



CÀTEDRA UNESCO D'ESTUDIS INTERCULTURALS
Universitat Pompeu Fabra

Francisco Fernández Buey,

***¿Qué se puede hacer para
evitar el racismo y la xenofobia?***

Universitat Pompeu Fabra

www.upf.edu/unesco

Material escrito inicialmente para los alumnos matriculados en el curso sobre Interculturalidad organizado por la Cátedra Unesco, en la UPF, en 2002-2003; se publicó parcialmente en Manuel Delgado (ed.), Inmigración y cultura, CCCB, Barcelona, 2003, pp. 87-104.

La gran mayoría de las personas cultas y razonables está hoy en día de acuerdo en que el racismo es un mal, es parte del mal social. A pesar de lo cual se ha de reconocer que el racismo sigue presente en nuestras sociedades. El racismo está ahí, reiteradamente presente en sociedades europeas que se consideran a sí mismas cultas y modernas (o posmodernas): en el Reino Unido y en Alemania, en Austria y en Suiza, en Italia, en Holanda, en Francia o en España. En todos estos países ha habido episodios racistas ampliamente conocidos y divulgados por los medios de comunicación. Por otra parte, es de todos conocido que hemos asistido últimamente a acusaciones de racismo o de xenofobia ante declaraciones de líderes políticos (Ferrusola, Heribert Barrera) o de intelectuales (Giovanni Sartori) sobre la manera de tratar las migraciones recientes.

No me voy a detener ahora en tales episodios ni estas declaraciones. Querría entrar directamente en el tema de la pregunta que da título a esta conferencia y proponer una línea de actuación para erradicar el racismo y la xenofobia en este mundo nuestro.

Para ello voy a argumentar que necesitamos actuaciones decididas en cinco planos distintos pero interconectados. La primera

cosa que necesitamos es divulgación seria de los conocimientos científicos actuales sobre razas y etnias. La segunda cosa que necesitamos es aprender a argumentar bien para, en este plano, evitar dos falacias muy habituales que en la práctica tienen consecuencias negativas o perversas: la falacia naturalista y la falacia inductivista. La tercera cosa que necesitamos es claridad sobre dos nociones de uso corriente: identidad y diferencia u otredad; es decir, claridad sobre la importancia y límites del enraizamiento personal y colectivo y claridad sobre la importancia paralela del reconocimiento de las diferencias, de lo que los otros son o dicen que son o quieren ser. La cuarta cosa que necesitamos es una renovación de la educación pública adecuada para formar a la ciudadanía en sociedades irremisiblemente multiculturales. Y la quinta cosa que necesitamos son políticas de inmigración y de integración intercultural apropiadas al marco sociocultural en que vivimos.

I

El racismo no es simplemente la afirmación de la existencia de razas o subespecies en el seno de la especie humana, ni tampoco la exclusión o rechazo de la alteridad. Hay racismo cuando se establece un vínculo directo entre los atributos, rasgos, o patrimonio físicos, biológicos o genéticos de un individuo o de un grupo y sus caracteres intelectuales y morales y se afirma luego, a partir de ahí, la superioridad o inferioridad de estos atributos sobre otros.

La xenofobia no es simplemente extrañeza, desconfianza o miedo ante lo extranjero, ante lo diverso, ante el otro desconocido o poco conocido; es odio a lo extranjero, miedo inmoderado o exagerado al otro, al que se considera distinto o extranjero. Paradigmáticamente en el nacional-socialismo antisemita de los años 30 y 40 se juntaron las dos cosas: la afirmación de la superioridad de la pureza de la raza aria y el odio al otro cuya extranjería

(en Alemania) se inventó socialmente.

Las dos cosas (racismo biológico y xenofobia) siguen existiendo hoy en día. Pero sólo algunas veces se dan juntas. Y son muy pocas las personas que defienden las dos cosas (la superioridad racial y la justificación del odio a lo extranjero) a la vez. Tener esto en cuenta es importante para saber con qué racismo y con qué xenofobia tenemos que enfrentarnos ahora. Esta precisión no tiene intención nominalista. Tiene cierta importancia hoy en día para no confundirnos de batalla y para poder explicar bien por qué hay tanta gente en el mundo actual que declara: "Yo no soy racista, *pero...*". Pues, como se ha dicho muchas veces, el problema está precisamente en el "pero".

Para empezar a erradicar el racismo la primera pregunta que hay que hacerse es: ¿El conocimiento científico disponible sobre las diferencias existentes entre los seres humanos permite hablar de "razas"?

Durante buena parte de la historia de la humanidad se ha contestado a esa pregunta afirmativamente: sí, hay razas. Todavía se puede encontrar en cualquier librería de viejo un célebre *Atlas de las razas humanas* publicado hace treinta años que se utilizaba habitualmente en los estudios de bachillerato. La última edición, en castellano, que he encontrado es la 17ª y está publicada en Barcelona en 1983, pero se sigue utilizando.

Eso es lo que se ha enseñado en las escuelas y en los institutos de nuestro país durante décadas. Y así se han formado la mayoría de las personas que hoy tienen más de treinta años.

Pero hoy en día la comunidad científica ya no piensa así.

El único criterio preciso y científicamente admitido hoy en día para hablar de identidad y diversidad biológica es el de las "frecuencias genéticas", o sea, frecuencias de ciertos tipos genéticos, como, por ejemplo, grupos sanguíneos, rhesus, HLA o secuencias de nucleóticos en el ADN, que permiten establecer re-

agrupamientos y divisiones. Si nos atenemos a estas frecuencias, la frontera entre grupos no aparece jamás como una clara línea de división, como una demarcación establecida, sino más bien como una zona imprecisa, borrosa, como una zona membranosa por la que se pasa insensiblemente de una “raza” a otra.

Más información que las razas dan, sobre identidad y diversidad, los “mapas genéticos” en que ha trabajado Luca Cavalli-Sforza: los prevalentes sanguíneos sobre muestras de población permiten levantar mapas planetarios que revelan la frecuencia de los tipos de ciertos genes. Cuanto más frecuente es un tipo genético más próximo está a su punto geográfico de origen; cuanto más raro se hace, más se ha desplazado el grupo humano, más se ha alejado de su origen. En el caso del *homo sapiens* parece seguro el punto de partida: Africa oriental. De allí salió el hombre moderno para colonizar todo el planeta hace cien mil años.

Luca Cavalli-Sforza ha puesto de manifiesto estos últimos años que el *homo sapiens* es por naturaleza migrador y mestizo. La especie humana es tal vez la única especie viva que, desde su origen, no ha cesado de mezclarse porque no ha cesado de desplazarse. Desde este punto de vista puede decirse que no existe raza verdadera en el hombre o, si se prefiere, que existen millares de ellas porque no se sabe dónde empieza y dónde termina realmente una raza.

