

Publicado: 2001-02



Multiculturalismo. El reconocimiento de la diferencia como mecanismo de marginación social

Multiculturalism: Recognizing difference as a mechanism of social exclusion

José Luis Rodríguez Regueira

Profesor Ayudante de Antropología social y cultural. Universidad Católica San Antonio de Murcia.

jlrodriguez@uvenf-s1.uvenf.net

RESUMEN

La distinción local-global en muchos casos produce un discurso que, en su afán de denunciar las dinámicas generadoras de desigualdades del capitalismo, y la necesidad de salvaguardar la diversidad cultural, no acierta a la hora de "delimitar" las repercusiones de ese capitalismo y contribuye a legitimar, mediante su visión cartográfica, la idea de control -de lo público como político- sobre el capitalismo, cuando en realidad son los mecanismos del mercado los que limitan las acciones desde lo político. Debemos adoptar una perspectiva más integral que nos permita contextualizar la problematización y las premisas a partir de las cuales elaboramos nuestros discursos. Nuestro marco (capitalismo, democracia liberal y una legislación que legitima y sirve de soporte a ambas) es aquel que dicta las condiciones de posibilidad y en última instancia define la diferencia. Así, puede que nuestro interés por la defensa de la diversidad cultural -en su intento desesperado por generar la sensación de orden- sea un mecanismo de poder que marginaliza, a costa de salvaguardar nuestro mundo, a un "otro" idealizado al que se constriñe a ser diferente, obviando la posibilidad de elección, la individuación en definitiva, como otro de los efectos de la globalización.

ABSTRACT

In many cases, the local/global distinction produces a discourse that, in its effort to denounce the dynamics of inequality development in capitalism and safeguard cultural diversity, misses the mark when defining the repercussions of capitalism. Moreover, it tends to legitimate, by means of its cartographic vision, the idea of control - of the population as body politic - by capitalism; in fact, what limits political actions are the mechanisms of the market. We should adopt a more integral perspective that allows us to contextualize the problems and the premises from which we create discourse. Our framework (capitalism, liberal democracy and a legislation that legitimates and supports both) is that which dictates the conditions of possibility and that ultimately defines the difference. It may be that our interest in the defense of cultural diversity -in its desperate attempt to generate a sense of order- creates a mechanism of power that marginalizes, by trying to safeguard our world, another idealized world, constrained to be different. That is, it stands in the way of the possibility of personal election, even as other effects of globalization do the same.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

multiculturalismo | diferencia cultural | lo local y lo global | mecanismos de exclusión social | globalización | multiculturalism | cultural difference | local / global | mechanisms of social exclusion | globalization

"La identidad no deja de ser una especie de juego virtual al que nos es imprescindible referirnos para explicar cierto tipo de cosas, pero sin que tenga nunca una existencia real, ... un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia."

Lévi-Strauss, *La identidad*.

La mistificación de la diferencia cultural. ¿El multiculturalismo es un espacio para la diversidad cultural o una estrategia de marginación social?

Al hablar de multiculturalismo estamos haciendo uso de una categoría que ha trascendido el marco académico y de la investigación especializada, pudiéndonos atrever a afirmar que se ha convertido en una moda de obligada alusión en los medios de comunicación y los prólogos de toda publicación que se las pretenda de actual. Aquí revisaremos precisamente este uso corriente y que establecería una equivalencia entre la tolerancia, uno de los valores constituyentes de la democracia liberal en lo que a los individuos se refiere, y el multiculturalismo como espacio de libertad y convivencia entre distintos grupos culturales: Cuando hablamos de tolerancia tomamos como referente al ciudadano, mientras que cuando

aludimos al multiculturalismo presuponemos la existencia de comunidades como "personas morales" y, por tanto, susceptibles de derechos y obligaciones colectivas.

En ambos casos subyace una concepción diferente de lo público: en la primera, como espacio que posibilita la individuación sin que ello vaya en detrimento del interés general, de la sociedad en una concepción puramente durkheimiana. En la segunda -la del segregacionismo cultural-, estamos asistiendo a un sistema de cuotas, o democracia "representativa", en que existen unidades corporativas que prescriben identidad al margen de la "voluntad" individual de sus representados, situación que ni tan siquiera viene problematizada. Reflexionaremos, por tanto, en torno a cómo se construyen -el contexto estructural y actores que intervienen en su definición- esas comunidades. Otra paradoja, de hecho la sospecha que me ha llevado a reflexionar sobre el tema, es que bajo eso que llamamos globalización y que a priori debería desdibujar las fronteras culturales surge un interés por parte de los mecanismos institucionales hegemónicos para mantenerlas. A la homogeneización del capitalismo, en tanto productor de consumidores, en el orden económico, se le contrapone en lo político (público) y la teoría del conocimiento (de lo social) la exaltación del derecho a la diferencia cultural. Slavoj Žižek ilustra muy bien en este párrafo el peligro o sesgo que corremos al centrarnos sólo en uno de estos dos componentes de la relación capitalismo/diversidad cultural:

"La conclusión que se desprende de lo expuesto es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy -la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos- es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo, la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos a las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal" (Slavoj Žižek 1998: 176).

