centro de investigación para la paz

Reflexiones sobre la diversidad(es)

Javier de Lucas
Ricard Zapata-Barrero
Máriam Martínez
Jose Ignacio Pichardo
Mª Soledad Arnau
Rafael Feito

Selección de recursos: Susana Fernández

Coordinación: Nuria del Viso

cip ecosocial

Dossier

Reflexiones sobre la diversidad(es)

Autores:
Javier de Lucas, Director del Colegio de España en París
Richard Zapata-Barrero, Miembro del departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universitat Pompeu Fabra
Máriam Martínez, Profesora de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid
Jose Ignacio Pichardo Profesor de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid
Mª Soledad Arnau, Miembro del departamento de Filosofía y Filosofía Moral de la UNED
Rafael Feito, Profesor titular de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid

Coordinación: Nuria del Viso
Edita: Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial)
C/ Duque de Sesto 40, 28009 Madrid
Teléfono: 91 576 32 99
Fax: 91 577 47 26
cip@fuhem.es www.cip.fuhem.es

Madrid, 2009

CENTRO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (CIP-Ecosocial)

El Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial) es un espacio de reflexión, encuentro y debate que analiza las tendencias y los cambios profundos que configuran nuestro tiempo desde una perspectiva crítica y transdisciplinar.

Creado por FUHEM en 1984, se dedicó en sus inicios al análisis de la amenaza que suponía la Guerra Fría. Con el paso de los años, ha abordado la globalización, el sistema multilateral, los derechos humanos, la ecología, las migraciones, las identidades y la educación para la paz y el desarrollo.

Atento a cuestiones emergentes, a partir de 2007, el Centro de Investigación para la Paz reorienta su mirada con un enfoque ecosocial que vincula las relaciones del ser humano con su entorno social y natural. A partir de tres de los grandes retos de la sociedad actual como son la sostenibilidad, la cohesión social y la calidad de la democracia, el Centro establece sus temas centrales.

© FUHEM

Las opiniones del presente documento no reflejan necesariamente las de FUHEM, y son responsabilidad de sus autores.

PRESENTACIÓN

La diversidad es un rasgo característico de las sociedades actuales y constituye un reto importante para la vida en democracia. Si bien este concepto nos remite en primer término a la diversidad cultural, de origen, lenguas y religiones, abarca otros aspectos, como la diversidad funcional, por edad, género, u orientación sexual.

Este dossier realiza una aproximación al complejo, amplio y controvertido ámbito de la diversidad desde un enfoque teórico. Los seis análisis que se ofrecen dibujan una -si no exhaustiva, sí intensa- mirada sobre la diversidad, de la mano de **Javier de Lucas**, **Richard Zapata-Barrero**, **Máriam Martínez**, **José Ignacio Pichardo, Soledad Arnau** y **Rafael Feito**. El dossier incluye también una selección de recursos realizada por **Susana Fernández**, responsable del Centro de Documentación de CIP-Ecosocial. Algunos de los artículos aparecieron en el boletín ECOS nº 8, dedicado a esta temática, mientras que los de Zapata-Barrero y Martínez fueron publicados en el número 104 de la revista PAPELES de Relaciones Ecosociales y Cambio Global (invierno 2008/2009).

Este dossier forma parte del proyecto “La paz, mucho más que ausencia de guerra”, subvencionado por el Ministerio de Educación, y es el quinto de cinco dossieres planificados.

CIP-Ecosocial
Septiembre de 2009

ÍNDICE

Javier de Lucas
Diversidad, pluralismo, multiculturalidad

Ricard Zapata-Barrero
Diversidad y política pública

Máriam Martínez
Frágiles identidades e injusticias sociales: Política de la diferencia en democracias complejas

Jose Ignacio Pichardo
Diversidades

Mª Soledad Arnau
En torno a la diversidad: Dimensiones ético-políticas para una cultura de paz

Rafael Feito
La gestión de la diversidad en el sistema educativo

Susana Fernández
Selección de recursos
- **Bibliografía**
- **Recursos electrónicos**
- **Artículos**
- **Enlaces recomendados**

Diversidad, pluralismo, multiculturalidad

Javier de Lucas
Director del Colegio de España en París

Planean no pocos equívocos a propósito del debate sobre la diversidad, uno de ellos el que la entiende conforme al modelo de la biodiversidad. Este es particularmente nocivo porque equipara un hecho biológico con un fenómeno social. No se trata de negar que la diversidad humana –lingüística, religiosa, cultural, nacional, política- sea un hecho. Pero precisamente su dimensión social –su carácter inevitablemente constructo- hace impropia tal analogía. Aún más importante, siendo un hecho social (y aquí es pertinente recordar la distinción lógica entre hechos brutos y hechos institucionales) conviene diferenciarla de dos propuestas normativas (dos valores) con los que a veces se identifica. El primero, el de la igualdad (o, para ser más exactos, la desigualdad que algunos falazmente extraen como corolario de la constatación de la diversidad). El segundo, el pluralismo. Este sí, es un principio que tiene que ver con el modo en que la democracia postula la gestión de la diversidad. Porque hay diversidad de opiniones, de creencias, de identidades… es necesario instaurar el respeto al pluralismo que asegura la conjugación de libertad e igualdad. Pero hay que reconocer que, como enseña Cassirer, la construcción del pluralismo es una tarea que debe afrontar la tentación monista que acecha a toda manifestación de poder, también (o sobre todo) al poder político, como lo muestra el proceso de construcción de los Estados nacionales.

Un último equívoco que conviene evitar: hay que prevenir frente a toda aproximación simplista a la cuestión –a la valoración- de la diversidad. Ni el ingenuo buenismo que ve en la mera manifestación de toda forma de diversidad el ideal social, ni el maniqueísmo monista que estigmatiza toda manifestación de diversidad como amenaza para la cohesión y la supervivencia social: en verdad, no tiene sólo el aspecto positivo del mosaico de colores. La pluralidad es también la historia del conflicto violento, de la intolerancia, y de los monstruos que engendra el miedo a lo diverso, al otro que aparece como otro: del racismo y la xenofobia al genocidio, al holocausto. Son las centenarias páginas oscuras de Europa que creíamos superadas en ese fin de la historia glosado como culmen y que nos ha dejado sin capacidad de respuesta ante la reaparición, en suelo europeo, de esos fenómenos. Y no sólo en Kosovo, Albania, Armenia, Azerbaiyán o Chechenia, sino en las calles de París, Marsella, Roma, Milán, Rostock, Berlín, Viena, Londres, Madrid, o El Ejido. No son sólo esos nacionalismos excluyentes de los que tanto se habla en una nueva vuelta de tuerca del maniqueísmo que olvida la secular experiencia de exclusión de los Estados nacionales para ver como siempre la paja en el ojo ajeno, o la viga, pero olvidando siempre la propia. Es la reaparición del mito de Atenas que reaparece sobre todo hoy ante las nuevas formas de diversidad cultural, las que han hecho emerger el fenómeno de la multiculturalidad, los nuevos fujos migratorios y los nuevos desplazamientos de población. La respuesta a esos retos obliga a pensar en otros términos el vínculo político propio de las democracias multiculturales.

Lo diré de otra manera. La prioridad en la discusión acerca de la diversidad es política (económica, jurídica, social, no metafísica ni siquiera cultural). No creo que nuestra prioridad sea, por parafrasear a Baumann en su dictum sobre la gestión de la diversidad, la de "convertir la polifonía en armonía y evitar que degenere en cacofonía". Estoy convencido de que nuestro reto fundamental no es el de identificar las condiciones de la armonía de las identidades diferentes. Tampoco creo que nuestro reto hoy sea el de la construcción de un cosmopolitismo ideal, algo que indefectiblemente nos lleva a dilatar ese objetivo *ad calendas graecas*. No creo que la discusión académica sobre el cosmopolitismo, la solución cosmopolita, tanto en la versión de la superación de la comunidad de Estados nacionales como en la de la, a mi juicio, mal llamada ciudadanía cosmopolita, sea la vía idónea para acometer nuestros problemas. Una y otra (comunidad cosmopolita, ciudadanía cosmopolita), como su pretendido instrumento jurídico, el también mal llamado Derecho cosmopolita, me parecen -hoy por hoy- sobre todo coartadas, vías de escape aceptables desde el punto de vista del debate académico, de modelos, pero escasamente fructíferas desde el punto de vista del debate político que es –no puede ser otra cosa- realista, en cuanto debate acerca de lo posible, aunque eso no significa que la única perspectiva sea la del pragmatismo de la *real politik*. Aunque, en cierto modo, las propuestas de Beck (*Das kosmopolitische Blick,* 2004; *Das kosmopolitische Europa*) que retoma Todorov (2008: 267) sobre un cosmopolitismo que presenta como modelo conceptual que integra diversas maneras de vivir la alteridad cultural, bajo el imperio de tres condiciones (norma común a la que se someten todos los grupos; estatuto legal de las diferencias; igualdad de derechos para todos), es útil. Creo más bien que el reto es de otra clase y que las respuestas también son de otra índole. En realidad, la constancia de la diversidad cultural nos reenvía a una cuestión de justicia social y de distribución del poder, que es un asunto de igualdad. El reto que nos obliga a hacer frente a esas modificaciones, como señalan P. Wagner o Ph. Colle, es una cuestión bien conocida: las consecuencias del modelo impuesto por la modernidad liberal restringida, que son hoy tan insoportables y, sobre todo, tan díficiles de gestionar eficazmente, que resulta evidente la necesidad de encontrar alternativas.

Eso significa, a mi juicio, que estamos obligados más bien a priorizar el análisis del alcance de aquellas propuestas de concreción de la igualdad desde la diversidad que se concretan en términos de derechos y de la articulación de una nueva ciudadanía que nos permitan salir del *impasse* que muestra la disyuntiva frecuente en este tipo de debate (generalizar la ciudadanía para extender los derechos efectivos/abandonar la ciudadanía para poder afirmar la extensión de los derechos). Y, al tiempo, justifica el interés de analizar propuestas como la que supuestamente ofrece la UE -la noción de ciudadanía europea y en su contexto, la de ciudadanía cívica- porque parece más útil, aunque el resultado tantas veces produzca frustración. Hay que hablar sobre todo de los retos de la igualdad –que son los de la ciudadanía y los derechos-, de la ciudadanía y los derechos en el sentido de las dificultades para poner en pie las garantías de igualdad efectiva para los sujetos que no pueden alcanzar ese status y también para aquellos a los que ese status no garnatiza la igualdad.

Insisto. A mi juicio, si debemos analizar los cambios en ese modo de entender el juego, el territorio, el espacio de lo político (de lo público y de lo privado, en sus dimensiones complejas, también las que llevan de la escala íntima a la global mal llamada internacional), tal y como nos lo definen el Estado nación y su concepto de ciudadanía, no es porque afrontemos un conflicto de civilizaciones. Por eso tampoco creo que la solución está en la alianza de civilizaciones, en las diferentes manifestaciones de la interculturalidad como fórmula mágica de gestión de lo diverso y por tanto como el ingrediente mágico con el que se cocina la nueva ciudadanía, el nuevo espacio político superador del Estado nación. Por supuesto que no ignoro la necesidad de la perspectiva intercultural como superación del monoculturalismo que es el postulado del Estado nación y que aboca inevitablemente a los modelos de asimilación impuesta, o al de gheto. *En ese sentido, acepto que el*

reconocimiento normativo (jurídico, político) de la diversidad de identidades es condición de la nueva ciudadanía, pero no es la clave exclusiva. Una vez más, no es eso.

Creo que una de las claves reside en comprender que la multiculturalidad comporta para la democracia unas exigencias que van más allá del desarrollo o la profundización en el pluralismo. Sin embargo, al decir eso no trato de minimizar la importancia del pluralismo, sobre todo porque creo que si algo no se ha explicado suficientemente bien es precisamente esto, qué significa el pluralismo desde el punto de vista de la legitimidad democrática.

Se trata de tomar en serio, profundizar en el pluralismo como el principio democrático del que más necesitadas estarán (junto a la igualdad) las sociedades multiculturales que se quieran efectivamente democráticas. El pluralismo como principio democrático, como valor constitucional es algo más que un hecho o una condición. No es sólo el respeto a una realidad previa, es decir, el mantenimiento de la pluralidad social, la diversidad de opiniones o ideologías. Si fuera así, bastaría con la referencia a la libertad. Por el contrario, el pluralismo, es uno de los valores "fuertes", junto con la igualdad: "la importancia del pluralismo deriva de ser un valor muy vinculado a la igualdad y a la libertad, pues su violación se suele concretar en una interferencia de los poderes públicos que impide o dificulta el acceso de todos los individuos y grupos a una participación política, sindical, cultural, étc., en condiciones de igualdad. Cuando esa interferencia tiene carácter negativo o prohibitivo, es muy probable que, junto al pluralismo, quede afectada alguna de las libertades. En cambio, cuando la interferencia es de naturaleza positiva, promocional o proteccionista, se pone en peligro el principio-valor de la igualdad"[1] .

Pero entendámoslo bien. Precisamente ese carácter de valor superior, hace que atendamos no sólo al pluralismo en su dimensión estrictamente política (quizá valdría mejor decir constitucional, por referirme a la crítica formulada en ese sentido por Walzer a Rawls o Richards), sino, como advierte Peces-Barba[2], en un sentido más amplio, como pluralismo *in genere.* En cuanto al primero, es decir, el pluralismo político tal y como es invocado por ejemplo en nuestra Constitución en el artículo 1.1., habría que convenir con el mismo autor que "expresa el paso de la libertad autonomía a la libertad participación...representa la expresión de la reversibilidad del poder... es incompatible con posiciones ideológicas dogmáticas"; así, el pluralismo político (como advirtiera el pensamiento liberal, desde Tocqueville o Mill) es condición *sine qua non* de la democracia misma y del respeto a la autonomía individual y su expresión primera son los partidos políticos (pero también, como indica el 9.2, las demás manifestaciones básicas de la participación ciudadana, como recogen los artículos 7 ó el 22, y entre ellas los sindicatos en primer lugar). Sin embargo, a nuestros efectos, es más interesante la consagración del pluralismo *in genere*, la que se produce en otros artículos de esa misma Constitución, como el 2 y el 3. Veamos.

En primer lugar, es necesario recordar que el pluralismo es hoy, desde luego más que en momentos anteriores, el marco mismo de la convivencia social entendida como el espacio en que se encuentran -y confrontan- diferentes visiones del mundo, diversas identidades culturales, distintos códigos valorativos. Por eso la exigencia de que sólo la educación **en** el pluralismo como valor posibilita la existencia de una sociedad democrática, cuando ésta se enfrenta al reto del multiculturalismo; esto es, el carácter enriquecedor de la diversidad de propuestas valorativas, la necesidad de conocerlas y comprenderlas como un elemento que aumenta nuestra propia autonomía, nuestra formación, la capacidad de elección, y eso es tanto como educar en el diálogo intercultural, en la mutua interpelación que no rehúye la discusión de los propios presupuestos, de la responsabilidad, de la autocrítica. Es así como lo veía Mill, cuando escribía: "¿qué ha hecho de la familia europea de naciones una porción

[1] Prieto Sanchis, 1984: 90.
[2] Peces-Barba, 1984: 167 ss.

de la humanidad progresiva y no estacionaria? Ninguna superior excelencia en ellas... sino su notable diversidad de carácter y cultura... Europa, a mi juicio, debe totalmente a esta pluralidad de caminos su desenvolvimiento progresivo y multilateral. Pero empieza ya a poseer este beneficio en un grado considerablemente menor"[3].

En otras palabras, el pluralismo cultural exige evitar la identificación previa de una cultura como la única que proporciona la identidad social sobre la que se construye el orden jurídico y político, evitar su imposición como cultura superior. Al contrario, postula la búsqueda de una nueva cultura como resultado del diálogo entre las diversas culturas, esto es, un modelo intercultural. Ahora bien, el problema es cómo educar en ese pluralismo entendido como interculturalismo, y a ese respecto la dificultad fundamental surge de la conexión entre relativismo y pluralismo: ¿debe educarse en la convicción de que todas las identidades culturales y, sobre todo, todas sus exigencias normativas que se apoyan en enunciados valorativos distintos tienen la misma legitimidad? ¿se trata de una versión más del sincretismo? ¿cabe establecer comparación, jerarquía entre ellas? ¿es posible presentar algunas de ellas como rechazables, y en ese caso, en nombre de qué criterio -de qué valores- superior?. Para responder a ello es necesario, ante todo, desembarazarse del mito de la cultura pura, "auténtica", que crea sus propios valores, incomunicables para quienes pertenecen a otro grupo, de forma que a quienes tratan de salir de su grupo social y vivir en otro, no les queda más remedio que abandonar su visión del mundo y abrazar la del grupo de destino. Al contrario: no hay cultura sino como diversidad. La cultura como hecho social, como memoria heredada -no genética- de los grupos sociales, es producto de la comunicación, del intercambio y del dinamismo del grupo, tanto en su interior, como en la relación con otros. Y, como recuerda Juliano, es necesario retener la noción de dinamicidad presente como rasgo básico no sólo en el interior de cada cultura, sino en la propia diversidad cultural: "sólo la concepción dinámica de la variedad cultural... libera también de considerar las culturas de origen de las minorías como estáticas y acabadas y permite reconocerles su propio nivel de conflicto y cambio"[4].

En segundo lugar, cabe distinguir entre pluralismo y relativismo cultural y más concretamente entre pluralismo axiológico y relativismo ético. El problema fundamental consiste en la discusión acerca de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre los límites del pluralismo como valor. Que el pluralismo sea en sí un valor no significa necesariamente que haya que poner en pie de igualdad todas y cada una de las plurales ideologías, tradiciones culturales y pretensiones valorativas, sobre todo cuando se trata de extraer de ellas pautas de conducta, deberes y derechos. La respuesta más aceptada acerca de los límites del pluralismo es la que insiste en la necesidad de entender los derechos humanos como contenido que no se puede relativizar. Esa respuesta es aceptable si reconocemos que los derechos humanos que, desde luego, son una ruptura con todas las tradiciones culturales (también con la occidental, aunque el complejo de culpa colonial -un complejo con grandes dosis de fundamento- tienda a vincularlos como un producto cultural occidental), no son universales en el sentido de ahistóricos, inmutables. Al contrario, son el producto de la conciencia histórica de justicia y de luchas sociales que persiguen la libertad y la igualdad. La universalidad sería universabilidad en el sentido de posibilidad de aceptación por todos de esos criterios, tras ser argumentados, lo que hoy significa que quienes discutan su aceptabilidad deben razonar su crítica y sus alternativas, y en caso contrario, aceptar lo que se ofrece como derechos. Es aceptable si entendemos además que los derechos humanos no son una caja de caudales intocable y cerrada a la inclusión de otros derechos. Así, tendríamos que reconocer que los derechos no son sólo individuales, que hay derechos colectivos, de grupos, y que esos derechos son especialmente relevantes cuando hablamos de pluralismo cultural. El límite en el reconocimiento de esos derechos colectivos es que no se obligue a nadie contra su voluntad a ser titular en cuanto miembro del grupo, pero eso

[3] Mill, *On liberty* (1859)
[4] Juliano, 1993: 23.

está muy lejos de la propuesta que, desde el liberalismo individualista, trata hoy de obstaculizar a toda costa el reconocimiento de esos derechos.

Una vez así formulados, todo lo que resulte incompatible con los derechos habría de renunciar a encontrar cobertura jurídica. Dicho de otra manera: como advirtiera, entre otros, Berlin[5], pluralismo y relativismo no son idénticos. Menos aún habría que aceptar un nexo causal entre pluralismo cultural y relativismo ético-jurídico: el reconocimiento del derecho a la diferencia no significa el consentimiento, la equiparación de toda pretensión de diferencia. Lo importante sería la diversidad cultural, más que la pureza de los contenidos históricos concretos de las diversas culturas. El pluralismo puede coexistir lógicamente con la capacidad de juicio y discriminación entre las propuestas plurales (y a su vez, no tiene por qué convertirse en dogmatismo si se acepta que la preferencia entre ellas no obedece a ningún tipo de criterio "objetivo y absoluto", a su contraste con un dogma ético, sino a lo que nos aparece como más razonable después de argumentar). Aún más, el diferencialismo como principio de política jurídica, esto es, la preservación a toda costa de las exigencias propias de cada identidad cultural, su reconocimiento como bienes jurídicos defendibles (sólo en el ámbito interno), llevaría a la destrucción del mínimo que cualquier Derecho trata de asegurar. Por mucho que debamos respetar, comprender y juzgar desde los propios universos simbólicos, eso no nos obliga a aceptar como derecho cualquier demanda, y menos aún aquellas que carecen de argumentos para justificar semejante pretensión, como es el caso de la práctica de torturas, sacrificios humanos, o de todas aquellas que suponen, por ejemplo, la consideración de la mujer o de los niños como no-persona (como, por ejemplo, la negación de la igualdad en el acceso a la educación). Por otra parte, tampoco creo que nos veamos obligados a aceptar como universal (en el sentido de justificado racionalmente como el único preferible y, por lo tanto, digno de la protección que llamamos derechos) por ejemplo, un modelo concreto de institucionalización de las relaciones de pareja (heterosexual y monogámica) o de la familia (monogámica, heterosexual), étc. Hay que distinguir entre pretensiones que resultan razonablemente dignas de la protección y garantía que comporta su reconocimiento como derechos, y las que no se hacen acreedoras a ese instrumento, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen.

Es ahora cuando podemos comprender mejor el alcance del desafío que supone la multiculturalidad (que no puede reducirse a simple modalidad del pluralismo) para las sociedades democráticas. En mi opinión, un planteamiento correcto de ese desafío exige evitar algunos errores conceptuales. En primer lugar, evitar la confusión entre sociedad multicultural y políticas de gestión de la multiculturalidad. En segundo término, subrayar las diferencias entre las diversas propuestas de gestión de la sociedad multicultural. Esto lleva a distinguir entre los conflictos típicos del pluralismo y los propios del multiculturalismo y a discutir la respuesta liberal -que insiste en la idea de tolerancia y de libertades individuales como claves- sobre todo a la hora de formular respuestas en el orden jurídico y político.

La mayor parte de las estrategias políticas y jurídicas diseñadas para hacer frente a la sociedad multicultural afrontan la realidad multicultural enfatizando únicamente su carácter de riesgo para la democracia. Se trata de propuestas políticas y jurídicas que se basan en el argumento de la imposibilidad de mantener cierto grado de estabilidad y homogeneidad, mínimo imprescindible de las democracias, si no se reducen los conflictos derivados de la multiculturalidad o, más claramente aún, apuestan por la incompatibilidad de determinados modelos culturales respecto a las exigencias de la democracia.

[5] Berlin, 1992. Es una diferencia que se encuentra, entre otros, en el conocido trabajo de Jaspers, a propósito de la tolerancia. En el fondo, es el argumento que sirve decisivamente contra el relativismo: si éste es coherente (relativismo "absoluto"), no puede reconocer el principio de tolerancia como principio universal. En el mismo sentido, a propósito de los conflictos derivados de la multiculturalidad, Alvarez Dorronsoro, 1993: 124 ss.