Una de las más interesantes contribuciones de la ciencia del siglo XX es el haber logrado establecer los mapas genéticos de centenares de pueblos poniéndolos en relación con los mapas lingüísticos y estableciendo así la correspondencia entre historia cultural e historia biológica. La conclusión es que *los caracteres físicos aparentes que definen la noción popularizada de raza resultan ser en realidad los rasgos más superficiales de un grupo humano, y no hacen más que traducir las adaptaciones fisiológi-*

*cas al clima.*¹

La combinación de los estudios biológicos, arqueológicos y antropológicos en curso permite concluir que los blancos surgieron de los negros por selección natural, al absorber la piel blanca más radiaciones ultravioleta que la negra, ventaja natural decisiva en las regiones templadas; las narices se fueron haciendo más anchas en los países tropicales y estrechas en los fríos por su proceso de selección natural que favorece la filtración del aire. Pero estas apariencias son las más superficiales, las que menos elementos de información nos proporcionan y resultan relativamente recientes en la escala de la humanidad: bastan de diez a veinte mil años para que se opere el cambio de color de la piel. El color blanco de los europeos no se remonta a más allá de diez mil años.

En suma, no hay razas “puras” en las poblaciones humanas. En cualquier sistema genético hay siempre un elevado grado de polimorfismo, es decir, de variedad genética. Y si no hay razas puras, la pretensión racista que identifica la superioridad de una raza con su pureza está fuera de lugar. Ciertamente, se podría aspirar a la pureza genética mediante programas parecidos a los que se emplean con animales o en una línea semejante a la de la antigua eugenesia, pero está demostrado que para ello serían necesarios cruces entre parientes próximos durante veinte o treinta generaciones. Y el resultado de ello sería, además, contraproducente: una esterilidad grave.

Por otra parte, del reconocimiento de la diversidad en cualquier aspecto de la biología humana no tiene por qué seguirse lógicamente ninguna afirmación racista (que es siempre una afirmación de la superioridad de la propia y de la inferioridad de la de los otros). Uno de los padres de la biología actual ha escrito sobre

¹ L.L. Cavalli- Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Crítica, Barcelona, 1994; hay también una versión catalana: Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 1994.

esto: “Muchas veces se confunde igualdad con identidad y diversidad con desigualdad. Podría parecer que la forma más fácil de desacreditar la idea de igualdad es mostrar cómo las personas – natural, genética y, por tanto, irremediablemente– son diferentes. El fallo de esa idea reside, desde luego, en que la igualdad humana forma parte de los derechos y del carácter sagrado de la vida de cada ser humano, y no de sus características físicas o incluso mentales. La diversidad es un hecho observable en la naturaleza mientras que la igualdad es un mandamiento ético”.²

Ahora bien, como todo descubrimiento científico importante, también éste conlleva incomprendimientos. Uno de los problemas con que está chocando el conocimiento científico de las identidades y diversidades actualmente es que este reagrupamiento por frecuencias genéticas contradice muy a menudo el sentido común, el cual se funda en la apreciación visual de los caracteres exteriores, en lo que tradicionalmente se llaman “rasgos raciales” evidentes. Desde Copérnico y Galileo pasando por Darwin, Einstein y Heisenberg la explicación científico-racional del mundo ha tenido en el llamado sentido común, basado en las apreciaciones visuales, su más persistente adversario. También lo es ahora. Pues, contra lo que sugiere el sentido común, si nos atenemos a los mapas genéticos hay que decir que los negros están más cerca de los blancos que los amarillos asiáticos; que los aborígenes de Australia están más próximos de los asiáticos que de los negros africanos.

Es probable que el sentido común del *homo sapiens* tarde algún tiempo en convencerse de esto. También es probable que en nombre de ideologías establecidas o por establecer aparezcan autoridades que se nieguen a reconocer los mapas genéticos como hubo otras que se negaron a mirar por el telescopio de Galileo o prefirieron bromear sobre los antepasados de Darwin y

² Theodosius Dobzhansky, *Diversidad genética e igualdad humana*, Labor, Barcelona, 1978, págs. 11-12.

de Huxley. El peligro aumenta cuando el sentido común no cultivado (el cultivado sabe de sus límites; sabe, por conocimiento histórico, de sus propias debilidades) se alía con demagogos que ayer afirmaban la pureza de la propia identidad y hoy ponen el acento en la exageración de las diferencias étnicas y culturales. Pero, una vez más, el mayor de todos los peligros es la alianza del sentido común no cultivado con los demagogos xenófobos y con aquella parte de la comunidad científica que siempre está dispuesta a acomodar los nuevos descubrimientos a una ideología defensora de la situación socialmente privilegiada de la propia cultura. Y, una vez más, hay que decir, por tanto, que para hacer frente a ese peligro la ciencia ayuda (ayuda a erradicar prejuicios muy arraigados), pero no basta.³

II

Esta constatación podría llevarnos a una conclusión tan optimista como precipitada, a saber: si hablando con propiedad, o sea, desde el punto de vista científico, no hay razas, entonces no puede haber racismo, el racismo no tiene sentido.

Pero hace ya años un biólogo y genetista, Albert Jacquard, salió al paso de esta conclusión optimista y precipitada y escribió algo que conviene tener muy en cuenta:

De hecho, gracias la biología, yo, el genetista, creía ayudar a la gente a que viese las cosas más claramente diciéndole:

“Vosotros habláis de raza, pero ¿qué es eso en realidad?”. Y acto seguido les demostraba que el concepto de raza no se pue-

³ S. J. Gould, *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona, 1998 (edición revisada), donde se estudia cómo también en el marco de la ciencia ha podido alimentarse un punto de vista racista. Y para la situación actual: Russell Jacoby y Naomi Glauberman (eds), *The bell curve debate*, Times Books, Nueva York, 1995.

de definir sin caer en arbitrariedades y ambigüedades [...] En otras palabras: el concepto de raza carece de fundamento y, consiguientemente, el racismo debe desaparecer. Hace algunos años yo habría aceptado de buen grado que, una vez hecha esta afirmación, mi trabajo como científico y como ciudadano había concluido. Y, sin embargo, aunque no haya razas, la existencia del racismo es indudable”

¿Por qué entonces, si, hablando con propiedad, no hay razas, sigue habiendo racismo y racistas en nuestro mundo? Una primera respuesta a esta pregunta podría ser: porque la mayoría de la gente en nuestro mundo no habla con propiedad.