Este razonamiento puede ser mantenido tanto a nivel macro, ejemplificado en lo que algunos han clasificado como relación local-global (Harnnerz 1998: 33) y que ha devenido punto de mira de una parte significativa de la intelectualidad, y a nivel micro al dirigir nuestra atención hacia las crecientes oleadas de inmigrantes que invaden los países del llamado primer mundo. Yo voy a centrarme en esta última relación -la que acostumbra a establecerse entre multiculturalismo e inmigración-, tratando de hacer explícitos los axiomas en los que se basa.

Llamamos inmigrantes a quienes por razones estructurales -sean éstas económicas, políticas, psicológicas, bélicas, etc.- se ven empujados a salir de sus zonas de origen en busca de mayores oportunidades para mejorar su calidad de vida. Hoy en día también podríamos hablar de inmigrantes estéticos para nombrar a quienes vienen a los grandes centros urbanos seducidos por el "estilo de vida" que conlleva lo urbano; desde la atracción que les sugieren las posibilidades de consumo y la heterotopía propia de las grandes urbes al espíritu cosmopolita y variabilidad que ofrece la ciudad como escenario que favorece la "individuación". Ambas dimensiones toman sentido en un mundo globalizado y al que los científicos sociales -y especialmente los antropólogos como guardianes de la pureza del "otro"- pretenden imponerle límites convirtiéndose en defensores de la diversidad cultural. Ahora bien, venir a Occidente persiguiendo un sueño -sueño capitalista no lo olvidemos- hace partícipes a esos "otros", en cierta manera, de muchas de las dimensiones del contexto en el que nosotros también tratamos de insertarle sentido a nuestra vida. Pero, una vez aquí, los discursos que se producen sobre la alteridad únicamente focalizan lo que nos diferencia, lo que les aleja de nosotros, más que las condiciones de posibilidad -capitalistas, y no me cansaré de reiterarlo- que les han traído aquí.

Estos discursos se construyen considerando al inmigrante de fuera por definición, y su diferencia se define a partir de su contraposición frente a quienes son del lugar y representan su "normalidad" cultural. Al aplicar esta distinción a nivel colectivo fijamos una trampa: presuponemos que existen fronteras entre nosotros y ellos y, aún más, que es posible mantenerlas a pesar de las interacciones en un marco -que hemos idealizado como heterogéneo y abierto- que propone la inorganicidad y recombinación constante de sus posibilidades para vivirlo. El uso más frecuente del término multiculturalismo y la aplicación de políticas que se nos aparecen como cómplices de la defensa de la diversidad cultural van en contra de

estas sugerencias cosmopolitas, dibujando, antes de que el juego tenga lugar, los límites dentro de los que el "diferente" podrá moverse. El científico social puede contribuir a legitimar las reglas de este juego, dictadas para preservar las diferencias entre los dos "grupos", al no denunciar las desigualdades estructurales que convierten esas fronteras en los límites de su mundo posible. El derecho a su diferencia como "colectivo" subsume el derecho a su igualdad como ciudadanos.

Son muchos los científicos sociales que escriben hojas y hojas sobre un tema en el que no consideran lo que gente más mundana, empresarios que los explotan y fuerzas de seguridad que deportan a estos protagonistas de la diversidad cultural -los inmigrantes- ven con absoluta claridad: son no-ciudadanos, con menos derechos por tanto, con los que se cuenta y a los que se les hecha una mano, pues en su país están peor. Su foraneidad será un estigma y un atributo a la vez. El ser esencialista se impone sobre un tener histórico. Se ocultan las relaciones de explotación que se esconden bajo esta disimulada liminaridad mientras nuestro ego se ratifica en un narcisismo cosmopolita y filantrópico que sitúa en su "propio bien", el de los otros, la crueldad de su explotación.

El contexto en el que se desarrolla la elaboración de discursos sobre el multiculturalismo creo que viene bien ilustrado en este fragmento que pertenece a uno de las "autoridades" intelectuales sobre el tema, Manuel Castells. Antes, pero, les advierto y sugiero que centren su atención en como intenta conceptualizarse la relación globalización-diversidad:

"Nuestro mundo es étnica y culturalmente diverso y las ciudades concentran y expresan dicha diversidad. Frente a la homogeneidad afirmada e impuesta por el Estado a lo largo de la historia, la mayoría de las sociedades civiles se han constituido históricamente a partir de una multiplicidad de etnias y culturas que han resistido generalmente las presiones burocráticas hacia la normalización cultural y limpieza étnica. Incluso en sociedades, como la japonesa o la española, étnicamente muy homogéneas, las diferencias culturales regionales (o nacionales, en el caso español), marcan territorialmente tradiciones y formas de vida específicas, que se reflejan en patrones de comportamiento diversos y, a veces, en tensiones interculturales.