Pero las respuestas tradicionales ante el fenómeno de la multiculturalidad que sostienen esta tesis del riesgo para la democracia son las que se orientan a reforzar la homogeneidad en términos de identidad cultural, étnica o demográfica, la vía escogida por las políticas de asimilación impuesta y por las de segregación, propuestas tras las que se encuentra un reduccionismo bien conocido, el que sostiene el carácter imprescindible de la homogeneidad social como requisito para la pervivencia y estabilidad de cualquier grupo social. Asimismo, les subyace (el paradigma es la tesis de Hungtinton) la tesis de la incompatibilidad de convivencia de esos modelos culturales y del inevitable conflicto cultural. Obviamente, el corolario es la superioridad jerárquica del modelo occidental. Todo eso se traduce en medidas sociales, económicas y jurídicas que, a la vista de la incompatibilidad de las diferentes propuestas o identidades culturales (de la inviabilidad misma del multiculturalismo y, *a fortiori*, de la propuesta intercultural), están presididas por el modelo de asimilación impuesta o en todo caso por el de segregación. Me parece indiscutible que esa visión, reproducida aquí esquemáticamente (y, por tanto, también rozando la caricatura), ha comenzado ya a ser admitida y puesta en práctica: basta examinar los "escenarios de conflicto" adoptados por la NATO. Baste pensar también en cómo se analiza el fenómeno de la inmigración (especialmente el de origen africano, vinculado a la identidad musulmana) por parte de los países de la Unión Europea, y en las tímidas respuestas, a su vez, al crecimiento de las demandas de las minorías nacionales, étnicas o religiosas en los países de ese ámbito. Por eso el conflicto se centra en la incompatibilidad del modelo occidental con la cultura propia del fundamentalismo islámico, la más significativa y la más cercana.

Creo que los errores en la gestión de la sociedad multicultural propia de los modelos asimilacionista o segregacionista se apoyan en lo que podríamos denominar el prejuicio liberal. Me refiero a la respuesta liberal, que postula minimizar las dificultades del multiculturalismo sosteniendo que no constituyen ninguna novedad, pues se trataría, sin más, de los conflictos propios del pluralismo frente a los que disponemos de recetas adecuadas; las libertades individuales y el principio de tolerancia.
Como han mostrado Taylor o Walzer, lo que singulariza las demandas propias de los grupos culturales que concurren en la sociedad multicultural es ante todo un problema de reconocimiento, de identidad, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades, lo que significa ante todo la llave de la inclusión. Eso significa sobre todo, y es lo que se descuida casi siempre en el análisis liberal acerca de la multiculturalidad, que se trata en primer lugar de un problema de participación en la riqueza y en el poder. Esa multiplicación se traduce, inevitablemente, en un incremento del conflicto social, pero un tipo específico de conflicto, como trataré de mostrar.

Además el plantamiento liberal yerra en su análisis de la sociedad multicultural al incurrir en dos reducciones relacionadas con el vínculo entre cultura y derechos. La primera es la reducción que consiste en sostener como únicos titulares de derechos a los individuos, ignorando la posibilidad de que también los grupos (los colectivos) puedan serlo, siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual (lo que podríamos caracterizar, con Raz y Kymlicka como el respeto del grupo a la claúsula de libre elección, *free choice*, de la que es titular todo miembro del grupo). La verdad es que uno de los déficits de la teoría liberal-democrática es el no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de esos grupos o colectivos). La segunda, también muy conocida, consiste en una modalidad de la tradicional diferenciación entre los derechos de primera generación y los derechos económicos, sociales y culturales. En efecto, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales) aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas, cuando, por el contrario, no hace falta leer a Rawls, Dworkin o Kymlicka para reconocer que la cultura es un bien primario, y una condición para el ejercicio de la autonomía individual. Finalmente, los límites del planteamiento liberal se ponen de

manifiesto en su miopía al proponer el recurso a la tolerancia para resolver estos conflictos, cuando, como he intentado mostrar en otros trabajos, la lógica de la tolerancia es previa a la de los derechos, y en una sociedad en la que éstos se encuentran reconocidos y garantizados, reclamar tolerancia es retroceder en la garantía efectiva de las conductas que deben ser protegidas con los instrumentos propios del lenguaje de los derechos fundamentales.

La tesis que sostengo es que esos conflictos nacidos de la multiculturalidad son sobre todo, cada vez más, conflictos de identidades (que se presentan como no negociables) y de reconocimiento, y por ello conflictos de inclusión. La consecuencia es que el planteamiento y las instituciones liberales no son un medio suficiente para gestionarlos. La respuesta a esos conflictos se encontraría más bien en la revisión de la noción de ciudadanía o pertenencia al grupo (cuya percepción por los agentes sociales cambia también como consecuencia del multiculturalismo), la existencia y el alcance del vínculo socio-político, que ahora ya no puede ser definido o, mejor, resuelto, con el expediente de la nacionalidad. Hoy, el incremento de la exclusión genera la búsqueda de otros elementos de inclusión, arraigo y pertenencia, y por eso la multiplicación de la diversidad identitaria que están en la raíz, como han señalado Hirschmann, Pizzorno o Naïr, de la multiplicación de los conflictos no compatibles que amenazan la cohesión social. En mi opinión, es así como hay que ver hoy los problemas del multiculturalismo, y no -al menos no exclusivamente- en los términos de conflictos de bien, de los propios del politeísmo de valores presentado por Weber como horizonte de la Modernidad.

El punto de partida es que la diferencia entre los conflictos propios del pluralismo y los específicos del multiculturalismo es que si bien ambos presuponen la idea de conflicto potencial entre los diferentes agentes sociales concurrentes, el primero se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en el multiculturalismo el enfrentamiento se produce entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio. En la perspectiva pluralista el conflicto es entendido como positivo, enriquecedor, condición misma del juego democrático. Por el contrario, desde la visión multiculturalista al uso el conflicto es percibido en términos negativos, como potencialmente destructor, como amenaza.

Como he señalado en alguna ocasión, me parece util a este respecto el análisis de Gianni que, de acuerdo con Pizzorno y Hirschmann, propone la distinción entre identidades negociables y no negociables: son negociables las que se fundan a partir de intereses particulares, es decir, identidades parciales, que se pueden negociar en función de la transformación del contexto en el que aparecen, por una decisión de voluntad. Las no negociables remiten a referentes de identidad como la raza, la etnia, el sexo y en algunos casos la religión o la clase social, que no surgen tanto de una elección cuanto de una imputación, de una inserción social (no son elegidas). De ahí su dimensión simbólica; son formuladas como totales, exclusivas, rígidas.

Hablar en estos términos no significa, y esto es importante, que acepte que haya identidades "naturales", "esenciales", que el individuo se defina exclusivamente en términos de pertenencia, y no en los de ser y actuar. Se trata más bien de mostrar por qué se presentan (es decir, cuál es la razón) como no negociables esas identidades. Por supuesto que la construcción de la identidad -de la cultura- es un proceso de interacción caracterizado por el dinamismo, por la transformación, por la polimorfía de las identidades constituidas. Entre identidades negociables y no negociables en realidad, más que contraposición, hay un continuum. Así, la construcción del Estado moderno como Estado-nación es el resultado de dos grandes principios de orden que se configuran como identidades no negociables, la comunidad nacional y la comunidad de fe, dos concepciones

fundamentalistas irreconciliables con cualquier identidad que amenace su hegemonía, su proyecto de homogeneización social, y la historia contemporánea es la transformación de esas identidades no negociables en negociables. En resumen, una identidad puede ser vivida como no negociable *hic et nunc*, en relación con un contexto, un momento histórico, la conciencia de un grupo y revelarse luego como negociable, y viceversa: un interés compartido puede convertirse en un principio de identidad. En todo caso, lo que trato de concluir, con el análisis de Gianni, es que el pluralismo se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en la situación de multiculturalismo se trata del enfrentamiento entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio.

La conclusión más evidente es que la inexistencia en Europa -más aún que en los respectivos Estados nacionales- de un sustrato de identidad prepolítico (cultural, económico, social) de carácter homogéneo altera radicalmente la definición del vínculo político que se puede predicar de las democracias multiculturales. Esta constatación ha llevado al debate sobre las identidades post-nacionales, tal y como ejemplifica la obra de Habermas[6]. En ese debate, las alternativas más usuales apuntan hacia el modelo de ciudadanía republicana, corregida en su sentido inclusivo por las exigencias de la ciudadanía cosmopolita[7].

No pretendo resolver ahora esta ardua cuestión, sino sólo llamar la atención sobre un sofisma que se desliza no pocas veces bajo el manto del cosmopolitismo, en la medida en que se ha querido presentar a la Unión Europea como marco idóneo para emprender el proceso del cosmopolitismo y, en ese sentido, la solución cosmopolita como la más adecuada para la unión política europea, para su modelo de ciudadanía.

En efecto, creo que una buena parte de los *soi-dissants* europeístas, internacionalistas, y cosmopolitas en sus esfuerzos de descalificar ese tipo de razón ideosincrática que sería el nacionalismo, ocultan las más de las veces a su vez otro tipo de nacionalismo, no menos sujeto a los tres defectos que aquellos le critican: belicoso, burgués, localista, que son los tres estigmas con los que se suele identificar a los nacionalismos emergentes y minoritarios.

Es verdad que en buena medida el europeísmo de muchos no es sino una astucia propiamente nacionalista, es decir, la oportunidad de imponer el propio Estado frente al nacionalismo demonizado (Francia vs. Alemania sería el paradigma inicial; ahora se trataría de oponer el europeísmo francoalemán al aislacionismo británico). Únicamente los ingleses no lo disimularían. Es verdad que el internacionalista que critica el interés burgués tras los proyectos nacionales, que denuncia la manipulación burguesa de buena parte de los proyectos pretendidamente nacionalistas resulta no menos burgués en su defensa de las aventuras coloniales, aunque me parece que eso no alcanzaría al internacionalismo contemporáneo sino al del XIX y primera mitad del XX. Es verdad, por fin, que el cosmopolitismo de otros es en no pocos casos no ya un cosmopolitismo vacuo, sino un monopolio nacional que identifica la cultura, lo universal, con la producida por uno o cuatro grupos etnoculturales occidentales y que propicia el colonialismo, también el cultural, para el que hay pase para el nacionalista siempre que se encierre en el coto inofensivo del

[6] A partir de Habermas 1989. Véase sobre todo la reflexión de Habermas 1998, a propósito de los límites de la democracia inclusiva en sociedades multiculturales, caracterizadas por la agudización de lo que con Taylor y Honneth (con Hegel, al fin y al cabo) denomina luchas por el reconocimiento.

[7] La opción por el cosmopolitismo -o por sus peldaños, como escribe Muguerza (1996)-, es una respuesta que pretende avanzar en la vía inalcanzable, por utópica, de las propuestas de ciudadanía universalista (la más coherente con la lógica de una ciudadanía de inclusión, atenta a las exigencias de polifonía individual por utilizar la expresión de Hirschmann). A ese respecto, Thiebaut 1996.

floklore o del dialecto. En eso la coincidencia con Pla es menor: Pla quiere ser al tiempo ampurdanés y cosmopolita (no universalista ni europeo siquiera). Creo que no pocas veces, detrás del cosmopolita se esconde un *cosmopaleto*, por utilizar el parónimo que ha divulgado J.Muguerza. Creo que el único universalismo aceptable es el que sigue la *ratio* de universalización de los derechos humanos y del reconocimiento de la condición de sujeto de todo ser humano sin más aditamentos, aunque eso no quiere decir que sea defendible el modelo robinsoniano de exención de supuestos que hoy nos predican los liberales. Y aún así, ese universalismo ha de hacer frente a críticas, como las que provienen del incremento y de los cambios cualitativos del fenómeno del multiculturalismo. Creo también que la idea a desarrollar es el modelo de cosmopolitismo plurinacional, por complejización, en el sentido que Muguerza atribuye a Kant, aunque no creo que sea tan clara esa visión en Kant, que no es desde luego la del cosmopolitismo multicultural de McCarthy o Walzer, o incluso Kymlicka, coherentes a su vez con el individualismo polifónico de A.Hirschmann[8], Ese modelo, que tiene en cuenta las diferencias entre cultura y civilización, es un buen terreno para matizar el debate acerca de la tensión universalismo-multiculturalismo y para insistir en la importancia de lo que se ha dado en llamar "peldaños del cosmopolitismo".
Y por todo ello, creo que no es menos cierto que el nacionalismo, que tiene la fuerza y buena parte de la razón desde el punto de vista cultural y, en ciertos aspectos, desde el punto de vista moral, en cambio, como proyecto político -en su vertiente de identificación nación/Estado, nación/ciudadanía-, es un mensaje anacrónico, insuficiente y que plantea más dificultades que soluciones para el proyecto inaplazable de una democracia multicultural.

[8] Por más que, en coherencia con lo enunciado en el artículo segundo definitivo de la *Paz perpetua* -el *ius gentium* ha de basarse en la federación de Estados libres y no en un Estado supranacional, en el *Völkerbund* y no en el *Völkerstaat* -, en el suplemento primero de *La Paz Perpetua* se sostenga que la idea de *ius gentium* presupone la de diversidad nacional, en el sentido de respetarla, lo que acercaría a Kant a las tesis del Romanticismo, a Herder, más que a las de la Ilustración (en todo caso, y pese a Kedourie, Kant no es Fichte y no hipostasiza la idea de nación).

RICARD ZAPATA-BARRERO

Diversidad y política pública

El paradigma tradición/modernidad, que dominó la sociedad del pasado siglo, ha dado paso, en los comienzos del siglo XXI, al paradigma homogeneidad/ diversidad, que sirve como marco de referencia explicativo para la mayoría de los conflictos que se producen en nuestros días. En una sociedad multicultural y diversa como la actual, las políticas públicas no deben ser unidimensionales, sino tener en cuenta que los bienes que distribuyen (salud, educación, seguridad, cultura, etc.) tienen como receptor a un público cada vez más heterogéneo. A partir de esta premisa, las políticas públicas deben orientarse a lograr la coexistencia de diferentes culturas y tradiciones en una esfera pública inicialmente ocupada por una cultura dominante, y ser capaces de gestionar la diversidad, que se ha convertido en sí misma en una forma de cultura.

Ricard Zapata-Barrero pertenece al departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universitat Pompeu Fabra

Hoy día, uno de los principales retos de las políticas públicas es repensar su forma de definir sus objetivos en términos de gestión de la diversidad. Veamos algunos argumentos que ayudan a conformar la orientación que está tomando este nuevo paradigma de políticas públicas.[1]

Argumento 1: Políticas públicas como políticas de identidad: redistribución y reconocimiento

Uno de los principales problemas de las políticas públicas es querer mantenerse en una lógica de actuar del siglo XX, donde los conflictos se definían únicamente bajo la categoría social y económica.

Hoy día, para definir las políticas públicas, tanto los criterios de redistribución como los criterios de reconocimiento deben vincularse.[2] La mayoría de

[1] En este texto recojo algunas premisas y argumentos, readaptándolos, que aparecerán en R. Zapata-Barrero, *Fundamentos de los discursos políticos sobre la inmigración*, cap. 3, Trotta, Madrid, 2009.

[2] N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003.

los nuevos conflictos que deben ser objeto de políticas públicas se sitúan entre dos extremos: situaciones puras de desigualdad socioeconómica y situaciones puras de desventaja por razones de identidad cultural. La separación entre políticas sociales y políticas de identidad es una falsa premisa. En la práctica, se confunden. Hoy en día los que trabajan las políticas saben que al mismo tiempo que se propone un Plan de acción que salga de cualquier administración, también deben gestionarse temas relacionados con la diversidad cultural/religiosa/lingüística. Querer resolver problemas de desigualdad social y económica sin ver que estamos ante un proceso de pauperización lento de determinadas expresiones culturales y religiosas, puede consolidar la diferenciación de la sociedad por razones de nacimiento, rasgos físicos y pertenencia cultural. La innovación administrativa y política tiene hoy un claro vínculo con las nuevas dinámicas de diversidad existentes.

En una sociedad multicultural y diversa como la actual, las políticas públicas no deben ser unidimensionales, sino tener en cuenta que los bienes que distribuyen (salud, educación, seguridad, cultura, etc.) tienen como receptor a un público cada vez más heterogéneo

Esto no es un tema pasajero, sino que es un cambio cualitativo importante. Si bien la política de la segunda mitad del siglo XX fue básicamente una política social, la política del siglo XXI es una política de gestión de varias identidades. Hacer política social hoy requiere que los que toman las decisiones políticas y los profesionales estén formados en la diversidad cultural y tengan una "mente multicultural".[3]

Argumento 2: De la homogeneidad a la diversidad

Las políticas públicas deben, entonces, pasar de la homogeneidad a la diversidad. Esta homogeneidad es similar al argumento de la unidimensionalidad de H. Marcuse,[4] donde la persona pierde toda capacidad crítica y queda absorbida por los marcos de referencia de la sociedad de la que vive. La homogeneidad es la unidimensionalidad aplicada a la cultura. Las políticas públicas no deben ser unidimensionales, sino que deben contemplar que los mismos bienes que distribuyen (como por ejemplo la salud, la educación, la seguridad, la cultura, etc.) tienen que atender a un público cada vez más diverso y, por lo tanto, a una diversidad de interpretaciones de los mismos bienes.[5]

[3] R. Zapata-Barrero, *Multiculturalidad e inmigración*, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 241-244.

[4] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969.

[5] Esta relación entre bienes distribuibles y diversidad está en R. Zapata-Barrero, *El turno de los inmigrantes: esferas de justicia y políticas de acomodación*, Imserso, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 2002.

El siglo XX se ha movido con un sistema de categorías que ha comparado el presente con el pasado, especialmente el pasado medieval frente a la modernidad. Su argumentación política se ha construido dentro de los parámetros del debate entre tradición (predemocrática, preindustrial, premoderna, precapitalista, preliberal) y modernidad, paradigma dentro del cual se han producido la mayoría de las distinciones analíticas de finales del siglo XIX, como, entre otras, las de comunidad/sociedad (*Gemeinschaft*/*Gesellschaft*) (Tönnies), mecánico/orgánico (Durkheim), tradicional/racional (Weber), ciudad/metrópoli (Simmel). Delante del periodo de transformación que presenciaban, estos autores se interrogaron sobre cuál podía ser el paradigma que permitiera dar sentido al cambio y ayudar a interpretarlo.

Si nos planteamos la misma pregunta hoy, constatamos que estamos en una situación similar a la que se produjo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Hoy en día, la categoría de cultura y de identidad es significativa; ayuda a conformar el nuevo paradigma que nos trae de un pasado monocultural a un futuro de diversidad. Esto significa que si bien en los siglos XIX y XX este paradigma tradición/modernidad era la base explicativa de la mayoría de los conflictos y tenía una lectura en términos de conservadores-tradicionalistas/modernos-progresistas, hoy la mayoría de los conflictos tienen como marco de referencia explicativo el paradigma homogeneidad/diversidad.

Este es el eje sobre el cual se producen la mayoría de los argumentos que caracterizan nuestro tiempo histórico. Este nuevo paradigma dominante da sentido a la mayoría de los conflictos y actúa como principal marco de referencia explicativo. El pasado (monocultural, monodimensional, unilateral) se concibe como “tierra firme”, en comparación con el futuro (diversidad) incierto. Nadie duda de que la tradición y el pasado sean prediversidad.

Como orientaciones básicas, debemos ser conscientes de que formamos parte de un proceso de cambio, un cambio de paradigma que es el paso de la visión monocultural de la sociedad a la visión de la sociedad diversa. Y cada vez más las sociedades son multiculturales. Desde este punto de vista estamos pasando de una sociedad monocultural, donde la diversidad no forma parte del elemento cultural, a una sociedad donde la diversidad forma parte de la sociedad y se convierte en una cultura. Éste es el elemento clave en este proceso de cambio. Así, estamos en un proceso de construcción de este nuevo contexto donde el elemento de cohesión es importante. Debemos buscar, por lo tanto, el elemento de cohesión dentro de la diversidad, y sobre todo no correr el peligro de vincular inestabilidad o desunión con diversidad, como se hace a veces desde las esferas políticas. En este sentido, tenemos que invertir el marco de referencia valorativo (positivo/negativo) y ético (bueno/malo) como marcos de referencia en el tema de la diversidad puesto que ésta es vista como mala o como un aspecto negativo a evitar. Este proceso de inversión que haga que la diversidad sea vista como positiva es fundamental y es lo que debemos hacer.

Argumento 3: Del pluralismo de valores al pluralismo cultural y el principio de la diferencia cultural

En este siglo XXI hemos pasado de la cuestión del pluralismo (a secas) a la cuestión del pluralismo cultural. Esto significa que, si bien la cuestión del pluralismo fue el gran tema a resolver del siglo XX desde el punto de vista de la democracia (resolver el conflicto entendido *weberianamente* como de los "Dioses del Olimpo", esto es, la noción de conflicto entre diferentes concepciones del mundo pero con una misma base cultural compartida), hoy en día, la política y la sociedad deben cada vez más gestionar tipos de conflictos que están relacionados con el pluralismo cultural. Este tipo de diversidad es un pluralismo de marcos de referencia, de tradiciones y culturas diferentes. Por lo tanto, la pregunta de nuestra época ya no es cómo gestionar el pluralismo de valores con principios democráticos, sino cómo gestionar el vínculo entre democracia y pluralismo cultural. En este marco, la diferencia cultural adquiere el estatuto de principio, en tanto que se percibe como el principio orientador de la nueva articulación de la sociedad, construida históricamente sobre la base de que la diferencia y lo no-idéntico son anormales y forman parte de la categoría de "deficiencia social". La cultura adquiere, de este modo, una importancia normativa. El intento de dar una respuesta política al reconocimiento del valor de la diversidad de la identidad cultural es una de las características distintivas de nuestra época.[6]

Hacer política social hoy requiere que los que toman las decisiones políticas y los profesionales estén formados en la diversidad cultural y tengan una "mente multicultural"

En este contexto, ya Javier de Lucas advertía hace más de una década que existen tres tipos de reduccionismos liberales que deben evitarse: la "patologización de la diversidad", la proyección universal de un único modelo de cultura, y la reducción del pluralismo cultural al pluralismo de valores. Este reduccionismo es un recurso que, en última instancia, tiene una explicación en términos de relación de poder.[7] El proceso de cambio que presenciamos es, en este sentido, un movimiento donde "lo diferente" deja de ser la principal categoría perteneciente a la anormalidad e inestabilidad y todos los calificativos negativos que tienen un efecto sobre la cohesión y convivencia social y política.

Si bien el pluralismo de valores de nuestras sociedades liberales democráticas fue uno de los principales marcos de referencia del debate político del siglo XX, en estos inicios del siglo

[6] M. Festenstein, *Negotiating diversity*, Polity Press, Cambridge, 2005.

[7] J. de Lucas, "¿Elogio a Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 1994, pp. 15-39.

XXI, la dimensión cultural del pluralismo constituye uno de los principales ejes del discurso político. Es un hecho que nuestras sociedades se han construido sobre la base de la homogeneidad y lo idéntico en términos culturales, y ubicado incluso en el seno de un Estado-nación.[8] Sólo se ha aceptado el pluralismo cuando procede de la persona, de sus intereses y es fruto de su voluntad, y no el pluralismo cultural, como principio articulador de la sociedad.

En este marco se producen zonas de conflicto multiculturales, esto es, contextos dentro de los cuales surgen conflictos debido a las diferencias culturales. La discusión de los criterios políticos para su gestión forma parte del debate de la multiculturalidad. Estas zonas de conflicto no se producen en la esfera privada, sino en la esfera pública. Por lo tanto, el debate está centrado en la coexistencia de diferentes culturas y tradiciones en una esfera pública inicialmente ocupada por una cultura dominante, la que se expresa a través de la ciudadanía.[9] Estamos abordando el hecho de que en la esfera pública se puedan expresar varias culturas y tradiciones. Por el momento, su entrada es culturalmente coercitiva, puesto que obliga a una uniformidad.