Esto es cierto. Por lo general cuesta mucho tiempo el que las nociones científicas se incorporen con propiedad al lenguaje cotidiano. A pesar de la falta de fundamento científico de la supuesta superioridad de un género sobre otro nuestro lenguaje sigue siendo machista. Y a pesar de las aportaciones de Copérnico y de Galileo parte de nuestro lenguaje cotidiano ha seguido siendo geocentrista. Hablar con propiedad es inseparable del pensar bien. Y en esas cosas que tienen tanta repercusión en las acciones y actuaciones de los humanos hablar con propiedad debería ser un imperativo moral, sobre todo para las personas que tienen responsabilidades públicas. Pero eso es decir poco todavía. De ahí lo único que podemos hacer seguir en la lucha contra el racismo es un llamamiento genérico a la aceptación de las nociones científicas y una recomendación un poco menos genérica a los políticos e intelectuales para que no echen gasolina al fuego cuando hablan de “los otros”.

Una segunda respuesta a nuestra pregunta consistiría en hacer observar que muchas veces argumentamos mal, confundimos los planos del discurso, y que en esa confusión de planos anidan el racismo y la xenofobia. Son muchos los europeos contemporáneos que admiten ya, con la comunidad científica, que, en efecto, no hay razas y que la especie humana es un continuo en el que

domina la mezcla y la hibridez; pero a continuación añaden que si hay “frecuencias” o “tipos” genéticos" o "prevalentes sanguíneos" de ahí se sigue que los miembros de la especie humana no somos iguales y que los prevalentes sanguíneos que se han mantenido más cerca del tronco de origen son y serán “mejores” (en el sentido de superiores) que la mezcla o el mestizaje de los tipos genéticos.

Estas personas, que niegan ser racistas y que, efectivamente, no utilizan ya la noción de raza, suelen defender hoy en día un cierto determinismo genético, biológico o etnicista. Ocurre que este tipo de determinismo, al popularizarse o vulgarizarse, enlaza bien con la xenofobia cotidiana, más o menos inconsciente, que reacciona contra los inmigrantes de otras etnias y culturas. Y por eso, por ese enlace, ha acabado convirtiéndose, durante las últimas décadas, en la base argumental de los movimientos neorracistas, como el Frente Nacional en Inglaterra o el partido de Le Pen en Francia.

Conviene, pues, detenerse en la crítica al determinismo biológico y a la falacia que generalmente le acompaña: la falacia naturalista.

III

El ser humano no es sólo biología, es también cultura. Y aunque no haya acuerdo acerca del porcentaje preciso en que entran genes y cultura en la configuración de los grupos humanos, sí que lo hay en esto: por importantes que sean los genes en la estructura básica del ser humano el determinismo genético o biologista no está fundado, es reduccionista.

Aunque resultara que desde el punto de vista de la evolución estrictamente biológica una determinada frecuencia genética fuera “superior” en el sentido darwiniano de la adaptación de las especies, “mejor” es un término que procede de otro ámbito (el

ético-cultural) y su uso sólo crea confusión si lo cambiamos de esfera. El término "mejor" puede funcionar aquí metafóricamente, y entonces no hay mucho que decir (porque la ciencia también tiene derecho a usar metáforas), pero si luego convertimos las metáforas en descripción precisa de realidades (y a veces se emplea así el término "mejor" o "superior") debemos saber que corremos un riesgo y que nos exponemos a crear mucha confusión.

Dicho un poco más precisamente: al pasar del reconocimiento de la diversidad de prevalentes sanguíneos en los grupos humanos a la afirmación de que hay que etnias o culturas (en sentido antropológico) "mejores" o superiores" a otras cometemos una falacia naturalista. Pues del reconocimiento (científicamente fundado) de la *diversidad* genética observable no se sigue (en el sentido de *no se deduce lógicamente*) la superioridad o inferioridad entre humanos y menos la necesidad de la persistencia de las desigualdades socioculturales. Quien mejor ha argumentado esto ha sido Theodosius Dobzhansky, uno de los padres de la genética contemporánea, en un ensayo titulado *Diversidad genética e igualdad humana* [1973], traducción castellana: Barcelona, Labor, 1978. Dobzhansky lo ha dicho así:

La diversidad es un hecho observable en la naturaleza, la igualdad y la desigualdad son nociones del lenguaje ético-político. En principio, se puede dar o no la igualdad o desigualdad entre los miembros de una sociedad o los ciudadanos de un Estado, sin tener que considerar lo similares o diferentes que sean las personas que los forman. Asimismo, la desigualdad no es algo biológicamente dado, sino, más bien, socialmente impuesto" [ed. cit. pág. 12].

Por desgracia, todavía muchos defensores de la desigualdad, de la discriminación y del asimilacionismo puro y duro en el plano social o sociocultural creen que pueden argumentar a favor de sus tesis partiendo de la existencia de "desigualdades" en la na-

turalaleza. Dicen: “Somos distintos o desiguales por naturaleza y *por eso* debemos seguir siéndolo socialmente”. Algunos pretenden incluso concluir de ahí que la aspiración a la igualdad social o la presunción de que, en principio, todas las culturas tienen igual valor son utopías peligrosas porque van contra la naturaleza humana (o contra la Naturaleza en general).

Atención, pues: no por mucho emplear “por tanto, *ergo*, por consiguiente”, etc., un argumento resulta probatorio. Podemos reconocer la diversidad de tipos humanos (por razones genéticas, biológicas, psicológicas, etc.) y luego estar (en el plano ético-político) a favor o en contra de la igualdad o de la desigualdad social. Esto último, el estar a favor o en contra de la igualdad o de la desigualdad social, depende ya de otros factores socioculturales que tienen que ver con la voluntad, con la decisión y con las convicciones éticas y políticas de los individuos. Las determinaciones biológicas, genéticas, psicológicas, etc., pueden indicarnos un límite más allá del cual racionalmente no conviene ir al afirmar el ideal de la igualdad social, pero como no somos sólo biología siempre podemos argumentar moralmente en favor de una discriminación positiva que corrija que las determinaciones genéticas desfavorables.

De hecho, cada vez es más habitual mantener esta posición en el marco de la propia *cultura*. Y gracias a ello estamos corrigiendo algunas discriminaciones socioculturales que en otros tiempos se consideraron “naturales”, o sea, determinadas para siempre por la diversidad biológica.

IV

Una vez que hemos admitido que, desde el punto científico, no hay razas y que hay que evitar la falacia naturalista, ¿quedamos ya inmunizados contra el racismo y la xenofobia? La respuesta, obviamente, es *no*. Sigue habiendo racistas y xenófobos en

nuestras sociedades. Muchos de ellos son víctimas de otra falacia muy extendida: la falacia inductivista. Esta consiste en generalizar en exceso a partir de unas pocas observaciones, dando por seguras y establecidas conclusiones que tienen detrás muy poco conocimiento. Cuando hay encontronazo o choque cultural la falacia inductivista es muy habitual: juzgamos a todo un grupo, etnia o cultura, a partir de la observación limitada de las conductas o comportamientos de algunos de sus miembros.