La gestión de dichas tensiones, la construcción de la convivencia en el respeto de la diferencia son algunos de los retos más importantes que han tenido y tienen todas las sociedades. Y la expresión concentrada de esa diversidad cultural, de las tensiones consiguientes y de la riqueza de posibilidades que también encierra la diversidad se da preferentemente en las ciudades, receptáculo y crisol de culturas, que se recombinan en la construcción de un proyecto ciudadano común".

En los últimos años del siglo XX, la globalización de la economía y la aceleración del proceso de urbanización han incrementado la pluralidad étnica y cultural de las ciudades, a través de procesos de migraciones, nacionales a internacionales, que conducen a la interpenetración de poblaciones y formas de vida dispares en el espacio de las principales áreas metropolitanas del mundo. Lo global se localiza, de formas socialmente segmentada y especialmente segregada, mediante los desplazamientos humanos provocados por la destrucción de viejas formas productivas y la creación de nuevos centros de actividad. La diferenciación territorial de los dos procesos, el de creación y el de destrucción, incrementa el desarrollo desigual entre regiones y entre países, e introduce una diversidad creciente en la estructura social urbana" (Jordi Borja y Manuel Castells, *La ciudad multicultural*, 1).

La distinción local-global en muchos casos produce un discurso que en su afán de denunciar las dinámicas generadoras de desigualdades del capitalismo, y la necesidad de salvaguardar la diversidad cultural, no acierta a la hora de "delimitar" las repercusiones de ese capitalismo y contribuye a legitimar, mediante su visión cartográfica, la idea de control- de lo público como político- sobre el capitalismo, cuando en realidad son los mecanismos del mercado los que limitan las acciones desde lo político. Debemos adoptar una perspectiva más integral que nos permita contextualizar la problematización y las premisas a partir de las cuales elaboramos nuestros discursos. Nuestro marco (capitalismo, democracia liberal y una legislación que legitima y sirve de soporte a ambas) es aquel que dicta las condiciones de posibilidad y en última instancia define la diferencia. Así, puede que nuestro interés por la defensa de la diversidad cultural -en su intento desesperado por generar la sensación de orden- sea un mecanismo de poder que marginaliza, a consta de salvaguardar nuestro mundo, a un "otro" idealizado al que se constriñe a ser diferente, obviando la posibilidad de elección, la individuación en definitiva, como otro de

los efectos de la globalización.

Frente al estatus adquirido que constituía al individuo libre, en tanto sujeto de derechos y obligaciones que le ponían en pie de igualdad con sus compatriotas, la extensión de la lógica liberal le impone a quienes no son los que homogeneizan (los locales) y a quienes vienen al primer mundo (inmigrantes) una marca (¿estatus adscrito?); ellos llevan otra cultura, convirtiéndoles en héroes de la resistencia contra un mundo que obviamos que ya llevan dentro y que no pueden acabar de digerir pues nosotros les obligamos a conservar una liminaridad que ni les permite disponer de libertad para disfrutar de las ventajas de nuestro mundo (desigualdades estructurales socioeconómicas y legales) ni les es posible eludir un marco en el que están inmersos y en el que su diferencia actúa como un estigma que les recuerda su anomalía: ser diferentes para no poder llegar a ser ellos mismos en sus propios términos.

En lugar de las tendencias universalistas que hacían de la mistificación de la razón un argumento de legitimación del capitalismo y el colonialismo, resurge ahora un nuevo colonialismo autorreferencial, en donde la desterritorialización de los centros de poder niega la consolidación de un capitalismo que más que inscribirse en los límites de la relación local/global, vuelve sobre sus focos originarios desligado del control y límites sociales que desde lo político le fijaba el Estado-nación. Lo político, ahora garante de la no intervención neoliberal (de lo económico y no de lo social), pretende mantenerse aquí y ahora con su nueva función de proteccionista cultural. La teoría del conocimiento, así como la nueva concepción neoliberal de lo político, proyecta su nostalgia de un desfasado orden de lo público como colectivo para marginalizar a quienes son también producto de un orden del mundo inscrito en un "capitalismo total". Desfocalizado el capital, invalidado el Estado-Nación como estructura de mediación en una realidad plenamente neoliberal hemos sustituido al universalismo racionalista como legitimación de la dominación sobre "los países pobres" -siempre primitivos y más allá de nuestras fronteras culturales y, entonces, también geográficas- por el relativismo estético- desligado de las condiciones materiales- y la exaltación de la diversidad cultural. Amin Maalouf ilustra con este párrafo esta situación en la que modernización (capitalismo) y diferenciación cultural se mueven en planos paralelos, aunque ¿no es una falacia aislar la particularidad cultural del marco capitalista -este sí universal- que dicta sus condiciones de posibilidad?:

"Para los chinos, los africanos, los japoneses, los indios o los americanos, y también para los griegos y los rusos, ... , la modernización siempre ha implicado el abandono de una parte de sí mismos. Incluso cuando ha suscitado entusiasmo, siempre ha ido acompañada de una cierta amargor, de un sentimiento de humillación y renuncia. De una interrogación incisiva sobre los peligros de la asimilación. De una profunda crisis de identidad" (Maalouf 1999: 95).