Argumento 4: Proceso de deconstrucción: sentido político, social y ético

Todo esto implica un proceso de deconstrucción previo porque estamos acostumbrados a vivir en un contexto con unos criterios de diversidad concreta, y ahora debemos repensar cómo somos nosotros y cómo se organiza la sociedad. En este proceso de deconstrucción hay tres elementos importantes vinculados al concepto de diversidad: el elemento político, el social y el ético. En un sentido político, tenemos que impedir que la diversidad se transforme en un elemento de poder y que dé lugar a pensar que una determinada cultura tiene más poder que otra. En sentido social, no podemos permitir que la diversidad cultural tenga un sentido social, es decir, que socioeconómicamente exista un vínculo entre cultura y rango social. Por esta razón hace falta gestionar políticamente la diversidad, para llegar a estructurar socialmente la sociedad. En tercer lugar, la diversidad puede generar falta de respeto o desconfianza, como hemos visto. Por estos motivos, hace falta eliminar toda dimensión moral y valorativa de la diversidad. La dimensión moral significa pensar en términos de bueno/malo, y la valorativa en términos de positivo/negativo. De esta manera no podemos decir que una cultura es más buena o positiva que otra; no tenemos ningún poder para decirlo. Todas estas reflexiones nos ayudan a pensar en cómo dar respuesta política a esta realidad de diversidad.

---

8 W. Connolly, "Pluralism, multiculturalism and the nation-state: rethinking the connections", *Journal of political ideologies*, Vol. 1, Nº 1, 1996, pp. 53-73.

9 R. Zapata-Barrero, "Ciudadanía e Inmigración", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 37, Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada, 2003.

Dinámicas de la diversidad, la acomodación como respuesta política y giro epistemológico de la nueva orientación

A partir de los cuatro argumentos que justifican la necesidad de reorientar las políticas públicas en general, el enfoque que proponemos tiene en cuenta la realidad de la diversidad, especialmente lo que denominaremos como dinámicas de la diversidad, y la respuesta política a esta realidad, que recibe el nombre de políticas de acomodación de la diversidad. Veremos, en primer lugar, la realidad de la diversidad y, en segundo lugar, la acomodación como respuesta política. También incluiremos un tercer apartado para subrayar el giro epistemológico que supone esta nueva orientación política.

Dinámicas de la diversidad: una concepción contextual

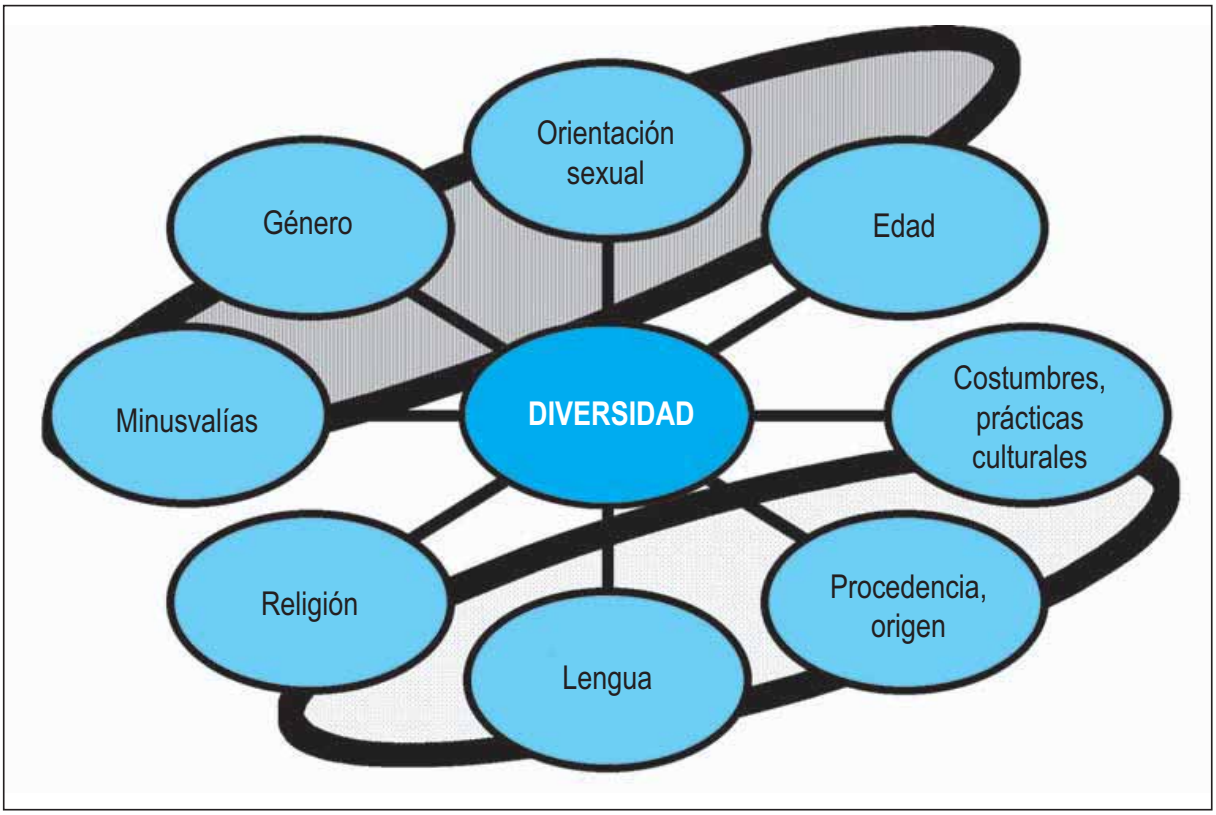
Teniendo en cuenta los cuatro argumentos que justifican la necesidad de reorientar las políticas públicas en general, el enfoque que proponemos parte de la idea de que no es tanto el inmigrante a secas lo que interesa, sino lo que expresa en términos de diferencia y de diversidad. Es decir, no es tanto la gestión de la inmigración, por ejemplo, lo que preocupa, sino el hecho de que los inmigrantes son portadores de otras expresiones de diversidad, como por ejemplo la lengua, la religión, otras costumbres y prácticas culturales, etc. Por lo tanto, con la llegada de inmigrantes, tanto procedentes de la Unión Europea como de fuera, se incrementan las dinámicas de la diversidad, añadiéndose a las ya existentes (como el feminismo, las orientaciones sexuales, la minusvalía y otras formas de expresión de la diversidad).

Suponemos, también, que la diversidad no tiene una forma de expresión universal, sino que se activa o se hace visible según el contexto originario homogéneo donde se ubica y según cómo reacciona este contexto tradicional a las nuevas dinámicas y formas de expresión de la diversidad. En este sentido, la definición de la diversidad depende del contexto. Por ejemplo, el hecho de que un ecuatoriano o un argentino hable castellano no es una dinámica de diversidad en cualquier ciudad de Castilla o de Aragón, pero sí que lo es, y se hace visible, en cualquier ciudad de Cataluña. La dinámica de diversidad se hace visible según el contexto donde se expresa.

En este sentido la determinación de los criterios de la diversidad depende mucho del contexto, aunque hay siempre una repetición de categorías que interesa destacar. Estas categorías son las que hacen visible la diversidad; son las que conectan la diversidad con la diferencia que implica, puesto que son categorías directamente vinculadas con la identidad de la persona, y son las que hacen diferentes a otras personas.

En el gráfico siguiente mostramos las principales categorías a tener en cuenta, separando las que ya existían (con el fondo elíptico rallado) de las nuevas expresiones de diversidad (con el fondo elíptico punteado).

Gráfico 1: Categorías principales de la diversidad



Fuente: elaboración propia

Las que forman parte de nuestra tradición de la diversidad son el género, la orientación sexual, la edad y las minusvalías. No incorporamos aquí otras dimensiones que marcan la diferencia, pero que tienen un origen social, como podrían ser las diferencias debidas a la educación, las diferencias socioeconómicas, etc. Las nuevas expresiones de la diversidad, especialmente incrementadas en número y variedad debido a la llegada de inmigrantes, tanto procedentes de dentro como de fuera de la Unión Europea, son básicamente las relacionadas con la religión, la lengua, el origen y la procedencia y, por último, las costumbres y prácticas culturales.

Estas nuevas formas de expresión de la diversidad se añaden a las ya existentes, y entre todas forman parte del nuevo contexto de sociedad diversa. En este marco, la acomodación de la diversidad tiene ahora sus referentes empíricos. La pluridimensionalidad de la interacción significa cómo interactúan estas categorías entre ellas, y dentro de ellas también, puesto que suponemos que no hay una lengua, por ejemplo, sino varias lenguas.

Una característica distintiva de estas nuevas categorías de diversidad frente a las tradicionales es que tienen una dimensionalidad más plural internamente. Por ejemplo, el género supone temas relacionados con el feminismo (mujer) ante la estructura o visión machista de la sociedad. Pero la lengua como categoría no tiene un carácter binomio, sino mucho más pluridimensional. De aquí que estas nuevas categorías de la diversidad sean más complejas de gestionar, porque dan lugar a dos realidades: la realidad interna a la misma categoría de diversidad (internamente puede significar diversidad de religiones, diversidad de lenguas, diversidad de procedencias, diversidad de costumbres y culturas) pero también la interacción entre ellas (¿cómo interaccionan la diversidad religiosa con la diversidad lingüística, la religión con el género?). De esta manera, podemos establecer muchas interacciones duales o múltiples. Esto da lugar a una complejidad que las políticas de acomodación deben tener en cuenta en el momento de fomentar interacciones y construir contextos de diversidad, y también implica que la diversidad tiene un componente epistemológico que las políticas de acomodación deben tener en consideración.

La pregunta de nuestra época ya no es cómo gestionar el pluralismo de valores con principios democráticos, sino cómo gestionar el vínculo entre democracia y pluralismo cultural

La acomodación de la diversidad

El concepto de acomodación ya ha sido objeto de definición en otros estudios.[10] Lo que nos interesa ahora es recuperar algunos rasgos de su definición y añadir otros, de acuerdo con el enfoque de política cultural que queramos incorporar.

De entrada, una política de acomodación aspira a gestionar no tanto un hecho, como un contexto; el contexto que resulta de una sociedad diversa. Designa tanto el proceso como el resultado de una política destinada a gestionar la diversidad. Esta política no tiene un objetivo estático ni monolítico, sino que se centra en una interacción: la interacción entre dos o más dinámicas de la diversidad. Es la gestión de esta interacción la que proporciona a esta política su carácter distintivo como política pública. Esta interacción es lo que se denomina "zona de contacto", y parte de la constatación de que, muchas veces, especialmente en los inicios de cambio hacia un incremento de la diversidad, estas zonas de contacto son también "zonas de conflicto". En este sentido, la política de acomodación busca gestionar las zonas de contacto y las zonas de conflicto. El objetivo último es conseguir la cohesión y la confianza entre todas las dinámicas de diversidad, y hacerlo de tal manera que en el con-

[10] R. Zapata-Barrero, op., cit., 2002 y 2004.

tacto se produzca una circunstancia en que todas las partes vean que su relación implica más ventajas que inconvenientes.

Como centrada en la interacción, la acomodación significa pluridireccionalidad, sin que haya una relación de poder entre las partes que implique unidireccionalidad en la interacción. Se trata de gestionar la pluralidad de interacciones que se producen en un contexto de diversidad con el objetivo social de la cohesión, pero también con el objetivo político de contribuir a la creación de un contexto común compartido y de una cultura pública común. No es posible que tras la aplicación de una política de acomodación una de las partes no varíe. Esto significaría integración o asimilación. La acomodación aspira a gestionar el producto que resulta de la interacción y, por lo tanto, implica, al menos para que sea legítimamente aceptada, que todas las partes acepten variar algunos aspectos de sus prácticas culturales iniciales, previas a la interacción.

Por esta razón, es necesario apuntar al menos las precondiciones para que la acomodación sea posible. En primer lugar, que todas las partes que expresan la diversidad reconozcan mutuamente su existencia. Si una expresión de la diversidad no quiere reconocer las otras, esta negación dificulta la acomodación. Todas las partes deben reconocer la circunstancia de diversidad en la cual se encuentran, así como que el contexto es de diversidad. En segundo lugar, y muy vinculado con lo anterior, todas las expresiones de la diversidad deben tener respeto por el pluralismo y, por lo tanto, por aceptar la diferencia, e incluso las diferentes formas de expresión cultural de un mismo hecho. La acomodación no es posible si una cultura no acepta que debe convivir con otras culturas diferentes y que puede provocar conflictos de interpretaciones circunstanciales. La acomodación implica, pues, una política de reconocimiento y aceptación de la diferencia cultural, asumiendo que estamos en un proceso de transformación donde todas las partes implicadas en la diversidad aceptan mutuamente contribuir en la construcción de un proyecto de política cultural compartido.

En este marco teórico también interesa subrayar que la acomodación de la diversidad no significa destruir aquello que siempre ha existido (la tradición), sino construir entre todas las expresiones de la diversidad una nueva tradición, la tradición de la diversidad. En este proceso hay una doble dirección que debe tomar el sistema de argumentación; es decir, interesa tanto la pregunta sobre cómo la ciudadanía se acomoda a la oferta de diversidad cultural, como la pregunta de cómo las diferentes expresiones de diversidad se acomodan a la oferta cultural ya existente dentro de las estructuras institucionales.

El giro epistemológico provocado por la diversidad

La diversidad implica también un reconocimiento de la diversidad de interpretaciones. Es decir, y reconduciendo el argumento, que un contexto de diversidad implica que no hay una

única interpretación del mundo, de los hechos, de los conflictos. Se parte de la premisa de que la realidad en sí no existe, sino sus interpretaciones. Hasta el punto de que se conciben los conflictos (debidos a la interacción entre diferentes formas de expresiones de la diversidad) y las zonas de contacto (que se transforman en zonas de conflicto, como comentábamos antes) como consecuencias de las diferentes interpretaciones que puede suscitar una relación.

Esta premisa supone un giro epistemológico importante puesto que se parte de la circunstancia de que no existe una única forma de interpretar la historia, o bien el contenido de un museo, por ejemplo, o cualquier otra expresión cultural, sino que muchas dependen, a veces, de las diferentes formas de expresión de la diversidad. Esta última quiere expresar que cada dinámica interpreta los hechos de forma diferente. En este sentido, pensando por ejemplo en la oferta de museos y bibliotecas, ésta debe poder permitir la diversidad de interpretaciones, y no solamente una, puesto que no hay sólo una manera de ver las cosas. Este componente epistemológico recibe cada vez más importancia en el enfoque de las dinámicas de la diversidad.

Esta diversidad de interpretaciones de un mismo hecho o circunstancia forma también parte de la política de acomodación, que tiene como objetivo asegurar que las diferentes interpretaciones puedan respetarse.

El giro epistemológico supone también que toda persona es capaz de comprender que su interpretación no es única y que puede haber otras interpretaciones igualmente respetables. Este giro implica, además, un cambio de mentalidad y de ética, en tanto que las personas tendrán un comportamiento más orientado por la empatía, o capacidad de entender las circunstancias y los puntos de vista de los otros, y una forma diferente de relacionarse, especialmente con los que expresan diferencias respecto a uno mismo. Siguiendo el argumento de A. Gouldner, "cuando una persona puede moverse entre dos o más líneas de pensamiento, pueden surgir nuevas interpretaciones".[11]

Antropología de las políticas públicas en contextos de diversidad

Uno de los hechos más característicos que resultan de la reflexión de las políticas públicas en contextos de dinámicas de diversidad, y que se fija como objetivo básico la necesidad de su acomodación con tal de crear un nuevo contexto donde todas las expresiones de la diver-

[11] A. Gouldner, citado por Ph. Legrain, *Inmigrantes*, Intermón Oxfam (Col. Libros de Encuentro), 2008, p. 133.

sidad se sientan "igualmente cómodas", es que defiende una determinada antropología. De hecho, como enseguida insistiremos, esta antropología de las políticas públicas se hace mucho más visible cuando lo que se debe gestionar ya no son contextos de homogeneidad, sino de diversidad.

Las reflexiones que hemos sido haciendo desde el principio implican un cierto vínculo entre cultura y persona. Ahora es el momento de establecer este vínculo para entender el sentido que tienen los conceptos nuevos y las nuevas definiciones de viejos conceptos relacionados con la definición de una política pública cultural.

La premisa básica es que no podemos pensar una persona sin cultura, puesto que la definición misma de la persona está en un contexto cultural y no permite separar ambos conceptos. Esta premisa es la que caracteriza la nueva orientación de las políticas públicas, mucho más arraigadas a una determinada antropología social. Por lo tanto, si las políticas públicas asumen que la cultura forma parte de la naturaleza humana, asumirán igualmente que toda persona, inevitablemente, está atada a una cultura. Es a través de sus diferentes expresiones culturales como las personas se diferencian unas de las otras. Asegurar esta capacidad de la persona, como agente creativo, productor y promotor de cultura, es uno de los principales objetivos antropológicos de las políticas públicas que buscan acomodar la diversidad.

Esta idea parte de una tesis social aplicada a la cultura donde se presentan dos enfoques: un enfoque universalista, que dice que la cultura es voluntaria, es decir, que la persona puede optar por una cultura u otra puesto que tiene un carácter voluntario; y un enfoque más contextualista, que defiende una concepción atributiva de la cultura, es decir, afirma que si bien la cultura tiene un carácter voluntario, no se puede partir de una situación de no-cultura. Adquirir una cultura de forma voluntaria a partir de la nada es imposible. De ahí que adquirir una cultura supone antes un proceso de deconstrucción de la cultura que la persona tenía previamente.

En función de qué enfoque elijamos, pensaremos un tipo u otro de política. Si defendemos que la persona puede pensarse fuera de una cultura podremos pensar en una política muy homogénea, sin considerar como valor la misma diferencia que se expresa dentro de la diversidad de expresiones culturales. Si, en cambio, aceptamos que la persona es en sí misma productora de cultura y, por lo tanto, no podemos separarla de la cultura, las políticas que implementamos deberán tener en cuenta esta capacidad personal y el hecho de que toda persona forma parte de una cultura. Desde este punto de vista, no podemos separar la persona de su cultura. Sí que puede suceder que la persona pase de una cultura a otra, pero no puede empezar sin cultura. Esto es importante porque desde el punto de vista de las dinámicas de la diversidad significa que toda persona que ha vivido en un entorno de

homogeneidad cultural debe empezar por un proceso de deconstrucción para construir un nuevo entorno donde la diversidad sea la norma.

Este es un aspecto fundamental para entender el carácter antropológico que adoptan de una forma más visible las políticas públicas. Esta dimensión antropológica es, de hecho, la que era prácticamente inexistente cuando se gestionaba la cultura en contextos de homogeneidad. El problema de muchos de los conflictos no se encuentra en la adquisición de una nueva cultura sino en la aceptación de que hace falta un proceso de deconstrucción de todas las dinámicas de la diversidad para poder convivir en un entorno donde se reconoce que ninguna expresión de la diversidad está sola, y donde la diversidad adquiere ella misma el estatuto de cultura.

MÁRIAM MARTÍNEZ RAMÍREZ

Frágiles identidades e injusticias sociales: Política de la diferencia en democracias complejas

Dice Pierre Bourdieu que el inmigrante no tiene la condición ni de ciudadano ni de extranjero; ni se sitúa completamente al lado del yo, ni del otro. Por el contrario "el inmigrante es el "bastardo" que ocupa la frontera entre el ser y el no ser social."[1]

¿Cómo deberían abordarse y plantearse las estrategias de inclusión de inmigrantes en democracias liberales occidentales donde existen injusticias estructurales que colocan al inmigrante en esa encrucijada? ¿Qué relación ha de tener pues, el reconocimiento de la diferencia con el principio de igualdad que vertebra la fundamentación de estos sistemas democráticos? ¿Cómo debería afectar la política de la diferencia a cuestiones de integración de inmigrantes que conciernen a la mujer como grupo social? Éstas son algunas de las preguntas que guían el ensayo. Para la elaboración del mismo se parte de una convicción; que todas ellas son inseparables de reflexiones que giran en torno a principios de justicia social. En el ensayo por tanto, se da por supuesta que la cuestión de inclusión de inmigrantes es un tema que debe abordarse desde la óptica de principios de justicia social, y así se tratará de argumentar durante el desarrollo del mismo.

Máriam Martínez Ramírez es doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma de Madrid y responsable del área de Democracia y Ciudadanía del CIP-Ecosocial

Diferencia es un término que en los últimos años ha parecido cobrar una relevancia inusitada, hasta el punto de suprimir al de igualdad. Nancy Fraser es una de las autoras contemporáneas que ha acuñado quizás, como ninguna otra pensadora, el fenómeno de la "condición postsocialista" como aquel que refiere a la paradoja de un desplazamiento en la gramática de las reivindicaciones políticas actuales que va de la igualdad, a la diferencia, en menoscabo del primer término. Según la pensadora, esa "condición postsocialista" surgida tras la caída del muro de Berlín, se caracteriza por un descalabro de la izquierda ortodoxa que provoca la sensación de algo así como de "un volar

[1] P. Bourdieu, Préface, en *La double Absence*, A. Sayad, Seuil, 1999, Paris, p. 12.

sin instrucciones"; del "agotamiento de (sus) energías utópicas" hasta el punto tal que la conduce a buscar su ideal emancipatorio en la política de la diferencia, entendida como identidad. De esta manera, dice Fraser, las reivindicaciones por la redistribución (centradas en injusticias definidas como socioeconómicas) y por el reconocimiento (centradas en injusticias definidas como culturales), junto con las luchas que sendas concepciones impulsan, han constituido dos paradigmas de justicia diseñados casi de manera excluyente. La clase social da lugar al grupo cultural, la igualdad deja de ser instrumento de emancipación, y en su lugar se demanda la diferencia; las concepciones de justicia más tradicionales basadas en la distribución equitativa, se desplazan a favor de otras concepciones de justicia que apelan, en primera instancia, al reconocimiento de la diferencia.[2] Como consecuencia, dice Fraser, la diferencia ha pasado a integrarse en el vocabulario político de forma casi indiscriminada, de una manera totalizante y acrítica, hasta el punto que ha terminado por desplazar el compromiso explícito con la política de la redistribución.

¿Son acertadas estas afirmaciones de Fraser? Ciertamente, a partir de finales de los 70 y principios de los 80, comenzaron a emerger un conjunto de teorías y de movimientos sociales que surgieron bajo la fórmula de multiculturalismo. El eje central de esta teoría se articulaba en torno a la relación que el principio legal de igualdad (como igual tratamiento) debía tener con el de la diferencia[3]. El multiculturalismo buscaba promover la diversidad cultural y el respeto por otras concepciones de vida buena o estilos de vida. La mayoría de los debates surgidos de fenómenos migratorios referían entonces a prácticas sobre la idoneidad o no del velo islámico, el derecho de las niñas musulmanas a eludir ciertos ejercicios en asignaturas como la educación física, etc.[4] Es cierto que siguiendo a Fraser, podría decirse que la lógica liberal de acomodación y asimilación de grupos sociales de inmigrantes basaba esos términos del debate público en una noción de diferencia reducida estrictamente a prácticas culturales que el Estado tenía el poder de permitir o de prohibir, sin entrar en conflictos referidos a prácticas de subordinación laboral, discriminación en procesos de toma de decisiones, expresiones de xenofobia, violencia, segregación urbana, racismo, etc.