De la falacia inductivista ha nacido la "selva de los tópicos" sobre los caracteres morales de pueblos y países enteros. Todas las precisas distinciones que por lo general establecemos para comprender las diferencias (incluso individuales) en nuestro marco cultural (y disculpar así defectos o contravalores) se convierten en generalizaciones a propósito de "los otros" para llegar en seguida a la conclusión de que "todos los x son y" (donde y es casi siempre un atributo o carácter negativo). La mayoría de los juicios negativos sobre tal o cual cultura distinta de la nuestra, en su conjunto, entendida como un todo, apenas tiene fundamento lógico, pero estos juicios suelen ser pronunciados con tal contundencia que mucha gente que sólo ha tratado a dos o tres miembros de la cultura en cuestión se los cree porque le parece que así preserva la propia identidad.

En lo que hace a la falacia inductivista la teoría de la argumentación también ayuda. La teoría de la argumentación puede hacernos, por ejemplo, más cautos a la hora de emplear el cuantificador universal cuando nos referimos a pueblos o culturas distintos de los nuestros; o, mejor aún, puede convencernos de que en estas cosas lo mejor es negarse a emplear la fórmula "todos los..." cuando de "los" en cuestión ("moros", "polacos", "sudacas", etc.) apenas sabemos nada. Basta con repasar lo que ha sido la selva de los tópicos sobre los caracteres nacionales europeos entre el siglo XVI y el siglo XX para darse cuenta de cuánta exageración e ignorancia ha habido ahí y de cómo cambian determinados tópicos socioculturales con el tiempo.

Cierto es que, como en el caso de la falacia naturalista, tampoco en el caso de la falacia inductivista aplicada al racismo y a la xenofobia la teoría de la argumentación lo es todo. Pero aunque sea dudoso que con ella sola lográramos erradicar el racismo y la xenofobia de nuestras sociedades, convendría enseñar teoría de la argumentación en el bachillerato y en las universidades. Sugiero que hay una razón en favor de esto último. Hace ya algunos años S.J. Gould afirmó que la enseñanza de la lógica y la difusión de los conocimientos científicos han contribuido menos a la erradicación del racismo en nuestras sociedades que la difusión de la conciencia de lo que realmente fue el holocausto. Eso es verdad. Pero es una verdad que habla en favor de la memoria histórica. No conviene deducir de esta verdad que los humanos sólo podemos aprender por choque emocional contra la realidad de la barbarie. Podemos (y, en la época de la tecnociencia, seguramente debemos) prever algunas de las consecuencias (negativas) de nuestros actos para evitar que se produzca el choque "revelador". En esto la heurística del temor, que dice Hans Jonas, enlaza bien con la teoría de la argumentación y con el proyecto educativo ilustrado.

V

Ahora bien, la conciencia de lo que realmente fue el holocausto (aquel silogismo perverso que, según Primo Levi, conduce de la afirmación de que todo lo extranjero es enemigo a la realización de la barbarie) ayuda, sin duda, a ponernos en guardia ante las reiteraciones de la historia (pues, como escribió Levi, "si ocurrió puede volver a ocurrir"), pero no nos inmuniza tampoco frente al neo-racismo y la nueva xenofobia. Necesitamos una caracterización específica de la época en que estamos, una tipología específica del racismo de nuestra época, de la época de la globalización y de las grandes migraciones intercontinentales. Esto es lo que están haciendo en los últimos años autores como Wievior-

ka, Taguieff, Balibar, Sami Nair, Agambem y otros antropólogos, sociólogos y politólogos contemporáneos

El viejo racismo, que un día se basó en consideraciones que hoy llamamos "pseudocientíficas", se ha hecho *culturalista*. La vieja xenofobia, un día anclada en la "selva de los tópicos", ha seguido siendo en nuestras sociedades *etnocéntrica*, pero retorciendo como un calcetín su viejo discurso. Ahora se dice:

De acuerdo, no hay razas; pero hay etnias y/o culturas *identitarias*. Aceptamos que el punto de partida es la diversidad humana. Aceptamos también que las etnias y/o culturas tienen más que ver con frecuencias genéticas no aparentes que con los rasgos somáticos o físicos más aparentes (el color de la piel, la configuración del cráneo, el tipo de ojos o narices); pero todavía se puede seguir afirmando, en el ámbito antropológico o antropológico-cultural, que hay etnias o culturas "mejores" (en el sentido de "superiores") que otras; y la "mejor" -- añade este discurso -- es la nuestra porque ahora, a diferencia de otros tiempos, no ignora ya a las otras etnias y culturas, sino que precisamente las comprende mejor mientras ellas continúan con su fundamentalismo.

De hecho, como ha mostrado Wieviorka, hay en nuestras sociedades tres modalidades o tres casos paradigmáticos en la tipología del racismo.

La primera de estas modalidades es el racismo tradicional, etnocéntrico, que afirma el predominio de valores universalistas en nombre de la modernidad triunfante. Se trata de un racismo neocolonialista sostenido por las élites económicas, políticas o incluso religiosas. Es, por así decirlo, el racismo de los poderosos, el racismo del que menos se habla ahora en nuestros medios de comunicación.

La segunda es el racismo diferencialista o culturalista, que está vinculado a la negación de la modernidad por desarraigo o porque un grupo se siente fuertemente amenazado por ella. Predo-

mina en él la afirmación del particularismo frente a los valores universales de la modernidad (representados, por ejemplo, por el judío). En este caso se trata de un racismo socialmente indeterminado, que puede verse apoyado tanto por actores populares como por las élites. Es la retorsión del racismo de los años treinta, que liga el “Hitler tenía razón” (y el revisionismo historiográfico) con el nuevo antisemitismo.

Por último está el racismo vinculado a la pérdida de las referencias sociales o al temor a la pérdida de status. Este temor produce un repliegue hacia otros puntos de referencia, ya sean comunitarios o biológicos. El racismo adopta entonces el aspecto de una relación social pervertida, que trata de inferiorizar al otro (generalmente al inmigrante) al mismo tiempo que tiende a excluirlo o a destruirlo. En ese caso el racismo es obra de actores populares.

Etnocentrismo, exageración de la diferencia entre culturas y temor a la pérdida de la identidad son los rasgos que aproximan estos tres tipos de racismo en nuestras sociedades. En el racismo actual y en la nueva xenofobia, que en los países de la UE se expresan sobre todo contra los inmigrantes africanos y asiáticos, cuenta mucho la afirmación de la identidad ante el temor de la pérdida.