Esta frontera, en cierta manera, devuelve a sus propios protagonistas el peso del concepto resistencia que hasta hace unos años la izquierda veía en muchas de las manifestaciones culturales de la llamada "cultura popular". Frente a la intención de las clases hegemónicas de imponer una cosmovisión favorable a sus intereses y de la que participasen todos (una concepción hegemónica del mundo), las clases subalternas trazaban límites a estas pretensiones, invirtiendo en ocasiones el orden simbólico establecido y, en otras ocasiones, simplemente manteniendo elementos en sus discursos incompatibles con el ideal hegemónico, siempre con el fin de dotarle de cierto orden a su existencia. La falacia consiste en creer que existe un discurso subalterno al margen del discurso hegemónico, en pretender organicidad en las contradicciones que ilustraban su resistencia. Se había romantizado su autonomía, trazando una línea que proyectaba el optimismo de una izquierda que creía que era posible un cambio del orden social a partir de la vitalidad que representaban esas clases subalternas en su resistencia (Angelini 1977). Al igual que en nuestro caso, era el intelectual quien construía una cultura descontextualizada de la que exaltaba su autonomía, considerando sólo fragmentos de la existencia de quienes únicamente tratan de vivir (usar sobrevivir es una falta de respeto).

La película *Rocco y sus hermanos*, de Luchino Visconti, es otra manera de ilustrar el tema, sin romper del todo con muchos de los pre-supuestos de esta intelectualidad. Contextualizada en la Italia de los años cincuenta presenta la desilusión de una intelectualidad que ha visto como sus agentes revolucionarios -los campesinos meridionales- emigran al norte industrial para mejorar sus condiciones de existencia, y cómo, si el nuevo contexto se lo ofrece, no dudan en aceptar toda mejora existencial -nosotros ahora le llamaríamos mejora de la calidad de vida- que le ofrezca ese nuevo medio. Sus relaciones sociales se rehacen en una nueva realidad, llegando a cuestionar -más que a maximizar, que es como normalmente se nos suele presentar- el nivel de solidaridad más "primordial" como es el de la familia. Las relaciones sociales son recursos a través de los cuáles discurren experiencias, expectativas y desengaños,

conforman redes de ayuda y de explotación, y la ciudad, haciendo buena la dicotomía entre sociedad y comunidad, ofrece a las mismas un marco mucho más denso y complejo. Los procesos de individuación resultantes no son ni malos ni buenos, sino fruto de un nuevo contexto que posibilita de una manera sin parangón la fragmentación de las esferas de actuación en las que interaccionan sus moradores. ¿Es Rocco, por ejemplo, un esclavo de su "cultura meridional"? Una vez más, y de eso va este artículo, de lo que se trata es de problematizar el contexto estructural, es decir, ese capitalismo total escondido bajo esa "globalización" -como problematización cultural y productor de legitimaciones del mismo- y las dinámicas que contribuye a generar.

Volviendo al multiculturalismo, y ahí radica mi tesis que espero que ya haya emergido, puede que con nuestra actuación más que contribuir a la convivencia multicultural, al reafirmar nuestra deformación profesional por la preservación de la diferencia, estemos trazando fronteras a partir de las cuáles se les presuponen ciertos rasgos culturales a las "comunidades" que visualizamos que coaccionan el resto de su vida social. La mistificación romántica de su diferencia no sólo contribuye a esta visualización sino que desplaza el centro de atención sobre la reivindicación de su igualdad estructural como ciudadanos -como mínimo legal y con posibilidades de intervenir políticamente de cara a velar por sus intereses- para problematizar y concentrarse únicamente en una dimensión colectiva que actúa como telón de acero para quienes quieren "vivir" gozando de todas las libertades posibles a las que les da acceso el escenario en que viven.

El antropólogo, algunos dicen que impropriamente, se ha apropiado de la "cultura" -la cultura del "otro" principalmente- como dimensión disciplinaria que nos diferencia del resto de las ciencias sociales. Y resulta que es esa dimensión, la identidad cultural, la que sirve de eje sobre el que problematizar la convivencia; o bien su distinta naturaleza cultural se convierte en la base de un supuesto "conflicto" a regular o bien pensamos que requieren compensaciones institucionales que contribuyan a la protección de quienes son portadores de "estilos de vida" diferentes al hegemónico (discriminación positiva). Esta situación lleva a algunos autores (Touraine 1995) a recuperar la distinción entre sociedad, considerándola como al grupo máximo compuesto por ambos sexos y todas las edades que mantienen entre sí una amplia gama de interacciones sociales (Harris 1981), y cultura, entendida ésta "simplistamente" como código transmitido de generación en generación a través de los procesos de socialización y a partir del cual se regulan las relaciones sociales y maneras de pensar de una comunidad, apareciendo lo económico y lo legal como las dimensiones sobre las que es posible la convivencia entre estas "comunidades" que comparten un mismo espacio social. Si bien es cierto que no se incide directamente sobre la problematización de la diversidad, sino sobre la construcción de un marco en el que ésta sea posible, se presupone la existencia de "comunidades" sin reflexionar sobre las razones estructurales de su aparición. Esta situación reproduce una vez más la paradoja que contiene en sí el multiculturalismo: en un presente abierto, en donde el cambio es lo característico, la genealogía -el parentesco clásico y en oposición a la sociedad durkheimiana- se convierte una vez más en el continuador de la tradición, de la multiculturalidad (Bestard 1999).