Esa lógica fue promovida no sólo por académicos, sino también por medios de comunicación, políticos, e incluso ciudadanos. En ese sentido, el proyecto de la diferencia pudo entenderse en conformidad con esos parámetros fijados por Fraser, como una herramienta conceptual indiscriminada referida a la afiliación cultural, en la cual, la religión, la nacionalidad o la étnia ganaron más atención que otro tipo de conflictos referidos a esa otra clase de cuestiones aludidas anteriormente, más centradas en procesos de segregación, estigmatización, o racismo.

---

2 Véase N. Fraser, Introducción, en *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas de la condición "postsocialista"*, Universidad de los Andes, 1997.

3 S. M. Okin, *Is Multiculturalism bad for Women?,* Princeton University Press, 1999.

4 B. Pareck, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, 2000, pp. 264-65.

¿Significa esto que el multiculturalismo, como enfoque teórico, debería rechazarse para abordar estrategias de inclusión de inmigrantes? ¿El rechazo del enfoque multicultural implicaría el rechazo mismo del valor del reconocimiento de la diferencia? Si no es así, ¿qué relación debería tener pues la diferencia con el principio de igualdad en estos contextos?

Para responder a estas preguntas se parte de dos apelaciones minimalistas. La primera de ellas infunde cierta sospecha sobre el enfoque cultural, porque considera que éste tiende a estrechar los márgenes de lo que debería ser un entendimiento más apropiado de conflictos y dinámicas que atienden a estos procesos de inclusión de inmigrantes. La segunda de las premisas es que, pese a ello, la diferencia sigue siendo una herramienta conceptual útil y necesaria para entender y aproximarse a este tipo de cuestiones.

Procesos de inclusión como procesos de justicia

En este ensayo, se considera por tanto, que las cuestiones de integración de inmigrantes deberían abordarse desde la óptica de principios de justicia que apelan a valores de auto-desarrollo y auto-determinación, antes que a principios de libertad de expresión cultural o autonomía individual.[5] Tal y como Iris Young entiende estos dos principios de justicia, auto-desarrollo alude al valor de la igualdad como capacidad (siguiendo a Amartya Sen)[6], y auto-determinación apela a esa capacidad para participar en la determinación de tu propia acción o en las condiciones que determinarán tu propia acción, esto es, determinación como no dominación (siguiendo a Philip Pettit).[7]

La aplicación de estos principios de justicia al debate multicultural sobre el velo, por ejemplo, implicaría que es necesario garantizar y asegurar las condiciones de igualdad de oportunidades en el desarrollo de capacidades para que una muchacha decidiera por sí misma si quiere llevar el velo o no, para que decidiera por sí misma si experimenta esa práctica como opresión o expresión cultural. Conllevaría en segundo lugar, que esa muchacha sería libre de perseguir sus planes de vida en conformidad con la intención propia que guiara sus acciones, y las condiciones de sus acciones.

Es muy probable que autores multiculturalistas como B. Pareck o W. Kymlicka mostraran su conformidad con tales principios. ¿Qué diferencia habría pues en abordar el debate sobre el velo desde el enfoque multicultural, a otro que primara principios de justicia social?

---

5 Sigo la definición de justicia social que Iris Marion Young describe en *Inclusion and Democracy*, como "las condiciones institucionales para promover auto-desarrollo y auto-determinación de los miembros de una sociedad". Véase I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000, p. 31-33.

6 Véase especialmente A. Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.

7 Concretamente en P. Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, 1997.

Uno de los objetivos de este ensayo es el de mostrar, precisamente, que apelando a principios de justicia las cuestiones de integración de inmigrantes se dirimen de una manera sustancialmente diferente, sin desechar el valor de la diferencia.

Considero que esos principios de auto-desarrollo y auto-determinación no suelen aparecer en debates multiculturales, donde los temas de minorías nacionales, étnicas o religiosas parecen ser las únicas cuestiones a tratar, de manera que acaban dejando poco espacio para cuestiones de género, que sin embargo, suelen ser desplazadas por debates generales sobre religión o tolerancia. El marco liberal multicultural en este sentido, tiende a instrumentalizar las cuestiones de género porque no las trata como fines en sí mismas, sino como medios para dirimir otras problemáticas generales relativas a conflictos religiosos o étnicos. Normalmente, dentro ese marco multicultural y de la política del reconocimiento, los debates que atañen a cuestiones de género (paradógicamente la mayoría), son usados, antes que como fines en sí mismos, como medios para probar la eficacia y validez de otras teorías, o de principios liberales de tolerancia. En este sentido, podría argumentarse que también en este ámbito las mujeres son tratadas como objetos del discurso a través de "un cálculo jurídico de derechos liberales"[8] que suele ocultar otras cuestiones estructurales de explotación, marginalización y subordinación que las afecta a ellas como grupo social definido por el género, antes que como miembros de sus comunidades étnicas. En este ensayo sostengo que esas cuestiones deberían ser prioritarias en los debates y estrategias de inclusión de inmigrantes, y que esos temas se abordarían mejor desde principios de justicia social.

Las reivindicaciones culturales, pues, no deberían separarse de esas cuestiones que atañen a injusticias estructurales como la división sexual del trabajo, o la socialización opresiva determinada por roles de género que hace que estas mujeres que llegan a los países receptores sean el "baluarte de liberación" de las mujeres de los países de origen, porque permiten que éstas últimas entren en los mercados laborales cuando así lo desean y salgan de sus hogares cuando entienden que en ellos no desarrollan sus capacidades conforme a sus voluntades. Un enfoque que atiende a cuestiones culturales puede preservar la libertad de culto de estas mujeres; puede reconocer el derecho de estas mujeres a llevar el velo. Sin embargo, no entra a cuestionar esa división sexual del trabajo que les afecta, basada en la creencia generalizada de que las mujeres son más aptas para desempeñar trabajos relativos al cuidado. Esta es una diferencia fundamental que atañe a una injusticia estructural, que atiende a una diferenciación sin que esa atención a la diferencia consista en el reconocimiento de lo diferente visto como esencia.

¿Es posible pues, atender a la diferencia, y al mismo tiempo rechazar un enfoque culturalista para abordar estrategias de inclusión de inmigrantes?

---

[8] Tomo la expresión de S. Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 21. (Existe una versión traducida de este libro con el título de *Las reivindicaciones de la cultura*, en Katz ed., 2006)

Diferencia como relación estructural

Para llevar a cabo un tratamiento adecuado de los procesos de inclusión de inmigrantes he sugerido que sería más conveniente abordarlos desde una lógica que atienda a principios de justicia social, antes que a enfoques culturalistas. Pero también he sugerido que un compromiso explícito con valores y principios de justicia social no implica el rechazo al valor y reconocimiento de la diferencia. Para apoyar este último argumento me baso en el entendimiento relacional de diferencia que Iris Marion Young expone en *Inclusion and Democracy*.[9]

En debates multiculturales, donde los temas de minorías nacionales, étnicas o religiosas parecen ser las únicas cuestiones a tratar, de manera que acaban dejando poco espacio para cuestiones de género, que sin embargo, suelen ser desplazadas por debates generales sobre religión o tolerancia

Una comprensión relacional de la diferencia supone en primer lugar, concebir cultura en sentido habermasiano como *acción comunicativa*, antes que como una entidad coherente de sentido, expresada a través de una lógica sustancialista que cerca sus límites al tiempo que los naturaliza y esencializa. Tomo como ejemplo paradigmático de este entendimiento de cultura, la definición que da por ejemplo, Will Kymlicka de cultura societal, como una "cultura intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio dado, y que comparte una historia y un lenguaje distintivo".[10] La cultura entendida como acción comunicativa, por el contrario, implica que ésta es fluida y relacional, productora de significados cambiantes y de símbolos, de estereotipos y de imágenes que producen y reproducen injusticias estructurales.

La cultura vista como acción comunicativa podría identificar mejor la compresión por ejemplo, de esa división sexual del trabajo que asume que el trabajo del cuidado que atiende a las necesidades corporales, al bienestar emocional y a la atención de los niños y ancianos debería desarrollarse primero por mujeres, si no nativas, inmigrantes. El segundo sentido de cultura se refiere a una diferencia que alude a un grupo étnico, a un sentimiento nacionalista o a una religión. El primero sin embargo, hace más fácil visualizar injusticias estructurales que afectan a grupos sociales de inmigrantes, pero no sólo a ellos.

[9] I.M. Young, op., cit., pp. 92-99.

[10] W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 1989, p. 18.

En este ensayo, se sugiere, por tanto, que el término diferencia debería referirse en estos debates primeramente desde una lógica más relacional estructuralista que sustancialista; desde un entendimiento que atienda a la estructura antes que a la cultura.

De esta manera, se identifican, tres peligros en el hecho de definir cultura en términos culturalistas antes que estructuralistas.

1. El peligro de la normalización

En primer lugar, cultura como entidad nítida y cercada, implica congelar hábitos convencionales en prácticas naturales, y como consecuencia, normalizar comportamientos. El riesgo de normalizar comportamientos y hábitos es que "se construye la experiencia y las capacidades de ciertos grupos sociales como estándares contra los cuales ciertos grupos sociales son juzgados de manera que su experiencia acaba siendo vista como desviada".[11]

Es decir, la identidad mayoritaria del Estado suele favorecer a ciertos grupos sociales, al mismo tiempo que posiciona a otros, especialmente inmigrantes, como el otro desviado. Esa es la lógica de los procesos de normalización que surgen al definir cultura en relación a términos como nación, étnia o religión. Desde el punto de vista de principios de justicia social, no importa si la fuente de su posición subordinada la constituye un conjunto de prácticas, lenguaje o convenciones diferentes. Lo que importa es que estos grupos sociales se sitúan en una posición estructural en la cual encuentran mayores obstáculos para perseguir sus planes de vida y desarrollar capacidades; una posición estructural en la cual estos grupos sociales tienen un número menor de oportunidades para conseguir y desarrollar auto-determinación y auto-desarrollo. En este sentido, la diferencia, como diferenciación estructural, es una fuente y un recurso de justicia social, porque permite identificar relaciones estructurales de subordinación y dominación entre grupos sociales, para visualizar cuestiones de justicia que afectan a individuos.

Al entenderla de forma esencialista, normalmente las cuestiones relativas a la identidad y la diferencia cultural surgen en contextos democráticos en los cuales los reclamos de inclusión se manejan a través de medidas que implican control del inmigrante, del *otro desviado*, bajo un régimen de seguridad que trata de preservar esa identidad nacional que todos los miembros de la comunidad deben compartir.[12]

---

[11] I.M. Young, "Education in the Context of Structural Injustice: A Symposium response", *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, pp. 94-103.

[12] I. M. Young, op., cit., p. 252.

2. El peligro de mantener el estatus quo

En los últimos años, las luchas por el reconocimiento de la diferencia cultural ha movilizado sustancialmente principios liberales a través de la aprobación de derechos especiales, exenciones, y dispensas culturales. Los debates sobre la inmigración en estas democracias se centran mayormente, y a veces, casi por completo, en términos como el compromiso con valores e instituciones democráticas o valores liberales democráticos, y con palabras como violencia, terrorismo e Islam.[13]

> Cultura como entidad nítida y cercada, implica congelar hábitos convencionales en prácticas naturales, y como consecuencia, normalizar comportamientos

El argumento utilizado normalmente es que el compromiso común con esos valores democráticos, no sólo implica a los ciudadanos en el debate público, sino que ayuda a integrar mejor a estas minorías. Por esta razón, la inclusión de estas minorías ocurre a través de procesos de asimilación en los cuáles se les demanda la aceptación de valores hegemónicos nacionales, de reglas y principios nacionales representados por esa mayoría nacional dominante. En esta clase de *ideología*, el compromiso público hacia ese bien común debe estar libre de simbolismo religioso, o de alguna expresión cultural particular.[14]

Cuando se demanda el refrendo de normas y valores democráticos liberales, no se repara en el hecho de que tal vez, ese bien común al que se apela, puede estar sesgado por una moral hegemónica que tiende a posicionar a alguna gente como desviada, inadaptada o abyecta. Aún en el caso de que se reconozcan ciertos derechos especiales, normalmente se pide ese compromiso con el bien común, sin llegar a entrar a juzgar ciertas estructuras sociales que quizás sean las responsables de mantener al inmigrante en un estado de subordinación y opresión.

En este ensayo se considera que abordar estrategias de integración de inmigrantes desde enfoques multiculturales, implica, la mayoría de las veces, mantener la posición su-

[13] J. Tillie y B. Slifper, "Immigrant political integration and ethnic civic communities in Amsterdam », en *Identities, Affiliations, and Allegiances*, S. Benhabib y I. Shapiro (eds.), Cambridge University Press, 2007, p. 206.

[14] D. Miller por ejemplo, habla de la necesidad de "compartir una identidad común nacional para resolver problemas colectivos". Este bien común, continúa, implica la aceptación por parte de la población inmigrante de un conjunto de "estructuras políticas existentes dentro de la comunidad de acogida". Véase D. Miller, *On nationality*, Oxford University Press, 1995, p. 130. Otros autores como A. Tebble o Y. Tamir han manifestado posiciones similares sobre lo que podríamos llamar una "identidad liberal" que busca el refrendo de inmigrantes de esos valores nacionales hegemónicos sin llegar a cuestionarlos. Véase concretamente Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1993, y J. Tebble, "Exclusion for Democracy", en *Political Theory*, Vol. 34, No. 4, 2006, pp. 463-487.

bordinada que éstos ocupan aún en el caso de que se produzca el reconocimiento de ciertos derechos especiales para ellos. Se sugiere que en el contexto de estos debates se utiliza la palabra integración como acomodación de minorías; y esta acomodación de minorías supone, muy a menudo, lidiar con una serie de derechos liberales que se reducen a los términos de libertad de expresión cultural y autonomía de costumbres. No hay pues un cuestionamiento de esas estructuras de desigualdad social que siguen generando y manteniendo a estos grupos sociales en una posición de discriminación, en la que no ostentan ninguna relevancia en relación a procesos de toma de decisiones. La aceptación del *estatus quo* al que nos referimos, entraña y viene acompañada de la simple expansión de derechos políticos.

Mientras integración, acomodación o asimilación supone la simple extensión de derechos de minorías, la palabra inclusión se puede relacionar con procesos democráticos que ahondan en valores de justicia social, y que desafían organizaciones sociales e institucionales donde los inmigrantes deberían tener un papel activo; donde los inmigrantes deberían ser vistos como actores sociales capaces de aportar elementos transformativos a los sistemas democráticos que los acogen.

3. Peligro de reproducir prácticas de opresión

Considero por último, que los enfoques culturales suelen centrarse en diferencias de nacionalidad o etnicidad, y olvidar, con demasiada frecuencia, prácticas de opresión. He señalado anteriormente que por lo general, en estos debates, las cuestiones de justicia se reducen a la mera acomodación de prácticas grupales, donde la principal cuestión a tratar es la de hasta qué punto la esfera pública debería permitir o tolerar la expresión de ciertas prácticas.

Siguiendo la noción de diferencia que Young propone en *Inclusion and Democracy*, se sugiere que es necesario reconocer esa diferencia grupal, pero como una diferencia estructural, antes que cultural; una diferencia estructural detenida en prácticas de opresión sistemática que atienden a cuestiones de igualdad de oportunidades para el desarrollo de capacidades, y para el bienestar de las personas, antes que a esa libertad o autonomía de culto.

Detenerse en estructuras sociales supone indagar en injusticias sociales que conciernen a atributos físicos, a procesos de socialización de capacidades, a procesos de segregación, subordinación y de explotación que concierne a inmigrantes con mayor intensidad por lo general, que a los ciudadanos de los países de acogida. El racismo, por ejemplo, es una práctica habitual que les afecta, y que bajo debates multiculturales suele reconstruirse como problema de identificación étnica o de diferencia cultural. El racismo, sin embargo, como injusticia estructural, determina que ciertas personas, debido a sus atributos corporales,

sean vistas y percibidas socialmente como más aptas para llevar a cabo un trabajo servil[15], o para vivir en lugares segregados –la *banlieue parisienne* por ejemplo-[16].

La opresión racial que afecta a estos grupos, y de la que suelen olvidarse enfoques teóricos detenidos en diferencias culturales, implica existir como miembro de un grupo que es contemplado y encerrado en su cuerpo, visto como un cuerpo feo, un cuerpo que se percibe con aprensión y con rechazo, aunque este rechazo sea inconsciente.[17]

Mientras integración, acomodación o asimilación supone la simple extensión de derechos de minorías, la palabra inclusión se puede relacionar con procesos democráticos que ahondan en valores de justicia social, y que desafían organizaciones sociales e institucionales donde los inmigrantes deberían tener un papel activo

El racismo, pues, produce una estigmatización que afecta al modo en que ciertas personas reaccionan frente a la presencia de otras, no sólo determinadas por ideales de belleza, sino también por cánones generales de comportamiento, socialización, o costumbres morales de respetabilidad social. La justicia aquí no implica el reconocimiento de prácticas culturales, sino el desafío de estos procesos de estigmatización, racialización y normalización, que producen y reproducen prácticas de opresión sistemática que afecta a estos grupos de personas definidas a partir de su condición de inmigrante.

A modo de conclusión

Las reflexiones de este ensayo han tratado de incluir ciertos aspectos, conceptos y significaciones sociales que afectan a grupos de inmigrantes en democracias occidentales donde

15 En *Anatomy of Racial Inequality*, Harvard University Press, 2002, Glen Loury argumenta que los orígenes de la división del trabajo en Estados Unidos, que da lugar a la esclavitud, se explican a partir de la mera estigmatización de lo negro. En gran medida, estas asociaciones insconscientes siguen operando y determinando la división social del trabajo de las modernas sociedades. Ello explica por ejemplo, que determinados trabajos como la vendimia, la construcción etc. sean desempeñados mayoritariamente por inmigrantes de África, Turquía o Sudamérica, y que la población autóctona no quiera realizarlos.

16 Es Young quien apunta, en relación con este argumento, que ese tipo de concentraciones producidas en Francia, deberían pensarse como procesos de segregación racial. La autora señala también, que en algunos estudios sobre marginalización e inmigración en Francia se sugiere que los procesos de segregación racial y exclusión están extremadamente relacionados con procesos de esencialización cultural. I. M. Young, op., cit., p. 202.

17 Una definición del racismo en términos tan "epidérmicos" puede verse en F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva Cork, Grove, 1967: "El negro es feo (…)el pequeño niño blanco corre a los brazos de su madre –mamá, el negro me va a comer-." p, 67.

existen injusticias estructurales. Por este motivo, he considerado que los procesos de integración de inmigrantes deberían abordarse desde estrategias que conciernen a principios de justicia social, antes que desde enfoques multiculturales centrados en la libertad de culto y autonomía de costumbres.

El deseo por incluir esa miríada de voces que componen la estructura social desde los márgenes, constituye el punto de partida de este ensayo para buscar un enfoque teórico que trate de crear otros imaginarios políticos donde la resignificación crítica del término diferencia es posible. Por eso el compromiso sustancial con principios de justicia debe mirar a una diferencia más centrada en la estructura que en la cultura; debe reconocer la existencia de grupos sociales diferenciados a partir de experiencias diferenciadas de opresión, basadas en procesos de segregación, explotación y racismo, antes que en prácticas religiosas o identitarias diversas.

Considero que las problemáticas y las cuestiones que afectan a los procesos de inclusión de inmigrantes surgen, en primer término, de diferencias sociales estructurales que determinan esos procesos de normalización, racialización y subordinación. La idea de considerar a los inmigrantes como grupos sociales con diferencias generadas primeramente de estructuras de poder y de posiciones sociales, antes que de afiliaciones étnicas o religiosas, se basa en esta observación. Acomodar diferencias, implica muchas veces, cubrirlas bajo el nombre de cohesión social o bien común. Por ello, en este ensayo se reivindica esa noción de diferencia estructural cuando ser diferente implica desviación, otredad y oposición categórica, y se sugiere que un verdadero diálogo con estas minorías debería tratar primero de escapar de tendencias homogenizadoras que suponen un grado de transparencia y similitud entre sujetos, cuando paradójicamente, muchos de ellos, permanecen invisibles.

Diversidades

José Ignacio Pichardo Galán
Profesor de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid

La antropología social surge al intentar ofrecer un conocimiento sistemático de formas de organización social y cultural distintas a la propia. Desde su institucionalización como disciplina en el siglo XIX en el contexto anglosajón, esta rama de las ciencias sociales se centró en un primer momento en el estudio de otras sociedades, nombradas entonces como sociedades exóticas. De este modo, la antropología social ha dado buena cuenta a lo largo de su historia de las muy diversas formas que tiene el ser humano de organizar su vida como grupo, desde los aspectos más obvios y visibles (como la nutrición, la gastronomía, los idiomas, las tradiciones populares, los diversos tipos de vivienda, las formas de vestir, cubrir y adornar los cuerpos…) hasta otros que tienen que ver con las cuestiones materiales, económicas y políticas -como la organización del poder, la violencia, las tareas de producción y reproducción o la transmisión de la riqueza, entre otras- sin olvidar las muy variadas maneras de percibir, entender y dar sentido al mundo que rodea a cada persona: las concepciones de la familia, del tiempo, de las relaciones con otros hombres y mujeres, de la naturaleza… es decir, lo que se ha venido a denominar como las diversas cosmovisiones que son compartidas por cada grupo humano.

Este conocimiento de lo distinto, del otro, permite una posición de extrañamiento incluso ante la cultura y sociedad nativa del investigador o investigadora, lo que invita a examinar y poner en cuestión algunas de las asunciones de la propia cultura, haciendo presente y consciente que la sociedad de pertenencia también es diversa al interior de sí misma. Por este motivo, la antropología hizo y sigue haciendo de la diversidad humana uno de sus principales ejes de reflexión y estudio.

Si bien en un primer momento y desde posturas del determinismo racial se intentaron vincular las diferencias entre los pueblos con distintas razas, el trabajo de campo etnográfico puso de manifiesto que los rasgos fenotípicos no implican unas determinadas características psicológicas, de pensamiento o culturales. Es decir, que ni el color de piel, ni la forma de los ojos, de los cabellos, de los cráneos o de los cuerpos suponen que exista un gen que permita a las personas de piel más clara estar más dotadas para la gobernabilidad de los otros o para el trabajo intelectual, ni que las personas de piel más oscuras escondan en su información genética los secretos del ritmo, del baile o del trabajo físico.

Por otro lado, y como han puesto de manifiesto expertos en genética (Jacquard, 1996) el concepto de raza no tiene sustento científico cuando es aplicado al ser humano y, por ello, desde la antropología social se prefiere hablar de etnicidad y, por extensión,

de diversidad étnica antes que de diversidad racial. Si la raza se refiere a los aspectos fenotípicos, la etnicidad pondrá énfasis en elementos culturales como la lengua y las costumbres.

Para Barth (1976:9-49) la etnicidad constituye una categoría de adscripción e identificación que será utilizada por cada individuo para situarse en el mundo y para organizar su interacción con el resto. Los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social por autoadscripción (yo soy el que me considero miembro de un grupo étnico) y adscripción por otros (son los demás quienes dicen que yo formo parte de ese grupo étnico). A partir de ahí se crean identidades étnicas que nos permiten categorizarnos a nosotros mismos y al resto para interactuar. En este sentido, la etnicidad se convierte en un elemento vertebrador de la identidad al que acompañan otros como el género, la edad, la clase social, la orientación sexual o nuestra propia configuración física: si somos altos o bajos, delgados o corpulentos, jóvenes o mayores, de ojos claros u oscuros, etc.