VI

Para evitar el racismo realmente existente en nuestro marco geográfico conviene, por tanto, tener claro qué entendemos por identidad. Sobre esto Amin Maalouf ha escrito algunas cosas muy sustanciales. La gente tiende a reconocerse en la identidad que es más atacada. En la práctica cuentan mucho “las heridas en el amor propio”, y son estas heridas las que determinan en cada fase de la vida la actitud de los seres humanos con respecto a sus pertenencias y a la jerarquía de éstas. La identidad de

una persona no es para Maalouf una yuxtaposición de pertenencias autónomas, no es un mero mosaico; es más bien un dibujo sobre una piel tirante: “Basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera”. Es así como surgen el “ellos” y el “nosotros”.

Maalouf ha propuesto elaborar un concepto de la identidad en concordancia con la época de la mundialización, es decir, una concepción de la identidad y del enraizamiento que rebese el imaginario de lo tribal. Este concepto de la identidad empieza por asumir que la persona, en la mayoría de los casos, tiene múltiples pertenencias. En la época de la globalización y de las grandes migraciones cobra particular importancia la figura del “fronterizo” (por nacimiento o por las vicisitudes de su vida). Cuantitativamente la figura del “fronterizo” crece por la aceleración de los flujos migratorios. Cualitativamente la figura del “fronterizo” es importante porque puede hacer de “enlace” entre las diversas comunidades y culturas, de “aglutinante” de las sociedades en que viven. Este punto de vista, que comparto, se basa en la observación -- avanzada por H. Arendt y reforzada por G. Agambem-- de que los migrantes y refugiados constituyen una figura central de nuestra época.

Al tratar sobre los estados de ánimo de los emigrantes, Maalouf ha puesto el énfasis en la *reciprocidad*. Reciprocidad significaría en este contexto decirles a los unos, a los inmigrantes, que cuanto más se impregnen de la cultura del país de acogida más podrán impregnarse de la propia; y decirles a los otros, a los que insisten precipitadamente en la asimilación o en la integración, que cuanto más perciba un inmigrado que se respeta su cultura de origen, más posibilidades hay de que se abra a la cultura del país de acogida. Esta idea es prepolítica, o sea, previa a cualquier discusión sobre políticas de integración o sobre un nuevo concepto de ciudadanía. Se puede formular en términos de contrato moral: el reconocimiento de la reciprocidad es lo que da a aquel que acepta su país de adopción el derecho a criticar todos

sus aspectos; y a aquel que acepta la singularidad cultural del otro, el derecho de rechazar algunos aspectos de la cultura de acogida que podrían ser incompatibles con su modo de vivir o con el espíritu de sus instituciones. El derecho (moral) a criticar al otro, a criticar hábitos o costumbres del otro, se basaría precisamente en esta reciprocidad que permite ir en busca del otro con los brazos abiertos y la cabeza alta.

El propio Maalouf ha puesto el dedo en una de las llagas del momento que estamos viviendo: la supuesta “guerra de civilizaciones” (expresión que reparece una y otra vez, reiterativamente, incluso cuando empieza negándose su existencia). Al poner el acento en la diferencia muchas veces se exagera ahora la influencia de la religión sobre los pueblos y, en cambio, no se insiste lo suficiente en la influencia de los pueblos, o sea, de las poblaciones real e históricamente existentes, sobre las religiones. Cambiar de registro en esto implica corregir, con consciencia histórica, algunos tópicos muy extendidos. Por ejemplo, no es sólo que el cristianismo haya dado forma a Europa (o a lo que llamamos cultura “euroamericana”); también es verdad que Europa dio forma histórica al cristianismo. Y de la misma manera, en el mundo musulmán la sociedad ha elaborado siempre una religión a su imagen, que no fue nunca la misma en todas las épocas y en todos los países.

Esta precisión permite concretar algo sobre el presente, sobre el mundo de este cambio de siglo y de milenio. Cuando los musulmanes del llamado tercer mundo arremeten con violencia (verbal o de otro tipo) contra Occidente no es sólo porque sean y se consideren musulmanes y porque Occidente sea cristiano, sino también, y sobre todo, porque son pobres, porque están dominados y se sienten agraviados, porque Occidente es rico y poderoso y culturalmente homogeneizador. A partir de esta observación se puede subrayar que existe un vínculo muy explícito entre el tercermundismo de los años sesenta y otras formas de resistencia y protesta que encontramos hoy en el mundo musulmán, o

sea, que hay más afinidad entre estas dos cosas que entre Jomeini o Bin Laden y la historia del Islam. Reflexionar sobre esto es un buen punto de partida para relativizar las identidades que atribuimos a los otros, esas “identidades que matan” tanto en el mundo globalmente considerado como en las sociedades pluriculturales.

VII

La idea de *reciprocidad como contrato moral* permite abordar con más calma el problema de la ciudadanía en nuestras sociedades pluriculturales. En la mayoría de nuestros países hay una dificultad, teórica y práctica, para adaptar la política liberal ilustrada de la dignidad universal dando cabida en ella a las demandas de la política de la diferencia expresadas por colectivos minoritarios con conciencia de la diferencia. Parece que la expresión jurídico-política del reconocimiento de las diferencias culturales entra directamente en contradicción con la aplicación del principio básico de igualdad. Tal como lo planteó hace algunos años Charles Taylor, el problema se puede formular así: cómo seguir manteniendo el principio universal de no-discriminación de los individuos respetando al mismo tiempo la identidad de las culturas, esto es, sin constreñir a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo.

Este problema, suscitado inicialmente en Canadá y en los Estados Unidos de Norteamérica, se hace agudo en algunos de los estados-nación europeos por una particularidad que no se da (o no se da en la misma forma) en aquellas sociedades. Esta particularidad es la superposición de las viejas diferencias históricas entre nacionalidades o regiones y de las nuevas diferencias en curso, derivadas de los flujos migratorios recientes. En varios de los estados europeos existe cierta insatisfacción (mayor o menor según los países) acerca de la forma en que se llegó a la unificación nacional entre los siglos XVI y XIX. Y el crecimiento de esta

insatisfacción coincide en el tiempo con las demandas de reconocimiento derivadas de la “inmigración inesperada”. En tales condiciones parece obvio que no basta con la “discriminación a la inversa” (o positiva) como medida temporal para nivelar gradualmente la anterior “ceguera ante la diferencia” y favorecer así la simple supervivencia de las minorías. Se necesita algo más porque los sujetos implicados aspiran a algo más que la mera supervivencia cultural.