La identidad cultural se convierte en límite corporativo, en transmisora de estatus en sociedades aparentemente más fundamentadas que nunca en el contrato y la individuación. Lo privado se convierte en generador de diversidad, en constructor de comunidades, mientras el rol de lo público- alejado de las pretensiones modernas de centralismo, unicidad, universalismo, etc.- consistiría en regular la convivencia entre esas comunidades. La libertad -hasta ahora vista por el mito moderno como individuación sin que ello fuera en detrimento de su contribución al interés general- se ha corporativizado, debiendo ser el individuo, antes que tal, en primer lugar uno mismo -alguien definido por su pertenencia a un determinado grupo étnico- y después ciudadano. Sorprendentemente -como afirmamos al inicio- la idea de "comunidad" en un mundo globalizado y deslocalizado se impone a la idea de "sociedad". Aunque, también es cierto que el término sociedad ya no tiene razón de ser en un mundo en el que los Estado-nación ya no son estructuras dentro de las cuales se concretiza un determinado tipo de interacciones sociales, pese a la peripecias de quienes hablan de lo local -paradójicamente reproduciendo la misma dicotomía comunidad (cara a cara)/sociedad (Hannerz 1998)-.

En este mundo deslocalizado, en el que todo es posible, pues la "identidad" -identidad cultural si sólo queremos entender como tal "esa"- ya no depende tanto de aquello implícito que hemos interiorizado desde nuestra más tierna infancia, sino que el acceso a todo tipo de información y de interacciones -que rompen con esos mundos conocidos ligados a una coordenadas espacio temporales localizadas- hacen

de la identidad algo explícito, algo reflexivo que la convierte en elección más que en algo dado. Sin embargo, ante la pérdida de consistencia de la identidad, más aún si hablamos de identidad cultural, muchos científicos sociales se empeñan en fijar un orden natural, precisamente porque ya no lo es. La teoría social del conocimiento que sigue definiendo -construyendo- la existencia de comunidades se convierte así en reaccionaria.

Otros autores, sin embargo, siguen hablando del mito de la libertad, redefiniendo un neo-individualismo en el que desaparece la estructura -las comunidades orgánicas de Durkheim- como fin último al que contribuirían los individuos. La era posmoralista (Lipovetski 1994) en la que nos encontraríamos inmersos apuntaría hacia el final de los deberes hacia esas totalidades externas -familia y patria- con las que nuestros coetáneos -pudiendo ser definidos como narcisistas- ya no se sienten comprometidos si ello conlleva sacrificar parte de sus sueños individualistas. Una vez más comunitaristas y individualistas representan discursos antagónicos, siendo los primeros más afines a la manipulación reaccionaria de sus enunciados, si bien los primeros pueden ajustarse mejor a la legitimación de las nuevas dinámicas de ese mismo capitalismo global.

El reconocimiento de la diferencia como mecanismo de marginación social

Intentaremos llevar ahora esta reflexión a ese mundo interconectado y globalizado tomando como punto de referencia esa relación entre multiculturalismo e inmigración a la que aludimos al principio del ensayo. La inmigración es un fenómeno social que conviene a receptores (mano de obra) y dadores de inmigrantes (receptores de divisas internacionales). Esto no es algo nuevo, si tomamos como ejemplo Cataluña -que es el que mejor conozco- nos daremos cuenta que difícilmente hubiera podido incrementar su población en casi cuatro millones de habitantes entre 1939 y 1990 sin la incorporación de primeras y segundas generaciones venidas de todo el estado. Esta situación, traducible a muchos otros contextos, haría bastante difícil el uso de grupo étnico para referirse a los catalanes ¡Ni que fueran una tribu! En todo caso se hace referencia a la existencia de dos comunidades lingüísticas diferenciadas, la castellana y la catalana. Aquí, el de fuera (aunque sea nacido en el lugar), el castellanohablante en este caso, es visualizado y participa de una liminaridad que no le permitirá ser catalán en los términos de los puristas del nacionalismo catalán. Para el nacionalismo local, los "auténticos" catalanes serían los catalanohablantes, mientras la barbarie del resto se visualizaría en el registro lingüístico utilizado. Sin necesidad de polemizar acerca de un bilingüismo que sí funciona en la calle, lo que resulta falaz del enunciado anterior es su concepción inventarial de la cultura. El registro lingüístico se aísla del conjunto de espacios y dimensiones en los que se produce la vida social y se inscribe en una totalidad que sirve para dotar de identidad y delimitar dos grupos diferentes, el de aquí y el de fuera. Es una estrategia de exclusión social. Todos, castellanohablantes y catalanohablantes, disponen del abanico de posibilidades que ofrece el escenario en que diariamente representan y reformulan el halo de significados que dan vida y constituyen la realidad del mismo.