Si, como señala Castells *"en un mundo globalizado como el nuestro, la gente se aferra a su identidad como fuente de sentido de sus vidas"* [1], no es baladí pensar en la importancia que tienen todas estas identidades en nuestro devenir cotidiano y en nuestras interacciones sociales y, sobre todo, analizar cómo estas identidades actúan como vectores entrecruzados que generan nuestra identidad personal y el modo en que se nos percibe. Por ejemplo, si la sociedad en la que vivo me marca como mujer por el hecho de tener vagina, ovarios, cromosomas XX y una serie de los llamados caracteres sexuales secundarios, eso implica que yo voy a tener una autopercepción de mí misma como mujer, una forma de situarme en el mundo. Pero además, el resto de mi grupo social va a tener unas percepciones concretas de lo que implica ser mujer y de las expectativas que ello supone (es lo que se conoce como género): por ejemplo, se considerará que estoy más capacitada para el cuidado de los menores y se me educará en ese sentido. En cualquier caso, no es lo mismo ser una mujer en un ambiente aristocrático que una mujer campesina, ser un chica joven que una mujer mayor…

La antropología social no sólo ha estudiado la diversidad étnica, sino también cómo existen diversas formas de abordar el encuentro entre culturas diferentes, tanto en un nivel grupal o social, como desde lo personal o en las políticas públicas. Así, encontramos posicionamientos diversos que van desde el etnocentrismo hasta el relativismo cultural. Actitudes etnocéntricas encontramos en aquellas personas, grupos, leyes o políticas que establecen que su cosmovisión y su forma de vida es la auténtica o mejor frente a la de los otros pueblos. En consecuencia, situándose en perspectivas etnocéntricas se juzga y opina sobre el otro desde el propio código de valores culturales, lo que implica la proyección de nuestras categorías de pensamiento a otras realidades.

El proceso de globalización parece imparable debido al continuo desarrollo de flujos cada vez mayores de circulación de personas, finanzas, productos tangibles y materiales así como producciones culturales e ideas. El principal riesgo de la globalización no es esta intensificación de los intercambios de todo tipo, sino que las sociedades occidentales pretendan, desde posiciones etnocéntricas, absolutizar tanto su código moral, como su sistema de valores, su organización política y económica, sus concepciones de la familia o su religión para imponer un único modelo cultural en buena parte del mundo, el suyo. El etnocentrismo se convierte, pues, en una amenaza para la diversidad cultural.

[1] *El País,* 18/02/03.

El etnocentrismo está presente en nuestra vida diaria y en nuestras relaciones cotidianas. ¿Acaso no es etnocéntrico pensar que la dieta mediterránea es la mejor del mundo? O que los turistas europeos no saben lo que es divertirse de verdad hasta que no llegan a nuestro país, que en los países subsaharianos están "más atrasados" o que determinados problemas de ciudades latinoamericanas son los mismos que vivieron ciudades como Madrid o Barcelona hace medio siglo.

En el extremo contrario al etnocentrismo encontramos el relativismo cultural, que promueve la idea de que otras culturas no se pueden comprender más que desde dentro de la propia cultura y desde su sistema de coordenadas y elaboraciones culturales, ya que es al interior de este sistema dónde sus creencias y valoraciones se han originado y donde estas adquieren sentido y significado. El relativismo cultural tiene como correlato el hecho de que las prácticas culturales no pueden ser juzgadas y valoradas más que desde el interior del propio grupo y con sus propios referentes. Así, según Herskovits*"el hombre es libre solamente cuando vive según el criterio de libertad que define su propia sociedad"* (citado en Maquieira, 1999:22).

No obstante, siguiendo el hilo de este pensamiento, se podría pensar que las mujeres talibanas eran libres bajo su burka porque así lo definía el criterio de libertad de su sociedad. Y ese es precisamente el principal riesgo del relativismo cultural, ya que no todos los sistemas culturales son respetuosos con todos los miembros de ese grupo cultural. De hecho, la tradición, la costumbre y la cultura son uno de los principales instrumentos de dominación y subordinación de unos grupos sobre otros: de los que tienen el poder sobre los que no lo tienen, de los hombres sobre las mujeres, de los ricos sobre los pobres.

Una muestra lo constituye el modo en que el culturalismo se ha convertido en el principal argumento para frenar las políticas de igualdad entre hombres y mujeres en foros internacionales y también contra cualquier avance que tenga que ver con el reconocimiento con los llamados derechos sexuales que vayan más allá de la sexualidad identificada con la pareja heterosexual y vinculada con la reproducción (Maquieira, 2006). Así, los dirigentes de países fundamentalistas musulmanes, cristianos o de cualquier otra religión, ya no invocan a la moral para defender sus posiciones, sino que obtienen legitimidad incluso entre quienes defienden posiciones progresistas con el discurso que dice va en contra de su tradición o sus costumbres que las mujeres puedan ir con el cabello descubierto o que dos hombres puedan tener relaciones sexuales entre sí.

Frente a estos argumentos, se propugna el consenso en la elaboración de unos derechos humanos universales que sitúen determinados mínimos fundamentales (como el derecho a la vida, a la paz o al libre desarrollo de la personalidad) al margen de cualquier otra consideración y de los que ningún ser humano puede verse privado por encima incluso de la cultura, la religión y la tradición (Wetzel, 2001:29). Existe pues una tensión entre etnocentrismo y relativismo cultural, entre universalidad y diversidad, entre diferencia e igualdad que cada individuo, cada institución, cada grupo humano y cada estado deben solventar y que se refleja en la forma en que se intenta abordar el encuentro cultural y la convivencia entre personas de diversos grupos e identidades étnicas.

Con Malgesini y Jiménez (2000), hacemos un rápido repaso a estas propuestas que van desde asimiliacionismo al pluralismo cultural. El asimilacionismo es una propuesta sociopolítica que propugna la incorporación a la cultura dominante por parte del resto de grupos culturales, decantándose por la uniformización y la homogeneización frente a la diversidad. Por medio del proceso de asimiliación, una persona o grupo adopta la lengua, valores, normas y señas de identidad de otra cultura para obtener su

integración social. Francia constituye el modelo emblemático de esta propuesta, ya que considera a todos sus ciudadanos y ciudadanas como miembros de una misma cultura, la francesa, a la que se incorporan (o deben incorporar) al margen de sus orígenes étnicos con igualdad de derechos y deberes. Otra muestra de políticas asimilacionistas la encontramos en la propuesta que hizo el Partido Popular durante la campaña electoral del año 2008 de hacer firmar a los inmigrantes el llamado "contrato de integración" por el que se deberían comprometer a *"cumplir las leyes, aprender la lengua y respetar las costumbres de los españoles"* para tener los mismos derechos que el resto de la ciudadanía[2]. El principal problema viene de determinar cuáles son las costumbres de los españoles: ¿la siesta? ¿Los toros? ¿La igualdad entre hombres y mujeres?, pero entonces ¿qué pasa con los propios españoles y españolas que no cumplen con esas costumbres?

Frente a las propuestas asimiliacionistas, el pluralismo cultural defiende la idea de que no es necesaria la asimiliación para la integración y para obtener igualdad de derechos. Por el contrario, desde estos postulados se piensa que la diversidad étnica y cultural es positiva para una sociedad y que hay que fomentarla o, al menos, protegerla. Las dos principales corrientes dentro del pluralismo cultural son el multiculturalismo y el interculturalismo.

El multiculturalismo surge como respuesta al asimiliacionismo. Es un modelo de organización social y de políticas públicas que defiende la existencia y el reconocimiento de la diversidad cultural dentro de un grupo humano, promoviendo el respeto y la asunción de todas las culturas, el derecho a la diferencia y la igualdad de oportunidades. Morales (2000) distingue entre multiculturalidad y multiculturalismo, refiriéndose a la primera como el reflejo de una sociedad culturalmente diversa y al segundo como la acción política que reivindica identidades esencializadas y contrapuestas entre sí.

Y ese es el peligro del multiculturalismo cuando se aplica como política a cualquier nivel: crear compartimentos culturales estancos en los que cada grupo se dedica a cuidar y proteger "su cultura", como si esta estuviera fijada en algún lugar y como si no fuera modificable. Se produce una sobrevaloración de la etnicidad que puede derivar en segregación, creando sociedades étnicamente compartimentadas incluso en lo espacial. Así ocurre en numerosas ciudades de Norteamérica, donde podemos encontrar claramente delimitados los barrios afroamericanos, de latinos, de asiáticos, de blancos anglosajones, etc. en los que sus vecinos no se mezclan ni conviven con personas de otras etnias.

Sin embargo, el reconocimiento de la multiculturalidad provee de herramientas para no caer en la trampa del liberalismo y su supuesta igualdad, ya que en nuestra sociedad no todos nacemos con las mismas posibilidades. Para fomentar la igualdad real se debe fomentar la igualdad de oportunidades y esto implica reconocer las diferencias: en los puntos de partida, en los recursos disponibles y en las dificultades propias de cada colectivo, en los derechos específicos de las mujeres, de los pueblos indígenas, de las personas con discapacidad, de los inmigrantes, de los niños y niñas… (Pichardo, 2003).

Si el multiculturalismo va a promover la igualdad poniendo el énfasis en la diferencia, desde el interculturalismo también se puede suscribir el eslogan "somos iguales, somos diferentes", pero destacando que -a pesar de las diferencias de todo tipo que tenemos los seres humanos- lo más importante son los muchos puntos que tenemos en común. La interculturalidad visibiliza la realidad de que todos los grupos culturales,

[2] *El Mundo,* 06/02/2008.

todos los grupos humanos, están en continua interacción e interrelación, influyen unos en otros y sus cosmovisiones, costumbres y lenguajes cambian constantemente[3]. Desde el interculturalismo se propone precisamente potenciar los espacios y dinámicas de encuentro, de influencia mutua e interconexión, ya que estos permitirán contrastar puntos de vista, superar conflictos y construir un aprendizaje mutuo y conjunto para convivir manteniendo las diferencias que como grupos o personas queramos mantener, pero fomentando al mismo tiempo lo común.

En sentido inverso, el desconocimiento del otro hace que nos basemos en el prejuicio y el estereotipo, que son meras simplificaciones de la realidad, para generalizar y gestionar lo distinto, lo ignorado, categorizando a grupos de personas según su etnia, sexo, orientación sexual, clase social o alguna característica física (ser bajito o rubia, por ejemplo) y colocando sobre cada uno de estos grupos características, prácticas o imágenes que se pueden corresponder o no con la realidad de los miembros de ese colectivo.

La participación en esos espacios de encuentro con el diferente que promueve el interculturalismo tiene entre sus objetivos desmontar los estereotipos. Si yo tengo el prejuicio de que las personas árabes son antipáticas, cuando conozca a personas de origen árabe cambiará ese estereotipo ya que algunas son antipáticas y otras no. Si además, tengo la oportunidad de viajar a un país árabe y encontrar -por ejemplo- a personas acogedoras, entonces mi propia experiencia será la que deconstruya el estereotipo, desafiando la representación de que ser árabe implique necesariamente antipatía.

Este desconocimiento de lo distinto no sólo se aplica a la diversidad étnica o cultural, sino también a otras situaciones: en la medida en que convivamos con personas distintas a nosotras mismas es cuando se pondrán en cuestión los estereotipos y prejuicios que, por otro lado, no suelen generar más que discriminación. De este modo, para fomentar el respeto a la diversidad y poner en valor la diversidad en sí misma podemos extender la apuesta del interculturalismo por el encuentro y la igualdad no sólo a grupos étnicos distintos, sino también incitarla entre hombres y mujeres, pobres y ricos, payos y gitanos, obreros y empresarios, heterosexuales y homosexuales, jóvenes y mayores…

Estos espacios de encuentro, convivencia y discusión no solo intercultural, sino intergeneracional, con personas del otro sexo, de personas con cuerpos diferentes y de orientaciones sexuales diversas, deben ser impulsados no sólo por las instituciones públicas, sino también por las empresas, por las organizaciones y, en definitiva, por la sociedad civil, ya que son los que van a permitir ir más allá de la ruptura de los prejuicios y la superación de conflictos, creando espacios de cooperación donde poder escuchar, responder, preguntar, empatizar, simpatizar, debatir y convivir.

A pesar de lo interesante que nos pueda parecer esta propuesta, ¿se pueden dar estos procesos de debate, convivencia y aprendizaje mutuo en contextos de desigualdad? Es complicado, ya que existen relaciones de poder a todos los niveles de relaciones sociales en las que unas personas o grupos tienen más capacidad de imponer sus propuestas y otros deben asumir o resistir las políticas que se les imponen. Las relaciones que se establecen con los inmigrantes pueden ilustrar

[3] Esta realidad de interculturalidad es la que se han encontrado los y las profesionales de la enseñanza en sus aulas (especialmente en primaria y secundaria) cuando, por la llegada de hijos e hijas de inmigrantes en las últimas décadas, la diversidad cultural que ya existía previamente se ha exacerbado y visibilizado. Este es el motivo de que haya sido desde el ámbito educativo desde el que se haya comenzado primero a reflexionar y buscar estrategias para gestionar la diversidad cultural.

claramente esta dificultad: una parte de los miembros de un grupo, a los que se marca como "ciudadanos" (y en su nombre los políticos que dictan las pautas legales y de políticas públicas), establecen una serie de derechos o normas, que pueden ser impuestas a los inmigrantes bajo el precepto de: esto es lo que hay, si quieres lo tomas y, si no, te vuelves a tu país.

Tal y como nos recuerda Juliano, vivimos en una sociedad jerárquica en la que un grupo de personas poderosas impone un modelo de conducta considerado como válido y referente para el resto. Se dan así procesos en los cuales *"confluyen en un sector la acumulación de poder y el desarrollo de una ideología que lo legitima"* y se proponen modelos como objeto de imitación que, en el caso de la civilización occidental se correspondería con ser rico, blanco, fuerte, alto, joven, hombre, cristiano y, en último extremo, heterosexual (Juliano 1992:25; 2004). Por supuesto, ese modelo de pensamiento es el que permitirá a esa minoría mantenerse en su posición de poder. La misma autora nos hace notar que nuestra cultura occidental propende a la mayor uniformidad posible de las conductas utilizando la idea de que ser diferente al modelo que se presenta como hegemónico implica "ser menos", de modo que muchos sectores renunciarán a la diversidad como forma de superar su situación de subordinación.

Mientras tanto, existen otras culturas que para permitir que todos sus miembros se sientan integrados y formando parte de la comunidad, presentan modelos más flexibles o que permiten mayor diversidad. Una muestra lo constituyen algunas culturas nativas norteamericanas, como los navajo, que reconocen la existencia de más de dos géneros (Thomas, 1997), para permitir la inclusión en la comunidad de las personas que no encajan en el binomio hombre/mujer. Nieto (1989:215-224), recoge datos etnográficos de distintas culturas en las que existe un alto grado de aceptación de sexualidades no heterosexuales.

Para Juliano la posibilidad de transportar a la vida diaria ideologías igualitarias está en relación directa con la falta de concentración de poder político y económico en un sector social (1992:27-29) ya que un grupo es dominante en la medida en que también mantiene el control de las ideologías y los modelos de representación. El reconocimiento de la diversidad se da pues en mayor medida en las sociedades participativas y democráticas y, al mismo tiempo, es una consecuencia de la democracia y la participación ciudadana. Promover la diversidad implica luchar contra la concentración de poder y la imposición de modelos hegemónicos uniformizadores, para crear sociedades en las que todas las personas encuentren su lugar y no sean rechazadas o discriminadas por ninguna característica personal.

Evidentemente, los modelos alternativos serán planteados primordialmente por las personas que sufren la discriminación derivada de los modelos dominantes. De modo que, por ejemplo, serán las mujeres las que cuestionen los planteamientos machistas y presenten propuestas de interpretación de la realidad que permita subvertir su situación, como la teoría de género, o se organicen en un movimiento como el feminista para acabar con su subordinación respecto a los hombres. En el mismo sentido, estamos viviendo en España un proceso de reconocimiento de la diversidad sexual en nuestra sociedad. Si tras décadas de nacionalcatolicismo no se reconocía más que la sexualidad heterosexual centrada en el coito para la reproducción y en el marco del matrimonio, con la llegada de la democracia se ha pasado a dar cabida a otras sexualidades no coitocéntricas, al margen del matrimonio y vinculadas más al placer y la comunicación entre los miembros de la pareja que a la reproducción. Uno de los cambios más radicales que se han vivido en los últimos años tiene que ver con el reconocimiento de la sexualidad entre personas del mismo sexo a través de la legalización del matrimonio homosexual.

Este evento es una buena muestra de cómo los movimientos sociales pueden promover el cambio de estructuras de pensamiento y legales para recoger la diversidad de orientaciones sexuales presentes en nuestra sociedad. Del mismo modo que la interculturalidad posibilita el desmantelamiento de los prejuicios y estereotipos racistas y étnicos, la convivencia y el conocimiento de personas homosexuales ha posibilitado el que la mayor parte de la población española estuviera a favor del matrimonio homosexual incluso antes de su aprobación. En este sentido, no son reales los discursos que presentan la legalización de los casamientos entre personas del mismo sexo como un ejemplo de ley que va por delante de la sociedad, sino que muy por el contrario, ya en 2004 diversas encuestas mostraban cómo la mayor parte de la sociedad española estaba a favor de esta figura legal[4]. Difícilmente un gobierno hubiera aprobado una ley de este tipo con la mayoría de la población en contra.

En definitiva, gracias a la participación de amplios sectores de la sociedad (como las mujeres, las personas homosexuales, los y las mayores y jóvenes, inmigrantes, gitanos y gitanas, personas con discapacidad, etc.) que han demandado su reconocimiento social, su igualdad y su especificidad, nos encontramos al inicio del siglo XXI con la visibilidad de diferentes diversidades que en mayor o menor medida siempre han estado ahí. Estas diversidades ahora requieren no sólo verse atendidas por los poderes públicos, las comunidades, las organizaciones y las empresas, sino que además, reivindican el valor de lo distinto como fuente de riqueza, de creatividad, de convivencia, de aprendizaje y, sobre todo, de felicidad.

[4] Según el Centro de Investigaciones Sociológicas, dos tercios de la población española (66,2%) se pronunciaba a favor del matrimonio homosexual (CIS, 2004).

Bibliografía

Barth, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

Jacquard, Albert (1996) “La noción de raza carece de todo fundamento científico" en *El correo de la UNESCO*. Num. Marzo 1996. UNESCO, París.

Juliano, Dolores (1992) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Horas y horas, Madrid.

Juliano, Dolores (2004) *Excluidas y marginales*. Cátedra, Madrid.

Malgesini, Graciela y Giménez Carlos (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata, Madrid.

Maquieira, Virginia (1999) “Antropología, género y derechos humanos” en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, nº VI, pp.13-48.

Maquieira, Virginia (ed.) (2006) *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Cátedra, Madrid.

Morales, Mario Roberto (2000) “Multiculturalidad y multiculturalismo no es lo mismo” en *Diario Siglo XXI*, 22-07-00, Guatemala.

Nieto, José Antonio (1989) *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales*. Fundación Universidad Empresa, Madrid.

Pichardo, José Ignacio (2003) *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalismo.* Dykinson, Madrid.

Thomas, Wesley (1997) “Navajo Cultural Constructions of Gender and Sexuality” en Jacobs, Sue Ellen; Thomas, Wesley y Lang, Sabine. *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality.* University of Illinois, Chicago.

Wetzel, Janice Wood (2001) “Human Rights in the 20th Century: Weren’t Gays and Lesbian Human?” en *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, Vol.13, No. ½, 2001, pp.15-31. The Haworth Press, Binghamton, NY.

En torno a la diversidad:
Dimensiones ético-políticas para una cultura de paz

Mª. Soledad Arnau Ripollés*

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

msarnau@teleline.es

La construcción de una cultura de paz no se puede concebir sin el respeto, la protección y la garantía efectiva de los derechos humanos de todas las personas sin distinción alguna [...].

OREALC/UNESCO Santiago[1] (2008)

Introducción

En este trabajo, «En torno a la Diversidad: Dimensiones ético-políticas para una Cultura de Paz», vamos a hablar, fundamentalmente, sobre el concepto de diversidad. Sin embargo, y, aunque sea de manera muy poco frecuente, vamos a centrarnos en torno a una diversidad muy específica: la recién denominada ***diversidad funcional*** y, sobre todo, en sus posibles dimensiones ético-políticas que conducen a una Cultura de Paz.

Vamos a interpretar, por tanto, que la paz es el ideal normativo y regulativo desde el que se debe organizar una verdadera convivencia entre las personas. De hecho, y tal y como promueve la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), a través del «Manifiesto 2000 para una Cultura de Paz y no violencia», la podemos configurar del siguiente modo:

---

* Experta en "Filosofía para la Paz", "Filosofía Feminista" y, "Filosofía de Vida Independiente". Investigadora del Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED). Coordinadora de la Oficina de Vida Independiente (OVI) de la Comunidad de Madrid (http://www.aspaymmadrid.org/) (primera OVI de España), de la Red de Trabajo en Vida Independiente (RETEVI) de ASPAYM-Madrid y, del Área de Trabajo: "Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente", del Centro UNESCO de la Comunidad de Madrid. Colaboradora del "Grupo de Investigación, Análisis y Trabajo (GIAT) sobre Discapacidad", de la Fundación *Isonomía* para la Igualdad de Oportunidades de la Universitat Jaume I de Castellón (España) y del Centro de Investigación para la Paz (CIP) de la Facultad Regional de Resistencia (Universidad Tecnológica Nacional, Chaco-Argentina). Miembro del Foro de Vida Independiente y de la Red Mundial Comunidad Práctica en Desarrollo Curricular (COP) de la Oficina Internacional de Educación (OIE/IBE) de la UNESCO.

[1] Para mayor información, se recomienda la lectura de OREALC/UNESCO SANTIAGO (2008): «La educación para una cultura de paz y los derechos humanos: una visión desde las Naciones Unidas», en OREALC/UNESCO SANTIAGO (2008): *II Jornadas de Cooperación con Iberoamérica sobre Educación en Cultura de Paz (2007)*. Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y Caribe (OREALC)/UNESCO. Págs. 12-27. Disponible en web: http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001599/159946S.pdf

- **Respetar la vida** y la dignidad de cada persona, sin discriminación ni prejuicios.
- **Practicar la no violencia activa**, rechazando la violencia en todas sus formas: física, sexual, psicológica, económica y social, en particular hacia los más débiles y vulnerables, como los niños y los adolescentes.
- **Compartir mi tiempo y mis recursos materiales**, cultivando la generosidad a fin de terminar con la exclusión, la injusticia y la opresión política y económica.
- **Defender la libertad de expresión y la diversidad cultural**, privilegiando siempre la escucha y el diálogo, sin ceder al fanatismo, ni a la maledicencia y el rechazo del prójimo.
- **Promover un consumo responsable** y un modo de desarrollo que tenga en cuenta la importancia de todas las formas de vida y el equilibrio de los recursos naturales del planeta.
- **Contribuir al desarrollo de mi comunidad**, propiciando la plena participación de las mujeres y el respeto de los principios democráticos, con el fin de crear juntos nuevas formas de solidaridad.

El término de diversidad funcional nace a primeros de 2005, en el seno de una comunidad virtual llamada Foro de Vida independiente (FVI), de la mano de dos destacados activistas en el Movimiento mundial de Vida independiente y de la perspectiva de Derechos Humanos en España, Manuel Lobato y Javier Romañach, y nace como un esfuerzo por transformar la convivencia entre las personas con y sin diversidad funcional.