Pero como no siempre se distingue entre los dos problemas (el histórico y el nuevo) la transposición mecánica del término “multiculturalismo” está produciendo aquí mucha confusión. Los estados de la Unión Europea tienen que enfrentarse *a la vez* con dos tipos de exigencias: el reconocimiento del valor de las culturas históricas que han entrado en la conformación del correspondiente estado-nación y el reconocimiento del valor de las culturas de los inmigrantes recientes (muchos de ellos africanos) que quieren conservar la propia identidad en el país de adopción. El asunto, verdaderamente difícil, ante el que se debate ahora la Unión Europea, es este: si es posible y hasta qué punto lo es (y, en ese caso, cómo) trasladar al ámbito del derecho la presunción moral del valor igual de las culturas que se encuentran en un mismo territorio y a veces chocan entre ellas, teniendo en cuenta, además, las diferencias de situación entre los estados y las diferentes políticas respecto de la emigración que se han seguido en los países europeos desde la década de los sesenta.

Algunos autores han defendido la idea de que después de aplicarse a los derechos civiles, a los derechos políticos y a los derechos sociales, la noción de ciudadanía tendría que aplicarse también a los derechos culturales. De ahí procede la expresión de *ciudadanía multicultural* [Stephen Castles, “Democracy and multicultural citizenship”, 1994]. Pero ¿puede el multiculturalismo ser una respuesta positiva al ascenso del nuevo racismo y de la xenofobia? Esto está siendo objeto de polémica en los últimos tiempos. Una manifestación de tal polémica, aunque, desde lue-

go, no la única, ha sido el último librito de Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica* [2001], en el que se acusa a Charles Taylor, y en general a los multiculturalistas partidarios de las políticas de reconocimiento, de oponerse al pluralismo democrático, característico de las sociedades liberales, y de hacer precisamente el juego al racismo al propugnar el derecho de los inmigrantes a la ciudadanía y al valorar por igual todas las culturas.

VIII

En esta polémica se mezclan demasiadas cosas y sin distinguir-las es imposible avanzar de una forma razonable. Propongo, por tanto, discutir separadamente tres cuestiones. La primera es si la defensa de las políticas de reconocimiento de las identidades/diferencias culturales implica necesariamente la negación del pluralismo democrático. La segunda es si la defensa del derecho de los inmigrantes a la ciudadanía conduce a un aumento del racismo y de la xenofobia. Y la tercera es si se puede valorar por igual todas las culturas.

A la primera cuestión creo que hay que contestar negativamente. La mayoría de los multiculturalistas partidarios de las políticas de reconocimiento no sólo admiten el pluralismo democrático sino que propugnan su ampliación. La lectura que Sartori ha hecho del célebre texto de Taylor es una tergiversación simplificadora de lo que se dice en él sobre este asunto. La finalidad de las políticas de reconocimiento es corregir la ceguera ante las diferencias que en la práctica se ha impuesto en la aplicación del principio jurídico-político del liberalismo. Y en ese sentido lo que se nos está diciendo es que, para ser realistas en un mundo multicultural de hecho, debemos ser algo más que liberales, o, si se prefiere decirlo así, debemos profundizar lo que habitualmente se llama democracia liberal. Puesto que los derechos no se otorgan sino que se conquistan, es impensable que una mayoría (por representativa que sea) conceda sin más (o sea, sin conflicto) tal

ampliación. Ni siquiera cuando no hay mayoría numérica se produce tal concesión, como lo prueba la historia del sufragio femenino.

En cuanto a la defensa del derecho de los inmigrantes a la ciudadanía habría que decir que, en principio, más ciudadanía para los inmigrados (en los ámbitos local, autonómico, estatal y supraestatal) sería ciertamente un progreso moral y social para Europa. Es difícil predecir cuáles serían las consecuencias de esto a corto y medio plazo en el ámbito político. Pero hay antecedentes históricos que muestran, frente a los malos augurios, que tales consecuencias no tienen por qué ser políticamente conservadoras o reaccionarias, como sugiere Sartori. Basta recordar al respecto que cuando las constituciones empezaron a incorporar el derecho al voto de las mujeres también se dijo que éste iba a favorecer el conservadurismo. Las diferencias socio-culturales hoy existentes entre los países nórdicos y los países latinos de Europa saltan a la vista y son una contraprueba frente al politicismo estrecho de miras.

Ni siquiera la atención a las demandas de reconocimiento jurídico-político de las diferencias colectivas en una sociedad multicultural puede considerarse como un peligro para el pluralismo democrático. En mi opinión, el peligro no viene de ahí sino de la posición contraria. Es cierto que la noción de ciudadanía multicultural descansa en una ambigüedad, puesto que un ciudadano es un individuo, una persona, y la demanda de reconocimiento obliga a pensar la penetración o presencia en las instituciones del hecho colectivo que es la identidad cultural y, por tanto, a reconocer en ellas, contra lo que es contumbre, a un conjunto de individuos, no sólo a individuos singulares. Pero esta complicación es aceptada también por los partidarios del multiculturalismo en su acepción normativa. La complicación se puede considerar como un reto, pero es forzar las cosas mantener que quienes lo aceptan contribuyen con ello a que aumente el racismo.

En cualquier caso, lo que puede decirse a este respecto es que previsiblemente el acento jurídico o legislativo recaerá en la reivindicación colectiva o individual dependiendo del sistema de partidos políticos existentes y de la sensibilidad de éstos ante las demandas de reconocimiento de las minorías. Tan evidente es que la priorización unilateral de las diferencias culturales (sobre todo religiosas) lleva en su seno la crisis del laicismo ilustrado como que la exageración de la ideología “republicana” abre la puerta a la radicalización de las diferencias culturales.

La derecha política siempre ha sido sensible a la importancia que tiene el factor religioso en la esfera pública, pero tan insensible a la consideración de las otras religiones en plan de igualdad como a la admisión de estados multinacionales y de naciones multiculturales. La izquierda política, tanto la jacobina como la socialista, ha sido tan sensible a la igualdad social como insensible en lo que respecta a las diferencias culturales y religiosas. Naturalmente, estos son estereotipos no aplicables sin otros distinguos a todas las personas de derechas o de izquierdas. Pero estereotipos que, a pesar de los entrecruzamientos que en los últimos tiempos se dan, siguen funcionando en términos generales. Eso es un handicap a la hora de abordar la mayoría de los problemas derivados del encuentro entre culturas en nuestras sociedades, sobre todo cuando el factor religioso tiende a considerarse prioritario en algunas de estas culturas, pues, por razones diversas e incluso contrapuestas, tanto la derecha como la izquierda tradicionales son reticentes a dar representación política a la diversidad cultural.

Repensar la representación política de la diversidad cultural significa admitir de entrada cierta conflictividad real o virtual en nuestras sociedades. Parece razonable empezar aceptando la existencia de un problema que negarlo para, a continuación, magnificar cualquier expresión concreta y singular del mismo, que es lo que por lo general se hace en los medios de comunicación. Dicho eso se puede añadir que hay o puede haber diferen-

tes maneras de abordar la cuestión de la representación política de la diversidad cultural deriva de las nuevas migraciones, como las ha habido también a la hora de abordar la representación política de las diferencias de género o la representación política de las minorías nacionales en estados unitarios, con una estructura autonómica, federal o confederal.