El ejemplo del caso catalán creo que ilustra muy bien los límites de una concepción inventarial de la cultura, así como los riesgos que los científicos sociales corremos al tratar de identificar los referentes a partir de los cuales definimos -construimos- una comunidad. En los años setenta era posible dibujar en el área metropolitana de Barcelona un mapa en el que visualmente era fácil distinguir a catalanohablantes y castellanohablantes, mayoritariamente inmigrantes que por su condición social se habían establecido en el área periférica de la ciudad y en numerosas ocasiones, en agrupamientos en los que coincidían gentes venidas de la misma zona y que mantenían entre ellos relaciones de reciprocidad y solidaridad. Las fronteras lingüísticas tal y como llegaron a percatarse muchos intelectuales, eran además de clase y geográficas. Un peligro nada despreciable podría ser el que lleva a considerar a algunos demagogos esta situación como la constatación de la existencia de dos culturas diferentes coexistiendo en Cataluña, cuya principal diferencia residiría en el registro lingüístico, como referente de tradiciones diferentes. En sintonía con un más elaborado determinismo lingüístico la lengua sería el garante de la tradición, condensando en sí misma una manera particular de concebir el mundo. Las fiestas rocieras y la fiesta nacional -los toros- serían marcadores étnicos de esa diferencia que, si bien se habían adaptado a un nuevo contexto estructural, expresaban su naturaleza foránea. Ni ellos eran considerados catalanes, ni lo que hacían sería nunca tratado como catalán, pues la genealogía de la autenticidad catalana venía preservada por un idioma catalán que más que medio de comunicación se nos aparecía como límite a la catalanidad. Esa liminaridad, en otra escala, es una metáfora que ilustra muy bien esas fronteras que constriñen a "los

diferentes" a reproducirse dentro de los límites de la no plena ciudadanía.

Han pasado unos años y ya tenemos otra generación de hijos de esos primeros inmigrantes, gente nacida y educada en Cataluña. Pese a las limitaciones a las que hemos hecho mención, muchos de esos primeros inmigrantes hicieron fortuna y se han trasladado a otros barrios que se ajustan más a su nuevo estatus social. Igualmente, y la especulación urbana ha contribuido paradójicamente al desvanecimiento de esos límites geográficos, muchas parejas catalanohablantes se han desplazado a núcleos que la inmigración había convertido en castellano hablantes, pero que ahora ofrecen un precio e incluso una calidad de vida que las convierte en alternativa al centro urbano. La escolarización en los dos idiomas ha favorecido el conocimiento por parte de todos de ambas lenguas. En definitiva, ya no es posible trazar esas fronteras sociales, lingüísticas y mucho menos geográficas. Por tanto, podemos preguntarnos, ¿existen o han existido nunca esas comunidades? Lo que resulta evidente es que son circunstanciales y, muchas veces, el resultado de la marginación social más que de su propia voluntad y, sobre todo, de la falta de libertad para participar de todas las posibilidades que ofrece el escenario en que viven.

Contra ponemos un "nosotros" histórico y cultural *versus* un "ellos" exógeno que contiene en sí y para sí su propia naturaleza cultural. Incluso "comunidades" que llevan muchos años viviendo entre nosotros se han visto confinadas, y ellas a su vez han instrumentalizado su naturaleza histórico-cultural exógena para legitimar sus reivindicaciones de reconocimiento social. Esta frase ilustra toda la violencia simbólica que el científico social en su defensa de la diversidad y reconocimiento de derechos de los diferentes encierra. Es posible que los gitanos, que es el grupo que mejor queda conceptualizado en este enunciado, proviniesen originariamente de la India, algo de lo que muchos de los diferentes miembros de a pie de quienes agrupamos bajo la comunidad gitana no tienen conciencia ni les importa. Ellos, junto al resto de gentes venidas con la inmigración, constituyen minorías étnicas cuyo reconocimiento no es más que una visualización de su naturaleza externa y, por tanto, legitimación de su subordinación con respecto a los límites que impone la sociedad mayoritaria.

Desde el punto de vista del discurso hegemónico las dos distinciones cognitivas más significativas a la hora de construir y delimitar la identidad del "otro" son su procedencia y su cultura, ésta última entendida en su concepción inventarial y genealógica. Es posible que quienes informan (dan conciencia y construyen realidad), legislan (dan la base estructural a la aplicación y legitimación de esa realidad) y aplican (para nuestra desgracia materializan esa realidad no "académica") medidas en favor de la convivencia multicultural estén incurriendo, en defensa del reconocimiento de la diversidad, en una contradicción flagrante con la definición liberal y democrática de igualdad. Recordemos que el antónimo de diversidad es identidad, al mismo tiempo que el de igualdad es desigualdad. La segunda dicotomía suele centrar los debates que toman como matriz las condiciones y constricciones sociales, mientras la primera sí vendría marcada por matices de naturaleza cultural, incluyendo las dimensiones existenciales y las trayectorias vitales de quienes definimos y contra ponemos como diferentes. Nosotros hemos formado una pareja extraña, diversidad-igualdad. ¡Ellos tienen el derecho a ser diferentes! Pero, ¿no tienen acaso también el derecho a ser invisibles al igual que los miembros, estos sí individuos con todo el peso del término, de la sociedad hegemónica?