Este nuevo concepto, tal y como se irá viendo lo largo de esta exposición, implica lo que podemos conocer como un nuevo "giro lingüístico" en Filosofía. A través de este cambio terminológico, podremos aprehender la realidad humana específica de la diversidad funcional desde una aproximación filosófica, ética y política, distinta (diferente, ¿diversa?). Sin duda alguna, supone un cambio cualitativo radical en la comprehensión humana de esta circunstancia y, por extensión, en la convivencia entre unos/as y otros/as.

Para ello, realizaremos un breve recorrido histórico por los distintos paradigmas que han dado explicación de este hecho humano. Alguno de ellos, incluso, se ha constituido como una especie de teoría científica sobre lo que se denomina tradicionalmente como discapacidad. En particular, nos detendremos en cómo este giro lingüístico que ha supuesto la nueva denominación de diversidad funcional, todavía de alcance discreto, deriva, ya en la actualidad, en un nuevo paradigma: el modelo de la diversidad. Este nuevo enfoque es el que proporcionará la creación de un cuerpo teórico nuevo y, este último, a su vez, es quien dará consistencia y solidez al término de diversidad funcional, legitimándolo moralmente.

Efectivamente, y tal y como conocemos por el filósofo británico John L. Austin (1911-1960) y, sobre todo, por una de sus principales tesis que mantiene en su Teoría de los Actos del Habla[2], "cuando hablamos, decimos". Y, en ese decir, realmente, lo que estamos haciendo es actuar (es decir, realizamos acciones con las palabras). Ello, y en el caso que nos ocupa, nos puede ser de utilidad en el sentido de que cuando estamos usando el término de diversidad funcional, en detrimento a anteriores denominaciones, entiendo que estamos actuando. Es decir, estamos realizando la "acción de crear" un uso del lenguaje no discriminatorio, para empezar. Pero, fundamentalmente, "realizamos" (creamos, construimos) una realidad diferente, distinta..., diversa en sí misma. Estamos introduciendo un nuevo concepto que permite la creación de un contexto con fuertes tintes ético-políticos. Por un lado, produce el bonito efecto de que, por primera vez, sean las propias mujeres y hombres con diversidad funcional quienes se sientan con la autoridad moral suficiente como para "auto-nombrarse" a sí mismas. Ello, repercutirá directamente en

[2] Esta teoría ha sido desarrollada por el autor en uno de sus principales libros: «*How to Do Things with Words*» ("Cómo hacer cosas con palabras"), publicado póstumamente en 1962.

nuestra propia comprehensión de nuestra existencia humana, y, sobre todo, moral. Y, por otra parte, todo ello, se traslada a un campo fuertemente político que, perfectamente, puede derivar en el establecimiento de (y, desde...) una cultura de paz, a través del desarrollo de políticas sociales públicas basadas en el enfoque de derechos humanos, del modelo de vida independiente y/o del paradigma de la diversidad.

La diversidad funcional: un nuevo "giro lingüístico". No sólo una cuestión terminológica

De acuerdo al diccionario de la Real Academia Española, en su vigésima segunda edición, dice que el vocablo "diversidad" dispone de dos acepciones:

> Diversidad
>
> (Del lat. *diversĭtas, -ātis*).
>
> 1. f. Variedad, desemejanza, diferencia.
>
> 2. f. Abundancia, gran cantidad de varias cosas distintas.

En este sentido, me parece interesante la aportación de Meléndez Rodríguez, en tanto que comparto con esta autora sus matizaciones en torno a estas dos acepciones sobre este concepto que nos ocupa:

> "Con la ayuda de la acepción primera es posible identificar todos los acontecimientos históricos que han señalado a la diferencia como una detracción social, o como un fenómeno contra natura, merecedor de toda discriminación o eliminación; que además ha llevado a una negación de la autoaceptación de la diferencia por presiones ideológicas. La segunda acepción, en cambio, parece relacionarse más cercanamente con el valor que hoy ostenta el concepto de *diversidad* como riqueza social y que nos atañe en esta reflexión. Riqueza que por demás nos invita a autoaceptar la diferencia como un don colectivo y no como una carencia".

Efectivamente, así es. Por un lado, tenemos una primera acepción desde la que podría identificarse el colectivo humano de personas con diversidad funcional. Es, ahí, donde, históricamente se ha situado a este grupo social, motivo por el que "su diferencia" ha sido interpretada como algo "merecedor de toda discriminación o eliminación". Y, por otra parte, tenemos esa segunda acepción que es a la que estas mujeres y hombres quisieran aproximarse, donde la diferencia pueda ser interpretada como "un don colectivo y no como una carencia".

En esta línea, me parecen esclarecedoras las palabras de Romañach Cabrero (2003), en tanto que ejemplifican esa primera acepción que, tanto, ha castigado al colectivo. Al respecto, el autor comenta lo siguiente:

> "Así, en esa posición de queridos, pero no deseados, y con la eterna esperanza de una cura que nunca llegará para todos, las personas con discapacidad han ido asumiendo su rol en la sociedad moderna, en la que forman parte de una más de las muchas minorías, pero con una peculiaridad: no existe nadie que pertenezca a esa minoría que quiera pertenecer a ella, porque es, al parecer, fuente de infelicidad segura.
> De esta manera, todas las personas con discapacidad hemos ido a parar a un gheto en el que nadie quiere entrar y del que todo el mundo quiere salir con la esperanza de la curación propia, inconscientes de que la discapacidad estará siempre aquí".

Y, de ahí que Lobato Galindo y Romañach Cabrero (2005), hayan definido el nuevo término de diversidad funcional del siguiente modo:

> "Las mujeres y hombres con diversidad funcional somos diferentes, desde el punto de vista biofísico, de la mayor parte de la población. Al tener características diferentes, y dadas las condiciones de entorno generadas por la sociedad, nos vemos obligados a realizar las

mismas tareas o funciones de una manera diferente, algunas veces a través de terceras personas.

Así, muchas personas sordas se comunican a través de los ojos y mediante signos o señas, mientras que el resto de la población lo hace fundamentalmente a través de las palabras y el oído. Sin embargo, la función que realizan es la misma: la comunicación. Para desplazarse, una persona con una lesión medular habitualmente utiliza una silla de ruedas, mientras que el resto de la población lo hace utilizando las piernas: misma función, manera diversa.

Por eso el término "diversidad funcional" se ajusta a una realidad en la que una persona funciona de manera diferente o diversa de la mayoría de la sociedad. Este término considera la diferencia de la persona y la falta de respeto de las mayorías, que en sus procesos constructivos sociales y de entorno, no tiene en cuenta esa diversidad funcional".

Si leemos todo el artículo de Lobato y Romañach, interpretamos adecuadamente que el nuevo término de "diversidad funcional" pretende sustituir al tradicional vocablo de "discapacidad". Sin embargo, y en alguna ocasión, reiteran en que la expresión que más fielmente refleja la realidad vital de estas personas, a nivel individual y colectivo, es la denominación de "mujeres u hombres (discriminados/as por su)/(con) diversidad funcional".

Esta substitución es, sin lugar a dudas, claramente intencionada, en tanto que pretende generar una transformación socio-política y cultural radical en la comprehensión de esta diversidad humana específica. Como veremos, esta transformación también tendrá alcance en lo más propiamente ético, principalmente porque tiene toda la intencionalidad de deslegitimar moralmente todas aquellas estructuras que hacen de esta realidad humana una cultura de violencia.

A lo largo del tiempo, ha habido distintas iniciativas en este sentido, pero, ninguna ha tenido el alcance del nuevo término. Se nos ha homogeneizado cuando, históricamente, se nos ha reducido con exclusividad a las meras deficiencias. Entre otras maneras de "hetero-nombrarnos", se nos ha denominado tradicionalmente como "discapacitadOS[3] físicOS, sensoriales (ciegOS y sordOS), y psíquicOS (discapacitadOS intelectuales y/o enfermOS mentales)", por no hablar de otras nomenclaturas[4] (locos, subnormales, imbéciles, tullidos, mancos, tuertos, idiotas, tontos, retrasados...), las cuales, se enmarcan en la primera acepción del concepto de diversidad, tal y como lo expresa Meléndez Rodríguez. Esta acepción de diversidad conduce a una manera de

[3] Es interesante resaltar que los anglosajones prefieren seguir utilizando el término de "discapacidad" o "discapacitado/a", porque consideran que usando esta terminología se muestra con mayor claridad la discriminación que padecen las personas que se encuentran en esta circunstancia.

[4] A modo de ejemplo, me gustaría resaltar las denominaciones usadas en los siguientes documentos:

- **Constitución Española** (1978): "disminuidos físicos, sensoriales y psíquicos".
- **Ley 13/1982, de 7 de abril, de *Integración Social de los Minusválidos*** (LISMI): "disminuidos en sus capacidades físicas, psíquicas o sensoriales". "Disminuidos profundos". "Deficiente mental". "Minusválidos". "Minusvalía". "Deficiencia". "Problemas graves de movilidad". "Anomalía". "Capacidades residuales". "Enfermos". "Educación especial". "Trabajo protegido". "Centros especiales de empleo". "Servicios de atención domiciliaria". "Servicios de residencias y hogares comunitarios". "Graves problemas de integración familiar". "Centros ocupacionales". "Barreras arquitectónicas". "Incapacidad". "Invalidez". "Grandes inválidos". "Valoración". "Diagnóstico".
- **Ley 51/2003, de 2 de diciembre, de *Igualdad de Oportunidades, No Discriminación y Accesibilidad Universal para las Personas con discapacidad* (LIONDAU)**: "personas con discapacidad". "Grado de minusvalía". "Lucha contra la discriminación". "Accesibilidad universal". "Vida independiente". "Asistencia personal". "Igualdad de oportunidades". "Medidas de defensa". "Mujeres con discapacidad". "Personas con discapacidad en el ámbito rural". "Personas que no pueden representarse a sí mismas". "Lengua de signos".
- **Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia (LEPA)**: "personas con discapacidad". "Personas en situación de dependencia". "Autonomía personal". "Cuidador (no) profesional". "Asistencia personal". "Servicio de ayuda a domicilio". "Centro de día y/o de noche". "Servicio de atención residencial". "Valoración de la dependencia". "Grados (y, niveles) de dependencia". "Dependencia moderada". "Dependencia severa". "Gran dependencia".

entender la diferencia, sólo, en sentido jerárquico/vertical (donde, la diferencia es sinónimo de inferioridad; se refiere a "lo otro"/distinto/desigual...).

Así, y observando todo este imaginario, estas "otras maneras" de intentar "darle nombre" a esta realidad humana específica de la diversidad funcional, necesariamente, habrá que clarificar que es un lenguaje fundamentalmente "partidista". Aunque son términos que pretendían reflejar la realidad del "mundo de la discapacidad" de manera neutral y objetiva, realmente lo que han hecho es constituirse en conceptos[5] cargados de prejuicios" que atentan directamente contra la integridad moral y física de la persona que se encuentra en esta circunstancia.

Al hilo de todo esto, me parece interesante aproximar los planteamientos de filósofos de la ciencia, tales como Thomas S. Kuhn[6] (1922-1996) o Norwood R. Hanson (1924-1967), al tema que nos ocupa en este trabajo, en la medida en que es crucial que nos quede claro que, para bien y para mal, los planteamientos de estos autores y, de sus seguidores, han contribuido a clarificar, definitivamente, que la hipotética neutralidad de lo científico, ya no es la verdad en sí más absoluta, sino que, lo científico, también es construido.

Efectivamente, a lo largo de la historia han existido muchas formas diversas de nombrar el hecho humano específico de la diversidad funcional y, todas ellas, han denotado en que han sido concebidas en función de la comprensión que se tenga de la misma. Entiendo, por tanto, que el lenguaje utilizado ha sido especialmente "partidista" (cargado de prejuicios), en tanto que, a través de lo que se define de cada nombramiento, en gran medida, lo único que se hace es distorsionar y empobrecer dicha realidad humana. Se confina a estos/as sujetos a una permanente marginación y exclusión sociales, así como políticas y económicas, apartándonos del disfrute de la universalidad de los derechos humanos. Tal y como expresa el propio Banco Mundial: «Más de 400 millones de personas, aproximadamente el 10% de la población mundial, viven con alguna forma de discapacidad en los países en desarrollo y, como resultado de ello, muchas se ven excluidas del lugar que les corresponde dentro de sus propias comunidades. Imposibilitadas de desempeñarse en trabajos con un sueldo digno y excluidas de los procesos políticos, las personas discapacitadas tienden a ser las más pobres entre los pobres dentro de una población mundial de 1.300 millones de personas que subsisten con menos de un dólar diario»[7].

En definitiva, la utilización de determinados términos cargados de prejuicios contra los seres humanos con diversidad funcional ha hecho que, en la práctica, se establezca una convivencia asimétrica de poder en la que no existe una igualdad real ni efectiva entre todas las personas (por tanto, hay ciudadanía de distintas categorías).

---

[5] Como ejemplo citaría, por una parte, como contraste la Ley 13/1982, de 7 de abril, de *Integración Social de los Minusválidos* (BOE núm. 103, de 30 de abril de 1982) (LISMI), que ha contribuido directamente a nuestro reconocimiento jurídico (legislativo-formal) llamándonos "minusválidos" (es decir, "menos-válidOS"); mientras que, por otro lado, igualmente desde el propio movimiento asociativo tradicional de la discapacidad, sigue manteniendo nomenclaturas llenas de prejuicios que en nada favorecen la imagen social de aquellas personas que tenemos diversidad funcional, así como no propician el cambio social y conceptual necesario para mejorar las condiciones socio-políticas ni económicas de este grupo de personas.

Estos conceptos están cargados de prejuicios, tanto por las concepciones que desarrolla el Modelo Médico de la Discapacidad, así como por la cultura machista en la que nos encontramos todavía hoy. Tan sólo hay que fijarse un poco (por ejemplo, en las mismas nomenclaturas que encabezan los nombres de las asociaciones de discapacidad), para darse cuenta de que, curiosamente, tal y como pongo de manifiesto en otro artículo, de enero de 2005, que: *«...*siguiendo el punto de vista machista general, ha utilizado como genérico el plural masculino "discapacitad-OS" para nombrar a hombres y mujeres con discapacidad *»* (ARNAU RIPOLLÉS, 2005).

[6] En el caso de Kuhn, como historiador científico ha tenido especial interés en el tema de los cambios habidos dentro de la ciencia (los paradigmas de la ciencia y los cambios de paradigmas). En el caso de Hanson, importante detractor de la corriente positivista, entiende que la distinción tajante que se defendía entre observación y teoría, cuando se afirmaba que las observaciones no están impregnadas de ninguna interpretación teórica, sino que son datos sólidos ante los cuales se contrastan las teorías, no es la correcta. Hanson, por el contrario, desbanca este punto argumentando que dichas observaciones científicas están siempre interpretadas teóricamente: es decir, están cargadas de teoría. Y, con ello, también lo están los conceptos que sostienen estas teorías. Para mayor información, recomiendo la lectura de ECHEVERRÍA EZPONDA, (1989).

[7] Para mayor información, recomiendo visitar la web: http://www.bancomundial.org/temas/resenas/discapacidad.htm

El giro lingüístico que supone el nuevo término de diversidad funcional implica, por tanto, un cambio profundo, fundamentalmente, epistemológico, aunque no únicamente. A ello, contribuye directamente el modelo de vida independiente que, junto con los matices que aporta el modelo de la diversidad, determinan una manera concreta de interpretar la realidad específica de la diversidad funcional y, en consecuencia, y a su vez, configuran un modo determinado de crear convivencia simétrica (esto es, una convivencia basada en el respeto a las distintas diferencias o diversidades).

Aproximación ético-política a los paradigmas o modelos de la diversidad funcional

La definición de paradigma que da el filósofo de la ciencia, Thomas S. Kuhn (1822-1996), en uno de sus principales libros, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), es muy interesante para comprender mejor la evolución de los paradigmas o modelos, en este caso, de la realidad humana específica de la diversidad funcional.

Así, Kuhn define paradigma de la siguiente manera: *"*Considero a los paradigmas como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica*"*.

Por tanto, un paradigma es un marco o modelo teórico a través del cual se analiza y evalúa el hecho de una realidad determinada, identificando sus problemas y dando sus posibles soluciones, sin salir del contexto que determina ese modelo. En el caso específico de la realidad de la diversidad funcional, y siguiendo a distintos autores: Aguado Díaz (1995), Arnau Ripollés (2002b; 2003b), Guzmán Castillo (2009), Palacios Rizzo (2008), Palacios Rizzo y Romañach Cabrero (2006), Puig de la Bellacasa (1987), Rodríguez Díaz y Ferreira (2008), Romañach Cabrero (2008), Verdugo Alonso (2003), Villa Fernández y Arnau Ripollés (2008), podemos distinguir los siguientes paradigmas o modelos: *prescindencia* (submodelos eugenésico y de marginación); médico-rehabilitador; vida independiente o social; y, de la diversidad.

Cada uno de ellos proporciona una perspectiva determinada y particular (es decir, una visión específica), a la vez que excluyente, de lo que es el hecho humano de la realidad de la diversidad funcional. Y, tal y como bien matiza el filósofo Kuhn, dichos paradigmas aunque se presentan en sentido lineal, unos, los más viejos, van modificando su corpus teórico a fin de pervivir e/o imponer sus puntos de vista a los más recientes (al mismo tiempo que estos últimos igualmente se transforman y van sufriendo modificaciones para desbancar a sus rivales).

1. El modelo de prescindencia

Un primer modelo, que se podría denominar de prescindencia, es el que se supone que las causas que dan origen a la diversidad funcional tienen un motivo religioso, y en el que las personas con este tipo de diferencias se consideran innecesarias por diferentes razones: porque se estima que no contribuyen a las necesidades de la comunidad, porque albergan mensajes diabólicos, porque son la consecuencia del enojo de los dioses, o que -por lo desgraciadas-, sus vidas no merecen la pena ser vividas. Como consecuencia de estas premisas, la sociedad decide prescindir de las mujeres y hombres con diversidad funcional, ya sea a través de la aplicación de políticas eugenésicas, o ya sea situándolas en el espacio destinado para los "anormales" y las clases pobres, con un denominador común marcado por la dependencia y el sometimiento, en el que asimismo son tratadas como objeto de caridad y sujetos de asistencia.

Dentro del modelo de prescindencia, se puede distinguir la existencia de dos submodelos: el eugenésico[8] y el de marginación. Esta distinción se basa en las diversas consecuencias que

[8] Para profundizar más en el tema sobre la eugenesia, se recomienda la lectura de ROMAÑACH CABRERO, J. y ARNAU RIPOLLÉS, Ma. S. (2006): «La visión de la Eugenesia desde la dignidad en la diversidad funcional», en CASABAN MOYA, E. (2006): XVl Congrés Valencià de Filosofia, Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià. ISBN: 84-370-6627-1. Págs. 327-344. Disponible en: http://www.uv.es/sfpv/congressos_textos/congres16.pdf. En este texto se puede vislumbrar cómo este submodelo está resurgiendo de nuevo.

pueden derivarse de aquella condición de innecesariedad (o, prescindencia) que caracteriza a las personas con diversidad funcional.

2. El modelo médico-rehabilitador

El segundo modelo es el denominado modelo médico-rehabilitador. Este modelo fundamenta sus postulados en planteamientos médico-científicos, motivo por el que considera que las causas que justifican la diversidad funcional son la enfermedad o la ausencia de salud.

El modelo tradicional médico-rehabilitador parte de las "insuficiencias"/"deficiencias"/"INcapacidades" de la propia persona con diversidad funcional. Este Modelo, según distintos autores británicos (Oliver: 1998), desarrolla la denominada Teoría de la Tragedia Personal, en tanto que es esa propia persona, ser humano "defectuoso física, sensorial y/o cognitivamente", un ser sufriente por su situación particular (y, sobre todo, por lo que ello conlleva: pertenecer al lado de la a-normalidad).

Se establece, en definitiva, un reduccionismo biologicista (y, esencialista), en tanto que, es el cuerpo, los sentidos y/o la mente, en este caso, "defectuosos", quienes dan explicación de ¿quién es una persona (un colectivo) con diversidad funcional?.

Como no podría ser de otro modo, este modelo médico concibe a la persona con diversidad funcional, como persona enferma. Persona que, a fin de conseguir las mayores cotas posibles de normalidad, debe de adentrarse en un proceso medicalizado en el que ejerce el rol habitual de paciente. Es decir, es, por tanto, un/a sujeto/a pasivo/a, y dependiente, que obedece a las directrices de la médico, y que se encuentra fuera de la supuesta ruta de la normalidad. De esta postura, se derivan legislaciones y políticas sociales meramente caritativas y asistenciales.

3. El modelo de vida independiente o social

Este tercer modelo, que se desglosa en dos versiones: vida independiente (Estados Unidos) y social (Gran Bretaña), entiende, fundamentalmente, que la diversidad funcional tiene causas sociales[9] (y, ya no religiosas ni científicas).

Por un lado, la filosofía mundial de vida independiente se concibe como una filosofía de la emancipación o del empoderamiento del/de la individuo/a, quien desea convertirse en persona: es decir, ser un/a sujeto/a moral y ciudadano/a de pleno derecho.

Esta filosofía tiene claro que la persona con diversidad funcional está sometida a un proceso de medicalización generado por el modelo médico-rehabilitador que, traspasa al ámbito social, educativo, cultural, sexual, emocional, económico, etc, con lo cual, identifica como uno de sus peores enemigos a aquellas políticas sociales públicas caritativas y asistencialistas que no proporcionan recursos humanos o tecnológicos adecuados para desarrollar una vida independiente (o, activa) e insertada en la comunidad (plena participación social). Es, en definitiva, una filosofía de la capacitación: ensalza las capacidades/potencialidades de la persona que tiene una diversidad funcional y, afirma que todas y todos, personas con y sin diversidad funcional, tenemos capacidades.

Por otro lado, esta filosofía mundial de vida independiente que, según el mundo anglosajón se concibe como un modelo social de la diversidad funcional, desarrolla una teoría de la opresión (social) de la discapacidad. Esto, significa que, desde pensamientos, fundamentalmente, marxistas y constructivistas, identifica a las mujeres y hombres que se encuentran en esta circunstancia de la diversidad funcional como un grupo social marginado y oprimido por las estructuras socio-políticas y culturales de la sociedad en la que viven. Es decir, es el contexto social construido quien discapacita y, por tanto, desde su punto de vista, efectivamente, existen personas que son discapacitadas por ese contexto social determinado.

[9] Es importante resaltar que el uso del término social pretende, en este caso, remarcar que las causas que originan el fenómeno de la discapacidad no son individuales, de la persona que se encuentra en esa circunstancia, sino que, por el contrario, las causas son, sobre todo, sociales, por la manera en que se encuentra diseñada y construida la sociedad.