Una de estas formas es, desde luego, institucionalizar a los colectivos identitarios en organizaciones directamente representativas. Otra forma es abrir más el acceso al tratamiento político de tales demandas o exigencias sin llegar a institucionalizar la representación política. Entre esas formas cabe seguramente un abanico de posibilidades más amplio en los diferentes niveles de la esfera pública. Y existen ya ejemplos interesantes en distintos países de la UE. Lo que habría que evitar, en todo caso, son actitudes absolutizadoras a este respecto, incluyendo la presunción de que quien propugna una de ellas favorece el racismo o tiene prejuicios antidemocráticos. Hay otras razones para discutir cuál de esas formas es mejor. Se puede proceder a la discusión por vía negativa. Así, por ejemplo:

La institucionalización de los colectivos identitarios en organizaciones directamente representativas choca con la evidencia de que en nuestras sociedades hay identidades múltiples, éstas están en constante transformación y, por consiguiente, no hay por qué dar por supuesto que la religión o la lengua de origen o el país de procedencia de los inmigrantes sean más importantes para la representación que el hecho de ser sus miembros, en su mayoría, trabajadores. Pero, por otra parte, esta pretensión puede resultar temporalmente razonable cuando la incorporación de las demandas o exigencias de las minorías culturales a los programas de los partidos ya existentes en los países de acogida choca abiertamente con lo que se supone que representan éstos y, sobre todo, con su actuación. Y, por último, aquella pretensión tendrá tanta más fuerza moral cuanto más evidente resulte que la defensa del mantenimiento del *status quo* (es decir, la pretensión

contraria de dejar intocado el vigente sistema de representación política) conduce la mayoría de las veces a la demonización de aquellas reivindicaciones hasta convertirlas, como se hace a veces últimamente, en mero vector del terrorismo.

IX

La última de las cuestiones suscitadas por el debate sobre la ciudadanía multicultural, o al menos la última de las que querría abordar aquí, es si se puede valorar por igual todas las culturas. Este es un asunto que enciende enseguida las pasiones.

En el plano antropológico o antropológico-cultural hay que reconocer que los términos “mejor” y “superior”, aunque sigan funcionando metafóricamente como en los otros planos a los que me he referido al principio, ya no son una metáfora del mismo tipo que en el contexto genético-biológico-evolutivo. La pregunta sobre si hay culturas, en la acepción antropológica del término, “mejores” o “superiores” a otras, aunque sea políticamente incorrecta, parece tener sentido. La distinción que se hace habitualmente entre los términos “cultura” (en sentido antropológico) y “civilización” da por hecho que la pregunta se puede hacer y que tal vez se puede contestar sin ponernos nerviosos.

Un racista contemporáneamente reconvertido, o un xenófobo más o menos consciente, contestarán sin vacilar a esa pregunta: sí, hay etnias y culturas “mejores” que otras en el sentido de “superiores”. Y seguramente añadirán que la cultura “superior”, o “mejor”, es la propia. Esta conclusión está tan metida en los corazones y en las cabezas de las gentes que sólo una minoría de personas en cada una de las comunidades, naciones o estados que en el mundo han sido, estaría dispuesta a afirmar otra cosa, por ejemplo, que la cultura del otro es “mejor” (en el sentido de “superior”) o por lo menos “igual” a la nuestra.

¿Quiere esto decir que toda persona que admita la pregunta y

esté dispuesto a contestarla es ya racista o xenófobo, o es, al menos, un xenófobo en potencia? En mi opinión, la respuesta a eso es: no necesariamente. Supongamos (lo que no es mucho suponer) que la diversidad entre etnias y culturas está lo suficientemente fundada desde el punto de vista antropológico e histórico-cultural. En principio, parece que nada impide que podamos comparar entre ellas. Por mucho que nos condicione nuestra subjetividad en estas cosas, o sea, el ser parte de tal o cual etnia o de tal o cual cultura, siempre podemos, pues, tratar de contestar a la pregunta comparando.

Mantengo que, cuando hay diversidad étnica o cultural, incluso antes de que se produzca conflicto, choque o encontronazo entre ellas, la comparación es inevitable: la hacemos todos. Y no digamos cuando, por las razones que sea, se produce un choque cultural o encontronazo entre culturas. Por supuesto, siempre cabe la posibilidad de negarse a hacer comparaciones. Un viejo dicho dice: “hay comparaciones odiosas”. Y, ciertamente, las hay. Pero no me parece que pueda haber pensamiento racional, ni ciencia, ni (seguramente) vida cotidiana aceptable entre seres humanos, sin comparaciones. Por lo demás, el dicho no dice que todas las comparaciones sean “odiosas”. Sugiere que las hay, pero sólo algunas.

Ahora podemos dar un paso más: ¿son las comparaciones entre etnias y culturas (a las que parece que estamos abocados) del tipo “comparaciones odiosas” o son del tipo comparaciones aceptables? A esto creo que hay que contestar: depende. Y ¿de qué depende? Depende de la intención, del contexto en que se establece la comparación, de los términos en que se hace y de los criterios que se aducen para comparar.

Comparaciones odiosas (o preguntas que ofenden) son aquellas que se hacen dando por supuesto que la respuesta nos va a ser favorable (o vamos a dejar en inferioridad o en ridículo al otro o a la otra). No son odiosas, en cambio, las comparaciones que es-

tablecemos para saber más, para aclararnos las ideas, para salir de la duda o para tratar de explicar algo que no está claro. Por eso --insisto-- intención, contexto, términos y criterios son esenciales a la hora de juzgar si la comparación vale la pena.

Ya esto lleva a otra pregunta: ¿no está implicando toda comparación, aunque sea del tipo de las que vale la pena hacer, alguna valoración entre los términos, cosas, entidades o instituciones que se comparan? Seguramente, sí. Si comparamos –y cuando se trata de etnias y/o culturas parece que esto es evidente– lo hacemos casi siempre para decidir cuál de ellas es “superior” o “mejor” o para sugerir a otros que decidan a este respecto. El problema es, pues, si puedo hacer algo para objetivar, en la medida de lo posible, esa valoración que en términos de “superioridad” o “mejor” parece inevitable en la comparación.