Podemos añorar y reconstruir imaginariamente un tiempo y espacio social en el que, como si de un puzzle se tratara, "la diferencia" no fuera algo conflictivo, pues cada "grupo" contaría con su propia parcela para exteriorizarla. Los nuevos tiempos, la famosa globalización, han roto esa tranquilidad armónica empujándonos a reflexionar y tratar de construir un nuevo marco de convivencia en que las "diferencias" son más bien algo que identifica y estructura las nuevas formas de sociabilidad de nuestro paisaje cotidiano. ¿Está amenazada la convivencia? ¡Por que yo sí que creo en una sociedad multicultural y plural contestaré negativamente! Los procesos de individuación se benefician de esta creciente heterogeneidad que engloba lo urbano y que se alimentaría precisamente de incorporaciones culturales de lo más diverso, recombinadas siempre de forma ecléctica. Pero, ¿este tipo de libertad es compatible con lo que estamos diciendo acerca del uso que se hace de lo multicultural? ¡No! Problematicamos al grupo, a aquello que lo caracteriza (identifica) y percibimos como amenazado o conflictivo (a eso le llaman su cultura). Sin llegar a debatir acerca de sus derechos como ciudadanos, pues no lo son en numerosas ocasiones, ¡son inmigrantes! se intenta compaginar su identidad como grupo, su diferencia con respecto a la sociedad hegemónica, con los principios democráticos entendidos interesadamente como capacidad de expresar libremente su estilo de vida. Este planteamiento, en términos únicamente colectivos, añade límites internos, aquellos principios consuetudinarios que conforman su cultura y a

quienes han nacido en su seno, a sus desigualdades socioeconómicas y legales con respecto a su situación en la sociedad hegemónica en la que viven. Se olvida que si se tiene derecho a reivindicar "la pertenencia" a un determinado grupo, sea político o folklórico, también se tiene el derecho a salir de él cuando el afectado en cuestión lo crea pertinente. Eso no es posible si por el hecho de venir de "fuera" son ya portadores de una tradición que les constituye en su esencia, que marca su diferencia y su estilo de vida, que debe pasar genealógicamente a las siguientes generaciones.

Pero si la tradición, el modelo cultural en que vive, atrapa a quienes han sido educados en él no habría que preocuparse tanto por la defensa de sus derechos colectivos, sino más bien de que, como ciudadanos en pie de igualdad con cualquier otro, puedan recombinar y hacer el uso privado que gusten de las costumbres de sus padres, así como de las de sus vecinos y amigos. No sólo se trata de reivindicar el derecho a mantener determinadas pautas de su tradición de origen, como pueda ser el de seguir siendo "ecuatorianos" en Madrid, sin que ello evite el ser al mismo tiempo madrileño, sino cuestionarse también por qué nos limitamos a tratar sólo esa dimensión de la identidad, ignorando que quizás sean colchoneros y fans de Metálica, y que esas dimensiones son referentes emocionales e identitarios tan o más importantes que su identidad ecuatoriana. No son sólo ecuatorianos, sino amantes del fútbol y la música, además de trabajadores de una pizzería, por ejemplo. Pero ¿por qué hemos convertido en un problema el que sean ecuatorianos? ¿Por qué sólo pintamos esa característica de entre las muchas dimensiones que dan sentido a su experiencia vital? ¿Estamos acaso, con nuestro énfasis en esa identidad cultural territorializada, negando su plena participación de los recursos y posibilidades que le ofrece el espacio social de Madrid de cara a la formación de una identidad más compleja y rica?

Lo cultural (visto como tradición exógena), a partir de su problematización por un nosotros virtual, deviene conflictivo y confinable. Estas son las dos caras de una misma moneda que deben empujarnos a la reflexión. Instrumentalizando a Pierre Bourdieu: tenemos que revisar reflexivamente tanto nuestro arsenal conceptual como las prenociones a partir de las cuales construimos nuestros discursos, pues sólo esta actitud nos permitirá romper con una antropología espontánea que en sus pretensiones científicas no hace más que reproducir el discurso de poder hegemónico. No hace falta recalcar la importancia que esta revisión adquiere para los antropólogos y, en especial, para la elaboración de discursos sobre quienes ya de partida son diferentes y, por ello, objeto de investigación.