4. Modelo o enfoque de las capacidades

La aparición de la diversidad funcional en el ámbito de la filosofía moral es muy reciente y se debe a las aportaciones que Amartya Sen, Eva Kittay y Martha Nussbaum han hecho a la teoría de la justicia de John Rawls. En la última aportación, Nussbaum propone ir más allá de la teoría de la justicia de Rawls apoyándose en algunas reformulaciones a dicha teoría de Rawls aportadas por Eva Kittay y Amartya Sen que intentan dar respuestas a las cuestiones relacionadas con la diversidad funcional. Nace de esta manera el enfoque de las capacidades[10]. En este enfoque, Nussbaum plantea que: «no podemos justificar una teoría política a menos que podamos mostrar que es capaz de perdurar en el tiempo y ganarse el apoyo de los ciudadanos por razones que no sean exclusivamente instrumentales o autoprotectoras» (22). Además indica que «En primer lugar, encontramos el problema de la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales. Se trata de personas como todas las demás, pero hasta ahora las sociedades existentes no las han tratado en un plano de igualdad con los demás ciudadanos. El problema de extender a estas personas la educación, la asistencia médica, los derechos y las libertades políticas, y en general la igualdad como ciudadanos, parece un problema de justicia y un problema urgente. Para resolver este problema hace falta una nueva forma de pensar la ciudadanía, y un nuevo análisis de la finalidad de la cooperación social (ya no basada en el beneficio mutuo), así como también con mayor énfasis en la asistencia como bien social primario, por lo que cabe esperar que su solución no va a consistir en una nueva aplicación de las viejas teorías, sino en una reformulación de las propias estructuras teóricas.» (22).

El modelo de la diversidad: nuevo paradigma para construir una cultura de paz

Finalmente, nos detendremos en el nuevo modelo de la diversidad, el cual, al igual que el modelo social, también se constituye como un desarrollo del paradigma de la vida independiente". Tal y como afirman Palacios Rizzo y Romañach Cabrero (2006: 223-224):

> "El modelo de *la diversidad* propone claves para construir una sociedad en la que todas las mujeres y hombres vean preservada plenamente su dignidad. Una sociedad en la que la diversidad, y en concreto la diversidad funcional, sea vista como una diferencia con valor y no como una carga independientemente de la edad a la que se produzca. Una sociedad en la que exista la igualdad de oportunidades y nadie sea discriminado por su diferencia. En definitiva una sociedad más justa en la que todas las personas sean bienvenidas, aceptadas y respetadas por el simple hecho de ser humanos".

Hemos visto que los cuatro paradigmas o modelos anteriores hacen todo lo posible para pervivir, unos, prácticamente, en confrontación con los otros. Pero, y aun así, sin embargo, es interesante destacar que comparten el común denominador de trabajar sobre el binomio antagónico: discapacidad - capacidad.

Ello, sin duda alguna, sigue generando verdaderas tensiones, y/o conflictos, a la hora de establecer los parámetros de convivencia que deben regir para que se fundamente en la igualdad efectiva entre todas las personas. Tanto el modelo de prescindencia (o, innecesariedad) como el médico-rehabilitador, centran su eje de atención en el déficit y, a partir de ahí, generan toda una estructura socio-política en la que, al concebir a la diversidad funcional como algo negativo y a eliminar si es posible, marginan y vulneran los derechos humanos y civiles de las personas con diversidad funcional de distintas formas (les construyen un mundo artificial, estrictamente, medicalizado).

La filosofía mundial de vida independiente, por el contrario, se constituye en una filosofía de la emancipación o empoderamiento. Como novedad, tiene la peculiaridad de que nace de las propias personas que se encuentran en esta circunstancia y, de todas aquellas otras personas que las apoyan. Su eje de atención se centra en la autodeterminación (pleno desarrollo de la

[10] NUSSBAUM, M. C (2006): «La fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión». Ediciones Paidós Ibérica. 2007.

autonomía moral) y, en el control de sus propias vidas. Por tanto, hace especial hincapié en las capacidades humanas.

Y, de este modelo de vida independiente (versión estadounidense), entiendo que nacen el modelo social (versión británica); el modelo del enfoque de las capacidades (versión estadounidense); y, el modelo de la diversidad (versión española).

El modelo de la diversidad, nacido en España en 2006 de la mano de Palacios Rizzo y Romañach Cabrero, se constituye en una de las mejores formas de romper con la dicotomía discapacidad/capacidad. Su eje de atención, por tanto, es toda una novedad: la dignidad de la persona con diversidad funcional (tanto intrínseca como extrínseca).

Efectivamente, procede del paradigma de vida independiente y, en ese sentido, significa que "da valor" a las vidas de las personas con diversidad funcional y que trabaja desde la perspectiva de los Derechos Humanos para su pleno ejercicio (concepción de "dignidad extrínseca").

Ahora bien, el matiz que aporta el modelo de la diversidad al paradigma de vida independiente es que, no podemos olvidar que hay personas que no se pueden autodeterminar en ningún momento de su vida y de que, por tanto, prácticamente, en algunos de esos casos, no es posible establecer un desarrollo de capacidades. Aquí, la vida independiente "hace lo que puede" para dar solución, mediante el apoyo de las capacidades de familiares o representantes legales.

Sin embargo, tal y como proclama su lema: "¡Nada sobre nosotros/as sin nosotros/as!", de algún modo, las personas que no se pueden valer por sí mismas en el ámbito moral apenas tienen oportunidad dentro de este paradigma. Por ello, me parece de suma importancia, que se traslade el eje de atención a la propia dignidad, fundamentalmente, intrínseca. Al respecto, Palacios Rizzo y Romañach Cabrero (169), continúan diciendo:

> "[...] el paradigma aquí propuesto de la diversidad en el que se remarca, sin negar la premisa anterior, que el valor del ser humano en sí mismo, su dignidad intrínseca, se encuentra desvinculada y es independiente de cualquier consideración de utilidad social".

Tal y como se encabeza este trabajo, hemos dicho que se hacía imprescindible entender la paz como el ideal normativo y regulativo de lo que debe ser una manera de determinada de convivir en y desde una cultura de paz. Para que ello sea posible, sin duda alguna, la dignidad debe estar preservada a través del pleno ejercicio de los derechos humanos, pero, y sobre todo, es del todo esencial que se interprete como aquella condición máxima de todo ser humano, teniendo en cuenta todas sus diversidades posibles, y que debe ser respetado e inviolable.

Según la definición de las Naciones Unidas (1998, Resolución A/52/13), la cultura de paz consiste en una serie de «valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y previenen los conflictos tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones».

El modelo de la diversidad, nos ayuda a construir una cultura de paz. Es decir, contribuye a la creación de valores, actitudes y comportamientos que posibilitan una buena convivencia entre las personas: todo a través de la diversidad y la propia dignidad.

Cuando analizamos la importancia de la diversidad, en este caso, funcional, en un contexto socio-histórico y político concreto, como es nuestra sociedad contemporánea, abrimos también la posibilidad de incluir la multiplicidad de diversidades posibles de manera transversal para intentar aproximarnos a las mujeres y hombres con diversidad funcional en su justa realidad humana.

Bibliografía

ALEGRE DE LA ROSA, O. Ma. (2004): «**Construir la paz en una cultura de la diversidad**», en Revista *Aula de innovación educativa*, Nº 137, pp. 12-15.

- (2006): «**Cultura de paz, diversidad y género**», en Revista *Investigación en el aula*, Nº 59, pp. 57-68.

ARNAU RIPOLLÉS, Mª. S. (2002a): «**Feminismo y Discapacidad. Una propuesta desde la Filosofía para la Paz**», en las VII Jornadas de Fomento de la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales. Fórum de Recerca. Nº 7. ISSN: 1139-5486 (12 páginas). Disponible en web: http://sic.uji.es/publ/edicions/jfi7/feminism.pdf

-- (2002b): «**La mujer con discapacidad: una construcción social desde la Filosofía para la Paz»,** en SÁENZ, J. Mª. (Dir.) (2002): *Desde las discapacidades hacia la Inclusión. I Congreso Internacional de Discapacidad de Euskadi y XI Congreso Estatal de Espina Bifida e Hidrocefalia*, Bilbao: ASEBI. Asociación Bizkaia Elkartea, Espina Bífida e Hidrocefalia.

-- (2002c): «**Potenciación de la mujer con discapacidad desde los Estudios para la Paz**», en AEDES (2002): *VII Congreso Internacional: "Exigencias de la Diversidad". Libro de Actas*, Asociación Española para la Educación Especial (AEDES), Santiago de Compostela.

-- (2003a): «**Paz, Discapacidad y Perspectiva de Género»,** en GARCÍA MARZÁ, D. y GONZÁLEZ, E. (Eds.) (2003): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions. ISBN: 84-8021-424-4 (741-749)

- (2003b): «**Una Construcción Social de la Discapacidad: el Movimiento de Vida independiente**», en las VIII Jornadas de *Fomento de la Investigación* de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Fórum de Recerca. Nº 8. ISSN: 1139-5486 (11 páginas). Disponible en Web: http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi8/hum/42.pdf

-- (2005): «**Otras Voces de Mujer: El Feminismo de la diversidad funcional»,** en Revista ASPARKIA. Investigació feminista, Nº 16 (2005), Castellón: universitat de Jaume I (UJI). Págs. 15-26. Disponible en Web: http://www.sif.uji.es/indexes.php?c=publicacionver&laid=48&lang=cat

-- (2008a): «**Asistencia Personal: El camino para una Cultura de Paz**». Ponencia presentada en el *I Congreso Nacional sobre Convivencia y resolución de conflictos en contextos socioeducativos*, Organizado por el Departamento de Didáctica y Organización Escolar (Universidad de Málaga) (Málaga, 27-29 de noviembre de 2008).

-- (2009a): «**Análisis de las experiencias de Paz desde las Mujeres de la Vida independiente».** INTERSTICIOS. Revista sociológica de pensamiento crítico. Vol. 4, Nº 1. ISSN 1887-3898. (Pendiente de publicación). Disponible en web: http://www.um.es/discatif/documentos/Arnau_paz.pdf

-- (2009b): «**El "Cuidado" y sus perversiones. La Cultura de la Violencia**». INTERSTICIOS. Revista sociológica de pensamiento crítico. Vol. 3, Nº 2. ISSN 1887-3898. Disponible en web: http://www.intersticios.es/article/view/4547/3176

-- (2009c): «**La Bioética de la diversidad funcional. Voces diferentes para una Cultura de Paz**», (pendiente de publicación).

-- (2009d): «**La cura i les seues perversions. La cultura de la violència**». Revista QUADERNS D´EDUCACIÓ CONTÍNUA. Nº 20. Págs. 37-50. ISSN 1575-9016.

-- (2009e): «**Vida independiente. Instrumento para una Cultura de Paz. Creando géneros...**». Ponencia presentada en el ciclo de conferencias organizado por la Fundación Autónoma Solidaria, de la Universidad Autónoma de Barcelona (Barcelona, 15 de abril de 2009).

-- (2009f): «**Vida independiente y sus prácticas (OVIs y RETEVI): Aproximación filosófica a una Cultura de Paz».** Ponencia presentada en la Universidad de Santiago de Compostela (Galicia, 17 de julio de 2009).

DEL ÁGUILA UMERES, L. M. (2007): ***El concepto de discapacidad y su importancia filosófica. Investigación sobre un aspecto fundamental de la condición humana***. Tesis. Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en web: http://tesis.pucp.edu.pe/files/PUCP000000000970/El%20concepto%20de%20discapacidad%20y%20su%20importancia%20filos%F3fica_investigaci%F3n%20sobre%20un%20aspecto%20fundamental%20de%20la%20condici%F3n%20humana.pdf

DEJONG, G. (1979): «**Independent Living: From Social Movement to Analytic Paradigm**». *Archives of Physical Medicine Rehabilitation*, Nº 60, pág.435-446.

ECHEVERRÍA EZPONDA, J. (1989): ***Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX***. Barcelona: Barcanova.

***Historia y Filosofía del Movimiento Internacional de Vida independiente*.** Disponible en web: http://www.vidaindependiente.com/vidaIndependiente/historia/contenido.htm

I Congreso Europeo sobre Vida independiente (2003): ***Manifiesto de Tenerife: Promovamos la Vida independiente. Acabemos con la discriminación hacia las personas con discapacidad*** (Tenerife, 24-26 de abril de 2003). Disponible en Web: http://www.congresovidaindependiente.org/manifiesto.pdf

FORO DE VIDA INDEPENDIENTE (2001): ***Manifiesto del Foro de Vida independiente***, http://es.groups.yahoo.com/group/vidaindependiente/

FRUTOS FRUTOS, I. ***Guía para un uso no discriminatorio del lenguaje (en el entorno de la discapacidad)***, Edita: FUNDABEM (Fundación Abulense para el Empleo). Disponible en web: http://www.imagina.org/archivos/lengua_discrim.htm

GARCÍA ALONSO, J. V. (Coord.) (2003): ***Movimiento de Vida independiente. Experiencias internacionales***, Madrid: Fundación Luis Vives. Disponible en Web:

http://www.fundacionluisvives.org/BBDD/publicaciones/documentacion/MVI.pdf

GUZMÁN CASTILLO, Fr. (2009): «**Diversidad funcional. Análisis en torno a la propuesta de un cambio terminológico para la discapacidad**». (Pendiente de publicación).

HASLER, Fr.; BARNES, C.; y, ZARB, G. (2003): «**El Concepto de Vida independiente a través de tres visiones: filosófica, socio-política y económica**», en GARCÍA ALONSO, J. V. (Coord.). (2003): *El movimiento de vida independiente. Experiencias Internacionales.* Madrid: Fundación Luis Vives. Disponible en web: http://www.fundacionluisvives.org/BBDD/publicaciones/documentacion/MVI.pdf

Ley 27/2005, de 30 de noviembre, de *fomento de la educación y de la cultura de la paz*

Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia

MELÉNDEZ RODRÍGUEZ, L. «**Educación para la Diversidad. Compromiso histórico con el desarrollo de América Latina**», Disponible en web: http://historia.fcs.ucr.ac.cr/congr-ed/o-paises/Costa%20Rica/Ponencia%20V%20Congreso.doc

OLIVER, M. (1998): «**¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?**», en BARTON, L. (Comp.) (1998): *Discapacidad y sociedad*, Madrid: Morata/Paideia.

ONU (1999): «**Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz**», Disponible en web: http://www.unesco.org/cpp/sp/proyectos/suncofp.pdf

PALACIOS RIZZO, A. (2004): «**La discapacidad frente al poder de la normalidad. Una aproximación desde tres modelos teóricos**». Tesina doctoral elaborada bajo la dirección de Rafael de Asís Roig, Instituto de derechos humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid.

-- (2008): ***El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad***, Colección: CERMI.ES, Ed.: Cinca. Disponible en web: http://www.cermi.es/NR/rdonlyres/799BE059-C28B-45B4-97F3-D824FDAE34D2/20212/Elmodelosocialdediscapacidad2.pdf

PALACIOS RIZZO, A. y ROMAÑACH CABRERO, J. (2006): ***El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional***, La Coruña: Ediciones Diversitas-AIES. Disponible en web: http://www.asoc-ies.org/docs/modelo%20diversidad.pdf

PUIG de la BELLACASA, R. (1987): «**Concepciones, paradigmas y evolución de las mentalidades sobre la discapacidad**», en Casado, D. y Otros (1987): *Discapacidad e Información. Documentos 14/87*, Madrid: Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía.

RODRÍGUEZ DÍAZ, S. y FERREIRA, M. A. V. (2008): «**Diversidad funcional: sobre lo normal y lo patológico en torno a la condición social de la dis-capacidad**», Revista Internacional de Sociología (RIS); 17 pp. (en prensa) ISSN: 0210-5233. Disponible en Web: http://www.um.es/discatif/TEORIA/DF_SRDyMAVF.pdf

ROMAÑACH CABRERO, J. (2003): «**Héroes y parias. La dignidad de las personas con discapacidad**», Conferencia presentada en el I Ciclo de Conferencias *"Discapacidad e Igualdad de Oportunidades"* del *GIAT sobre Discapacidad* de la Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades (Universitat Jaume I de Castellón, abril 2003). Disponible en web: http://isonomia.uji.es/docs/spanish/investigacion/ciclo/heroes_y_parias_la_dignidad.pdf

-- (2008): «**El Modelo de la Diversidad. Una herramienta para la emancipación y la plena ciudadanía de las personas con diversidad funcional (discapacidad)**», Comunicación presentada en las V Jornadas de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona (Barcelona, 17-20 de noviembre de 2008). Disponible en web: http://www.diversocracia.org/docs/El_modelo_de_la_diversidad_emancipacion_ciudadania.doc

ROMAÑACH, J. y LOBATO, M. (2005): «**Diversidad funcional. Nuevo término para la lucha por la dignidad de la diversidad del ser humano**», en ÁLVAREZ POUSA, L. y otros (coord.) (2007): *Comunicación y discapacidades. Actas del Foro Internacional*, Galicia: Observatorio Gallego de Medios. Colegio profesional de Periodistas de Galicia. ISBN**:** 978-84-690-4140-6. Págs. 321-330. Disponible en web: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2393402

UNIÓN COMARCAL CC.OO. OVIEDO. ***Recomendaciones para la utilización de un lenguaje no discriminatorio en relación a la discapacidad en el ámbito sindical***, Edita: Unión Comarcal de CC.OO. de Oviedo. Disponible en web: http://www.cocemfeasturias.es/fotos/XNeOxco9ieAOi8EN7FV.pdf

VERDUGO ALONSO, M. A. (2003): «**La concepción de discapacidad en los modelos sociales**», en VERDUGO ALONSO, M. A. y JORDÁN DE URRÍES, F. B. (Coords.) (2003): *Investigación, innovación y cambio: V Jornadas Cientificas de Investigación sobre personas con discapacidad*. Salamanca: Amarú. Págs. 235-247. Disponible en web: http://campus.usal.es/~inico/publicaciones/Verdugo-ModelosSoc.pdf

VILLA FERNÁNDEZ, N. y ARNAU RIPOLLÉS, Mª. S. (2008): «**Iniciativas de Vida independiente en España: Pasos para un nuevo Derecho Humano**», en *ACTAS del VI Congreso Internacional de Filosofía de la Educación "Educación, conocimiento y justicia" (19-21 de junio de 2008),* organizado por el Dpto. de Teoría e Historia de la Educación. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. ISBN: 978-84-691-4347-6. Disponible en Web: http://aspaymmadrid.org/UserFiles/File/IniciativasVI.pdf

La gestión de la diversidad en el sistema educativo

Rafael Feito Alonso
Profesor titular de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid
rfeito@cps.ucm.es

La escuela moderna nace con la clara intención de unificar a poblaciones hasta entonces dispersas y con poca conciencia de pertenecer a una entidad política común más amplia que su propia comunidad. Esto es lo que explica la labor escolar de generar un relato, entre lo mítico y lo histórico, capaz de crear una identidad cultural, moral, política que abarcara a la población de cada estado-nación. A ello hay que añadir el intento de laminar cuantas diferencias lingüísticas, tanto en forma de dialectos como de lenguas autónomas, pudieran existir. Además, el incipiente mercado capitalista precisaba la unificación de unidades de medida de peso y de longitud, tarea que la escuela igualmente acometería.

Desde los comienzos de la era capitalista estuvo claro que la escuela debería cumplir una función de normalización de las clases populares. Estas procedían del ámbito rural y ahora tenían que adaptarse a trabajar en los espacios cerrados y anti-naturales de las fábricas y la vida en las grandes urbes.

En la época de la revolución francesa la escuela asume el compromiso de erradicar los prejuicios del pasado e instilar en las gentes una mentalidad acorde con los nuevos tiempos.

En realidad, la inmensa mayoría de la población acudía a la escuela durante unos pocos años en los que aprendía a leer, escribir, sumar, restar, multiplicar y dividir y a respetar el orden social vigente. Tan solo una minoría, constituida básicamente por los vástagos varones de los profesionales de alto nivel y de los grandes propietarios –del nuevo y del viejo régimen-, tenía más o menos garantizado el recorrido completo del sistema educativo. A esta minoría se unía un raquítico porcentaje de hijos de las clases populares gracias a sus dotes excepcionales, al sacrificio de sus familias, a las becas o a su conversión en seminaristas.[1]

El mercado de trabajo posibilitaba que las cosas fueran así. La mayor parte de los empleos requerían una escasa o nula cualificación y pocos requerían conocimientos esotéricos.

[1] Bernard Lahire (*Culture écrite et inégalités scolaires: sociologie de l'échec scolaire à l'école primaire*, Lyon, Presses Universitaires, 1993) en sus investigaciones sobre la cultura escrita muestra cómo los niños de padres con escasísima o nula alfabetización pueden encontrar en esa carencia de sus familias un fuerte estímulo escolar. Hay niños cuyos progresos escolares son altamente valorados por sus padres porque son ellos quienes están en condiciones de bregar con la información escrita que llega a los hogares o de contribuir a llevar las cuentas de la casa.

Sin embargo, tras la segunda guerra mundial las clases trabajadoras consiguen un estado benefactor del que forma parte la expansión universal de la escolarización. Pese a ello, el fracaso escolar se cebó en los hijos e hijas de estas mismas clases trabajadoras.

¿Por qué este decepcionante resultado? La escuela siempre ha sido particularmente hostil a los modos de hablar, de comportarse, de vestirse, de presentarse a sí mismo de las clases populares. No en vano su proyecto ha sido el de normalizar a las clases subordinadas. Quizás esto es lo que explique la inicial desconfianza del movimiento obrero hacia la escuela creada por el Estado. El planteamiento es contundente. Si los hijos de la clase obrera se escolarizan en las escuelas que crea el Estado burgués terminarán por desarrollar una visión burguesa, individualista, del mundo. Sin embargo, los valores de la clase trabajadora arrancan de la solidaridad.

La famosa investigación etnográfica de Paul Willis[2] sobre adolescentes de clase trabajadora en la industrial ciudad inglesa de Coventry puso de manifiesto el modo en que estos chavales concedían importancia a su grupo de amigos por encima de las lealtades individualistas de la escuela, cómo la escuela favorece los saberes abstractos –muchas veces verdaderamente inútiles- frente a los cotidianos, cómo las promesas de movilidad social de la escuela son ilusorias pues solo valen para que se salven unos pocos y no toda la clase social.

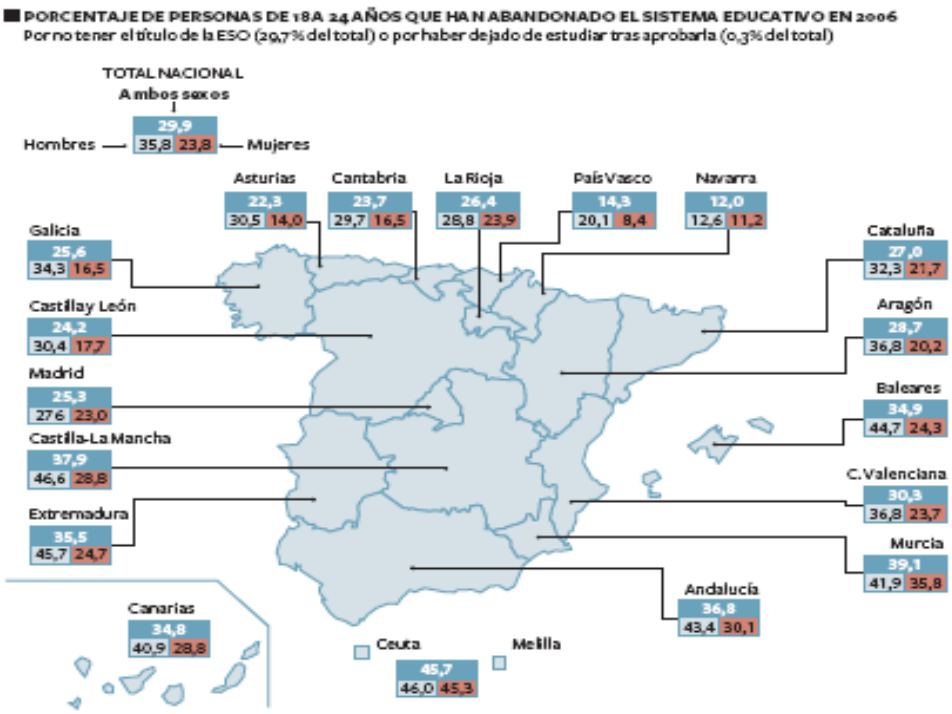
Resultados escolares desiguales para la diversidad

Las mujeres y las personas procedentes de las clases trabajadoras, minorías étnicas e inmigrantes se han incorporado a la escuela de los varones, de la burguesía y del grupo étnico dominante –no siempre el mayoritario- con desigual grado de éxito. Hay más tipos de diversidad que estos. La orientación sexual, la religión, el territorio conforman otras diversidades sobre cuyos efectos escolares poco se sabe. Algo se puede decir con respecto a los desiguales resultados entre unas comunidades autónomas y otras en el caso de España o entre países de la OCDE o con relación al ámbito rural frente al urbano. La religión y el grupo étnico suelen ir unidos. No obstante, se podría analizar si obtiene mejores resultados aquel alumnado cuyos progenitores eligen para ellos la asignatura de Religión. El tema de la orientación sexual es más complejo debido a los prejuicios en torno a la cuestión y la consiguiente dificultad de darla a conocer para una investigación social.