Creo que se puede aceptar que hay dificultades muy grandes para comparar entre culturas o etnias globalmente consideradas, aunque no tantas para comparar entre determinados rasgos o características (hábitos, costumbres, comportamientos) de las culturas, etnias, comunidades o pueblos. Existe incluso un área de estudios universitarios dedicado a las culturas (en sentido amplio y en sentido restringido) comparadas. También me parece aceptable un cierto relativismo cultural en la línea que inauguró Montaigne. Siempre que se añada: comprender y explicar lo diverso, lo otro, lo extraño para nosotros, *no significa justificar sin más*. Explicar analíticamente, o históricamente, la existencia o persistencia del canibalismo, por ejemplo, no es lo mismo que justificar su práctica ni siquiera en el marco de la otra cultura. Relativismo cultural no es lo mismo que relativismo moral.

Entiendo que hay criterios para hablar de cierta “superioridad” cultural en determinados aspectos muy concretos. He aquí uno: adaptación de la vida de los hombres al medio ambiente e índice de armonización en la (inevitable) humanización de la naturaleza. He aquí otro: respeto de la biodiversidad incluyendo la diversidad

de culturas humanas que habitan en un territorio. Tal vez criterios así no hacen (o nos hacen) “mejores” en términos absolutos, en el sentido universalista de las éticas tradicionales. Pero abren las condiciones de posibilidad para mejorar colectivamente. Una vez admitido que en estados laicos y democráticos, híbridos y caracterizados por el mestizaje, hay siempre diferentes éticas en competición, aún cabe un punto de vista convivencialista y pragmático atento a las diferencias, respetuoso de las minorías y que ve en el derecho y en la legislación un elemento mediador importante entre las éticas y concepciones del mundo conectadas a las diferentes culturas.

Volvamos ahora, para concretar, a la intención, el contexto y los criterios. Cuando hoy en día se afirma olímpicamente, como se está haciendo, la superioridad de la cultura cristiana (u occidental) sobre la cultura islámica no se respetan los criterios establecidos para una comparación razonable, se instrumentaliza el contexto y la intención es perversa. De manera que se puede decir, sin vacilar, que se trata de una de esas “comparaciones odiosas” que conviene evitar. Maalouf ha escrito cosas sustanciales para la comparación histórica. Pero aún querría añadir algo sobre el contexto en que se proclama esta pretendida superioridad y sobre la intención de tales comparaciones. Y para no referirme a las tonterías que a este respecto suelen aparecer en nuestros medios de comunicación me detendré en una de las varias injusticias que hay en el librito de Sartori: la atribución a Taylor de la afirmación de que todas las culturas tienen igual valor.

En su intervención sobre multiculturalismo y la política de reconocimiento Charles Taylor había establecido una distinción muy fina entre la presunción de igual valor de las culturas y la afirmación valorativa acerca de la superioridad o inferioridad de las mismas. Esta distinción, que Sartori pasa por alto, tiene mucha importancia sobre todo cuando estamos hablando de una cultura (la nuestra) que conocemos bien en comparación con otra u

otras de las que sabemos poco (o lo ignoramos casi todo). En este caso la presunción de igual valor de las diferentes culturas, globalmente consideradas, funciona a la vez como una hipótesis y como un presupuesto moral. El presupuesto moral es que no sólo debemos dejar sobrevivir a las otras culturas (diferentes de la nuestra) sino que debemos reconocer de entrada su valor. Y la hipótesis de presunción de igual valor dice que “todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos”. Esto, para Taylor, no equivale a afirmar que todas las formas culturales tengan que ser de igual valor y menos a afirmar que no se pueda comparar y, en consecuencia, valorar. Se trata de una suposición o hipótesis inicial, en mi opinión razonable, que facilitará la aproximación al estudio de cualquier otra cultura, pero cuya validez se tendrá que probar concretamente en el estudio de la misma.

Es más: frente a la exageraciones relativistas de algunos multiculturalistas, Taylor manifestaba en ese mismo texto su duda sobre que sea lícito convertir esta presunción en un derecho, puesto que el juicio de valor, más o menos concluyente, sólo puede hacerse después del examen comparativo concreto. Los partidarios del todo vale igual, sin distinciones, pueden sentirse incómodos ante tanto distingo. Pero, aun admitiendo que la discusión no queda cerrada con eso, creo que se puede concluir que tanto distingo, por lo que tiene de respeto a las diferencias y por la sensibilidad que expresa, es aire fresco comparado con el tufo absolutizador y etnocentrista que desprenden las críticas al multiculturalismo hechas, paradójicamente, en nombre del pluralismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEM, G.
1998 *Quel che resta di Auschwitz*. Bollati Boringhieri, Turín.
- BALIBAR, E. et al.
1999 *Sans-papier: l'archaïsme fatal*. La Découverte, París.
- CAVALLI-SFORZA, L.L.
1997 *Genes, pueblos y lenguas*. Crítica, Barcelona.
1999 *Historia de la diversidad humana*. Crítica, Barcelona.
- DOBZHANSKY, T.
1973 *Genetic Diversity and Human Equality* [trad. al español: Labor, Barcelona, 1978].
- FERNÁNDEZ BUEY, F.
1995 *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Paidós, Barcelona,.
- FONTANA, J.
1994 *Europa ante el espejo*. Crítica, Barcelona.
- GOULD, S.J.
1997 *La falsa medida del hombre* [edición revisada y ampliada]. Crítica, Barcelona.
- GROSSER, A.
1996 *Les identités difficiles*. Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.
- LEVI, P.
1976 *Se queso è un uomo*. Einaudi, Torino,
1986 *I sommersi e i salvati*. Einaudi, Torino
- MAALOUF, A.
1999 *Identidades asesinas*. Alianza, Madrid.
- MONTAIGNE, Michel de
1991-1992 *Essais* (Ed. de A. Micha). Flammarion, París.
- OCDE/SOPEMOI,
1998 *Tendences des migrations internationales*, OCDE, París.

SAID, E. W.

1980 *Orientalisme*. Routledge and Kegan, Londres, 1980 [trad. al español: Ediciones Libertarias, Madrid, 1990]

1993 *Culture and e imperialism*. Chatto and Windus, Londres, [trad. al español: Anagrama, Barcelona, 1997].

TAGUIEFF, P. André

1990 *La force du préjugé*. Gallimard, París.

1993, *Face au racisme*. Seuil, París. TAYLOR, Ch. y otros

1993, *Multiculturalisme and "The politics of recognition*. Princeton University Press [trad. al español: FCE, México, 1993]

WALZER, M.

1997 *On Toleration*. Yale University Press [trad. al español: Paidós, Barcelona, 1998]

WIEVIORKA, M.

1991 *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona, 1992.

1996 *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. La Découverte, París.

L. L. Cavalli- Sforza, *Genes, pueblos y lenguas*, Crítica, Barcelona, 1997;

Luca y Francesco Cavalli- Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*., Crítica, Barcelona, 1994 [hay también una versión catalana: Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 1994].

Maquetación actual:

Biblioteca

Omegalfa

www.omegalfa.es