Ahora, para finalizar, usaré una anécdota que me ocurrió hace unos meses y que bien merece una reflexión, pese a su cotidianidad. Estaba en la estación de tren de Tarragona con un amigo y tres "argelinos" (vemos la fuerza del adjetivo territorial) se nos acercaron para preguntar la vía en la que debían coger un tren con destino a Barcelona, hacia donde nosotros también nos dirigíamos. Mi compañero inició una conversación con ellos que se prolongó durante todo el viaje. Eran tres hermanos que llevaban una semana en el país, y que apenas nos hubimos sentado nos mostraron los papeles que demostraban su legalidad. Eran francófonos, aunque uno de ellos hablaba correctamente el español, los otros dos apenas lo chapurreaban. La conversación discurrió entre estereotipos ¡conocían mucho mejor que yo cómo estaba la liga nacional de fútbol! Habían venido a buscar trabajo y disponían de una fotocopia con direcciones y teléfonos de centros de acogida y las ONG de Barcelona. Nosotros les preguntamos por su país y ellos enseguida enfatizaron que la situación no era tan mala como se creía en el exterior y que, a diferencia de los marroquíes, ellos tenían democracia. Dos de ellos estaban casados y uno nos contó que ahora podría enviar dinero a su país. ¡Argelia siempre estaría presente en España! Pero la impresión que me dieron es que estaban bastante desconcertados en un país del que desconocían muchas cosas. Estaban abiertos a lo que el nuevo marco les podía ofrecer, de hecho sus rostros y la conversación reflejaba el temor e ilusión que siempre se vislumbra en lo nuevo. No venían a resistir, así como tampoco nadie creo que pueda obligarles a renunciar a lo que llevan y dejan atrás, Argelia.

El desenlace le dará un vuelco a este viaje. Era un sábado noche, así que al llegar les acompañamos hasta una cabina en donde llamaron a varios de los teléfonos que tenían, aunque en uno les informaron que, al ser sábado, todos los centros estarían cerrados. No conocían Barcelona y nuestra curiosidad, más cosmopolita que comprometida, ya había satisfecho sus inquietudes. ¿A dónde podían ir para iniciar sus andadas en Barcelona? Mi amigo y yo les orientamos hacía la Plaza de Cataluña en donde les informamos que había muchos más como "ellos" y que ahí obtendrían información y conocerían gente que les podría ayudar en estas sus primeras andadas en nuestro país. Tres días más tarde pasamos por esa plaza y ahí estaban, no nos paramos a hablar con ellos, ¡cada uno ya había encontrado su sitio! En

fin, ¿a dónde quiero llegar? Ellos no vienen necesariamente a resistir, sino a "buscarse la vida" y la vida misma debería redefinir las coordenadas en las que su existencia toma sentido. Ahora bien, es la interacción con ese nuevo contexto la que redefine su realidad, de la que su origen argelino debería ser un recurso más -y no un límite que fije su marginación- que puede ayudarles a enfrentarse a ese día a día, en Barcelona.

Bibliografía

Angelini, Pietro (comp.)

1977 *Debattito sulla cultura delle classi subalterni (1949-50)*. Roma, Savelli.

Arroyo, J. C.

1998 "El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa", *Sistema*, nº 142, Madrid.

Barrera, Andrés

1991 *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*. Madrid, Alianza.

Bestard, J.

1999 *Parentesco y modernidad*. Barcelona, Paidós.

Habermas, Jürgen

1998 *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta.

Harris, Marvin

1981 *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza.

Barth, Frederick

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

Borja, Jordi (y Manuel Castells)

1997 "La ciudad multicultural", *La Factoría*, nº. 2.

Cortina, Adela

1997 "Ciudadanía intercultural: Miseria del etnocentrismo", en *Ciudadanos del mundo; hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza: 177-217.

Cruz, Manuel (comp.)

1998 *Tolerancia o barbarie*. Barcelona, Gedisa.

Delgado, Manuel

1998 *Diversitat e integració*. Barcelona, Editorial Empúries.

(n.p) *Cohesió no és coherència. De l'espai públic a l'espai comunitari*. Universitat de Barcelona.

1999 *El animal público*. Barcelona, Anagrama.

García Canclini, Néstor

2000 *Viejos temas en nuevos contextos*, 5: <http://www.unesco.org/issj/rics153/canclinispa.html>

Hannerz, Ulf

1998 *Conexiones transculturales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, Cátedra.

Jameson, Fredric (y Zizek Slavoj)

1998 *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. México, Paidós Mexicana.

Lisón Tolosana, Carmelo

1997 *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona, Ariel.

Maalouf, Amin

1999 *Les identitats que maten (per una mundialització que respecti la diversitat)*. Barcelona, Edicions La Campana.

Martino, Ernesto de
1959 *Sud e magia*. Milano, Ed. Saggi/Feltrinelli.

Taylor, Charles
1993 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, FCE.

Touraine, Alain
1995 "¿Qué es una sociedad multicultural?", *Claves de la Razón Práctica*, Madrid.

Woolard, K.
1992 *Identitat i contacte de llengües a Barcelona*. Barcelona, Ed. La Manrana.