Género

Para las mujeres, si nos atenemos a los resultados en la educación obligatoria, su escolarización en la escuela de los varones ha sido relativamente exitosa: promocionan en mayor grado que sus compañeros y obtienen mejores calificaciones. No obstante, a ellas les va peor en Matemáticas que a ellos y su propensión a matricularse en estudios universitarios técnicos es considerablemente baja. La siguiente figura explica las desigualdades de resultados en lo que se refiere a la no obtención del graduado en educación secundaria obligatoria.

[2] Paul Willis, *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase trabajadoras consiguen puestos de clase trabajadora*, Madrid, Akal, 1988.



Clase social

Si trabajamos con algo parecido a las clases sociales los resultados son igualmente desiguales. Sobre los resultados escolares de las distintas clases sociales tenemos datos recientes realmente contundentes.[3]

	Tasas de escolarización		% que ha completado…	
	Secundaria post obligatoria 16-17 años	Educación superior 18-22 años	Secundaria postobligatoria 20-24 años	Educación superior 25-29 años
I. Profesionales	82,98	65,93	93,73	69,10
II. Intermedia (no manual-rutinaria)	55, 63	35,23	74,29	36,15
III. Pequeños propietarios	51,53	30,71	65,85	40,87
IV. Manual cualificada	42,59	20,51	50,35	16,98
V. Manual no cualificada	16,20	14,21	35,65	18,98
VI. Propietarios agrarios	64,01	32,26	60,91	37,80
VII. Trabajadores agrarios	31,67	9,09	20,53	6,41
Total	49,87	30,86	60,69	32,15

Mientras que a los 16-17 años están en la secundaria post-obligatoria casi todos los hijos de profesionales (arquitectos, médicos, profesores, etc.) –cerca del 83%- solo lo están el 16% de los hijos e hijas de trabajadores manuales no cualificados y el 42% de los cualificados. Si hacemos lo propio con quienes están en la educación superior entre los 18 y los 22 años los porcentajes para estos tres grupos son, respectivamente, 65,93%, 14,21 y 20,51. Es decir, a mayor edad de los hijos las distancias entre las tasas de escolarización

[3] Fuente: PHOGUE-2000. Elaboración propia a partir de J. Calero y J. Oriol, 2005: 355 y ss.

de los hijos de trabajadores con respecto a los de profesionales se incrementan al tiempo que se reduce considerablemente la distancia entre trabajadores manuales cualificados y no cualificados.

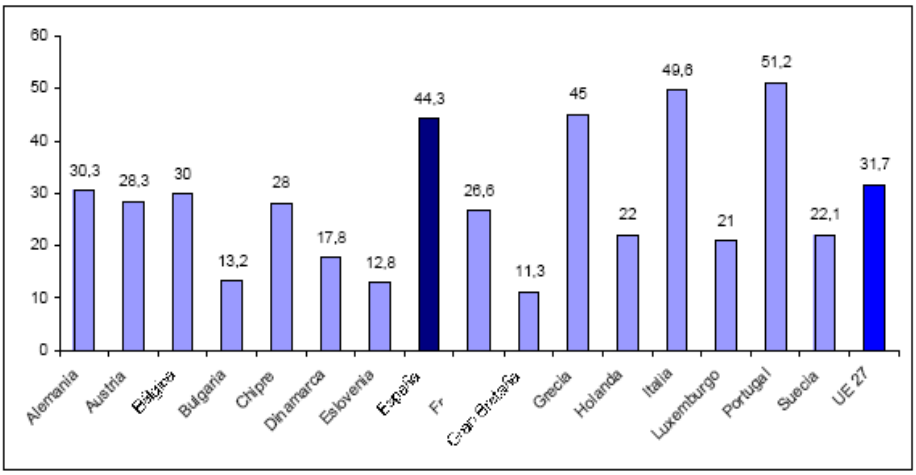
Si nos vamos a la obtención de títulos, más del 90% de los hijos de profesionales han completado la secundaria superior frente al 35% de los hijos de trabajadores no cualificados y el 50% de los cualificados. Cerca del 70% de los hijos de profesionales –de edades comprendidas entre los 25 y 29 años- tienen algún título de educación superior frente a menos del 20% de los hijos de clases trabajadoras.

Inmigrantes

De acuerdo con los datos que nos suministran los informes PISA, no siempre se da el caso de que a los inmigrantes les vaya peor que a los autóctonos. En Canadá, Australia y Nueva Zelanda la diferencia entre hijos de inmigrantes y nativos en mínima (o incluso es positiva), en Bélgica, Finlandia, Alemania, Dinamarca o Austria es enorme. España –como se puede ver en el cuadro adjunto- pertenece al grupo de países en los que la desventaja escolar de su población inmigrante es alta. Sin embargo, a medida que las familias inmigrantes hayan pasado más tiempo residiendo en España, los resultados escolares de los hijos mejoran.[4]

ALUMNOS DE ORIGEN INMIGRANTE QUE ABANDONAN PREMATURAMENTE LOS ESTUDIOS

(En porcentaje)



Fuente: Comisión Europea. Progress towards Lisbon Objectives in Education and Training. Indicators and Benchmarks. 2008
Nota: No se incluyen los países cuyo porcentaje de población de origen inmigrante no es significativo.

Grupos étnicos

Hay minorías étnicas que son capaces de conectar con algún rasgo básico de la escuela, como puedan ser la frugalidad o el sacrificio. Este sería el caso de la minoría asiática en los Estados Unidos, cuyo intenso espíritu de abnegación promueve el desempeño escolar. Algo similar cabe decir con respecto a los judíos.

[4] Héctor Cebolla, "¿Están los estudiantes de origen inmigrante en desventaja? Diferencias internacionales e interregionales en España", *Panorama social*, 8, 2008.

Sin embargo, lo habitual es que las minorías étnicas experimenten serías dificultades. En Suecia, por ejemplo, se considera a la minoría finlandesa inferior: la tasa de fracaso de niños finlandeses en las escuelas suecas es muy alta. Sin embargo, cuando los niños finlandeses emigran a Australia se desenvuelven bien, tan bien como los emigrantes suecos. Los coreanos rinden mal en las escuelas japonesas, donde son considerados inferiores culturalmente; por otra parte, en las escuelas norteamericanas los inmigrantes coreanos tienen gran éxito (Kincheloe, 2004: 21).[5] Estamos hablando de nacionales de dos países –Finlandia y Corea del Sur- que lideran las clasificaciones del informe PISA.

A la minoría étnica gitana española le va simplemente fatal. Nada más y nada menos que el 80% del alumnado de esta etnia no termina la Enseñanza Secundaria Obligatoria (ESO), según un estudio de la Fundación Secretariado Gitano, que analizó las respuestas de 800 escolares de 118 institutos de toda España.[6]

¿Por qué nuestra escuela funciona del modo en que lo hace?

El funcionamiento de nuestra escuela de masas responde a lo que se podría considerar, con muchas dudas, como relevante para sus orígenes en el siglo XIX. En la época industrial, hasta los años setenta del siglo pasado, la escuela se basaba en el esquema de aprender y repetir, en el entendido de que lo que se aprendiera en la escuela –en menor medida en la universidad- serviría para desenvolverse a lo largo de la vida activa. Por ejemplo, un trabajador de la SEAT no tenía la expectativa de que los contenidos de su actividad laboral variasen sustantivamente a lo largo de su vida activa. La formación inicial en la escuela junto con algo de formación permanente o *in situ* serían suficientes.

Sin embargo, hoy en día las cosas son radicalmente distintas. La OCDE considera que una persona joven que se integre hoy en día en el mercado de trabajo habrá de afrontar un mínimo de cinco o seis cambios de empleo. Incluso los componentes de un empleo se complejizan con el paso del tiempo. Basta, por ejemplo, con llevar el coche al taller para comprobar la introducción de nuevas tecnologías incluso en sectores hasta ahora muy artesanales.

Raro es el profesional que no ha de estar en frecuente contacto con personas de otros países que además de que posiblemente hablen otro idioma tengan otra cosmovisión y con los que es preciso entenderse. Nuestros barrios, nuestras escuelas –sobre todo, las públicas- se llenan de personas procedentes de otras culturas con quienes hemos de convivir.

La escuela que tenemos está pensada para la minoría que la creó: propietarios o altos profesionales varones de raza blanca. Para el resto –clases trabajadoras, mujeres, minorías étnicas- la escuela no iba más allá de la alfabetización básica o su posible derivación hacia la formación profesional o para el matrimonio burgués. Esto es lo que explica su fuerte carácter propedéutico y segregador. Los niveles inferiores son pensados en función del nivel siguiente. El máximo de paroxismo se alcanza en segundo de bachiller, curso que, lejos de servir para aprender, se ha convertido en una suerte de academia para aprobar la selectividad. La mayoría de los aprendizajes de la educación obligatoria se conciben desde la óptica del estudiante que presumiblemente va a llegar a la

[5] Sin embargo,Julio Carabaña en su análisis del informe PISA de 2006 ("Las diferencias entre países y regiones en las pruebas PISA", http://www.colegiodeemeritos.es/docs/repositorio//es_ES//documentos/pisa_carabana_(vf).pdf) indica que en Finlandia la minoría sueca obtiene resultados muy parecidos a los de la mayoría finesa.

[6] *El País*, 19 de septiembre de 2006 (http://www.elpais.com/articulo/sociedad/alumnado/gitano/deja/escuela/acabar/ensenanza/obligatoria/elpepisoc/20060919elpepisoc_6/Tes).

universidad. Solo así se explican tantos conocimientos inútiles, academicistas y descontextualizados. El resultado es la segregación. La principal preocupación de la escuela –y esto es muy claro en la secundaria obligatoria- parece ser la de cómo librarse de los alumnos menos académicos. Incluso allí donde este nivel es comprehensivo hay mil y una vías para desprenderse de ellos: desde la repetición de curso a la pre-formación profesional pasando por la agrupación de niveles o la diversificación curricular y los inevitables programas de compensación escolar -¿de qué hay que compensar?-. Lo que sea, salvo pensar en el éxito escolar para todos. Entonces la escuela no distinguiría, como si esa fuera su función principal –lo es, claro está, para los grupos conservadores-.

¿Qué hace la escuela?

La escuela considera que actúa correctamente y que es neutra. Por eso, no es extraño que sus medidas paliativas para las desigualdades no vayan más allá de la idea de la compensación. Simplemente, hay personas que necesitan ser compensadas. Se trata de que se adapten a los niveles académicos de la escuela, no que sean capaces de introducir su cultura en el sacrosanto recinto escolar.

Para el enfoque convencional (o tradicional) sobre la enseñanza el conocimiento existe fuera de la conciencia humana, de tal modo que el aprendizaje se reduce a la absorción y la memorización de aquel por parte de unos estudiantes a los que se considera maleables. El conocimiento se aprende con el propósito de hacer que la gente dé continuidad a la cultura y a la sociedad tal y como es.

Por el contrario, para la educación progresista (*progressive education*) el conocimiento se crea y estructura individual y colectivamente. Aprender es un proceso en el que el conocimiento se construye y en el que los individuos son consecuentemente construidos y se desarrollan. La construcción del conocimiento tiene por objetivo una sociedad mejor.[7]

Enseñanza tradicional	**Enseñanza progresista**
** El conocimiento existe fuera de la conciencia humana. ** El aprendizaje consiste en la absorción y la memorización de este conocimiento por estudiantes, a los que se considera maleables. ** El conocimiento se aprende con el propósito de hacer que la gente dé continuidad a la cultura y a la sociedad tal y como es.	** El conocimiento se crea y estructura individual y colectivamente. ** Aprender es un proceso en el que el conocimiento se construye y en el que los individuos son consecuentemente construidos y se desarrollan. ** La construcción del conocimiento tiene por objetivo una sociedad mejor.

Aquí están en juego dos ideas clave de Freire.[8] Por una parte, su crítica a lo que denominaba educación bancaria, una educación que concibe las cabezas de los estudiantes como recipientes vacíos que hay que llenar de contenidos que proceden del profesor o de los libros de texto. Por otra parte, su propuesta de que los seres humanos somos seres para la transformación y no para la adaptación.

[7] Cuadro elaborado a partir de Kristan Accles Morrison, *Free School Teaching. A journey into Radical Progressive Education*, Albany, Suny press, 2007.
[8] Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

¿Qué hacer?

Si queremos que la escuela sea acogedora para todo el mundo no queda más remedio que partir de los conocimientos previos de los niños, de su entorno, de su lenguaje, de su medio familiar. Esto lo explicaba muy bien Lionni[9] en un cuento en el que narraba la amistad de un pececito y una rana. En un momento dado este pide a su amiga anfibia que le explique como es el mundo en la superficie terrestre. La rana, como buena amiga, le cuenta que hay vacas y el pececito imagina que las vacas son como peces pero con grandes ubres. Le dice que hay aves y se las imagina como peces con alas. La rana –al igual que la escuela- cumple con su función de amiga. Sin embargo, no es consciente de que el pececito interpreta las nuevas realidades a partir del mundo animal que conoce. La rana y la escuela no asumen la tarea de partir de los esquemas interpretativos del pececito.

Pero además, niños y niñas llegan a la escuela sabiendo muchas cosas. La escuela ya no es la agencia modernizadora que les presenta el mundo tal y como se describía en la película *La lengua de las mariposas* de José Luis Cuerda. Ahora los niños han aprendido mucho asomándose a la pantalla del televisor, con los videojuegos, con los ordenadores y, en cada vez más ocasiones, con sus familiares.

Marc Prensky[10] considera que el alumnado ha cambiado radicalmente, que no son los niños y niñas para los que se ha diseñado nuestro sistema educativo. Se trata de alumnos que representan a la primera generación que ha crecido con las nuevas tecnologías. Han pasado sus vidas rodeados de y utilizando ordenadores, juegos de vídeo, cámaras de vídeo, móviles y otros juegos y herramientas de la era digital.

Es muy posible que los estudiantes de hoy piensen y procesen la información de un modo diferente al de sus predecesores. Por este motivo los llama nativos digitales frente a la gente de más edad a la que llama inmigrantes digitales. Al igual que ocurre con los inmigrantes en un país, estos tienen un acento (digital en este caso). El ejemplo favorito de acento es el de telefonear a otro para confirmar que ha recibido un e-mail o imprimir sistemáticamente los correos o, pero aún, hacer que los imprima la secretaria.

Los inmigrantes digitales no creen que se pueda aprender éxitosamente viendo la televisión o escuchando música. Los niños pueden aprender algebra mucho más rápidamente si las tareas se pudieran hacer en forma de juego. Para pasar de curso tendrían que ganar en el juego.

La escuela entroniza dos tipos de inteligencia –a las cuales además considera como entidades fijas y naturales que los individuos no pueden modificar-. Se trata de las inteligencias lógico-matemática y lingüística. Sin duda, son fundamentales pero, como explicó Howard Gardner[11] hay otras inteligencias que dan cuenta de logros imprescindibles para la humanidad. El siguiente cuadro[12] sintetiza los distintos tipos de inteligencia y, como puede verse, constituyen todo un programa de atención a la diversidad, a las distintas maneras que la gente tiene de aprender y que rompe con el molde homogeneizador de nuestra escuela.

---

[9] Leo Lionni, *Fish is fish*, Nueva York, Panteón Books, 1970. Citado en Linda Darling-Hammond y John Bransford, *Preparing Teachers for a Changing World. What Teachers Should Learn and Be Able to Do*, San Francisco, Jossey-Bass, 2005.

[10] "Digital Natives, Digital Immigrants", *On the Horizon*, Vol. 9, nº 5, octubre de 2001.

[11] Howard Gardner, Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences, Nueva York, Basic Books, 1983.

[12] Tomado de http://portal.perueduca.edu.pe/basicaespecial/articulos/art01_10-03-06.doc (28 de julio de 2009).

	DESTACA EN	LE GUSTA	APRENDE MEJOR
AREA LINGüíSTICO-VERBAL	Lectura, escritura, narración de historias, memorización de fechas, piensa en palabras	Leer, escribir, contar cuentos, hablar, memorizar, hacer puzzles	Leyendo, escuchando y viendo palabras, hablando, escribiendo, discutiendo y debatiendo
LÓGICA – MATEMÁTICA	Matemáticas, razonamiento, lógica, resolución de problemas, pautas.	Resolver problemas, cuestionar, trabajar con números, experimentar	Usando pautas y relaciones, clasificando, trabajando con lo abstracto
ESPACIAL	Lectura de mapas, gráficos, dibujando, laberintos, puzzles, imaginando cosas, visualizando	Diseñar, dibujar, construir, crear, soñar despierto, mirar dibujos	Trabajando con dibujos y colores visualizando, usando su ojo mental, dibujando
CORPORAL - CINÉTICA	Atletismo, danza, arte dramático, trabajos manuales, utilización de herramientas	Moverse, tocar y hablar, lenguaje corporal	Tocando, moviéndose, procesando información a través de sensaciones corporales.
MUSICAL	Cantar, reconocer sonidos, recordar melodías, ritmos	Cantar, tararear, tocar un instrumento, escuchar música	Ritmo, melodía, cantar, escuchando música y melodías
INTER PERSONAL	Entendiendo a la gente, liderando, organizando, comunicando, resolviendo conflictos , vendiendo	Tener amigos, hablar con la gente, juntarse con gente	Compartiendo, comparando, relacionando, entrevistando, cooperando
INTRA PERSONAL	Entendiéndose a sí mismo, reconociendo sus puntos fuertes y sus debilidades, estableciendo objetivos	Trabajar solo, reflexionar, seguir sus intereses	Trabajando solo, haciendo proyectos a su propio ritmo, teniendo espacio, reflexionando.
NATURALISTA	Entendiendo la naturaleza, haciendo distinciones, identificando la flora y la fauna	Participar en la naturaleza, hacer distinciones.	Trabajar medio natural, explorar seres vivientes, aprender de plantas y temas de la naturaleza

Conclusiones

La atención a la diversidad significa tener en cuenta que en cualquier sociedad existen diferentes culturas en función de la clase social, del grupo étnico, del género, de la orientación sexual, del territorio y un largo etcétera. Sin embargo, nuestra escuela privilegia, al tiempo que oculta, una cultura de objetos privilegiados, la cultura de la minoría social dominante: sus modos de hablar, de moverse, de relacionarse, sus hipocresías, sus defectos y sus virtudes. Pero no solo somos diversos en función de factores estructurales, también lo somos como individuos: a unos les puede gustar más la pintura, otros son muy buenos en la expresión verbal, otros son capaces de organizar equipos de trabajo, los de más allá sienten una pasión extraordinaria por la vida animal y así hasta el infinito.

En nuestra escuela podemos aprender las diferencias entre las plantas talofitas o briofitas y al mismo tiempo ser incapaces de distinguir un olmo de una encina o ignorar de dónde proceden los alimentos de los que nos alimentamos. Alguien se encarga de hacer esta arbitraria selección cultural y lo presenta como la verdadera y única cultura. Y eso es lo que tienen que memorizar los niños y las niñas con independencia de la relevancia de tales conocimientos. Una escuela abierta a la diversidad es una escuela que se interroga sobre tal relevancia.

Aparentemente a las chicas les va bien en la escuela: obtienen mejores notas que ellos, promocionan en mayores porcentajes, su fracaso es menor. Sin embargo, y pese a ello,

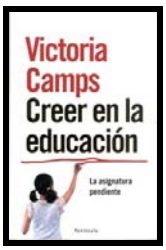
terminan optando por determinadas carreras universitarias en mayor medida (magisterio, enfermería, psicología, medicina) que otras (las ingenierías en general). Todo esto termina por traducirse en que hay pocas mujeres en los altos cargos. Como decía Peter Lawrence,13 "si diéramos más oportunidades y poder a los individuos más sutiles, reflexivos y creativos de ambos sexos, más mujeres resultarían elegidas y un mayor número de ellas alcanzaría la cima". ¿Promueve nuestra escuela –especialmente ciertas asignaturas- la sutileza, la reflexión y la creatividad?

Una escuela que pretenda atender la diversidad es una escuela en la que la palabra del alumnado es la protagonista. En la escuela del silencio jamás podrá aflorar la riqueza y el enorme privilegio que supone contar con alumnos y alumnas con diferentes interpretaciones del mundo, que proceden de distintos tipos de familias, de innumerables lugares del mundo, que hablan diversidad de idiomas, cuyas gastronomías son de una variedad infinita. Niños y niñas llegan a la escuela sabiendo un montón de cosas y de esos saberes se debe partir si queremos una escuela de calidad para todos y todas, capaz de atender a la diversidad.

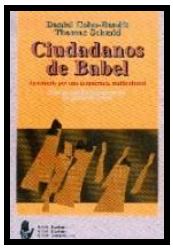
[13] Lawrence, P. "¿Por qué no hay más mujeres en los altos cargos", *El País*, 8 de marzo de 2006.

Diversidades
Selección bibliográfica

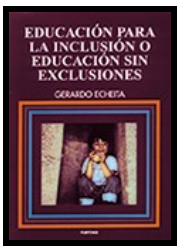
Susana Fernández Herrero
Responsable del Centro de Documentación Virtual
CIP-ECOSOCIAL
Septiembre 2009



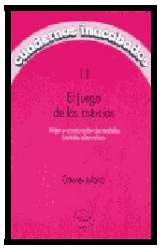
CAMPS, Victoria, *Creer en la educación*, Barcelona, Península, 2008.



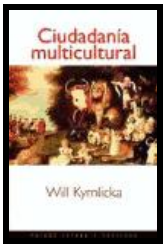
COHN-BENDIT, Daniel y SCHMID, Thomas, Ciudadanos de Babel: Apostando por una democracia multicultural. Con un estudio introductorio de Javier de Lucas, Madrid: Talasa, 1996.



ECHEITA SARRIOMANDÍA, Gerardo, *Educación para la inclusión o educación sin exclusiones*, Madrid: Narcea, 2006



JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid: Horas y horas, 1992.



KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996.

LUCAS, Javier de, *Globalización e identidades: Claves políticas y jurídicas*, Barcelona: Icaria, 2003.

MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid: Catarata, 2000.

MARCHESI, Álvaro, *¿Qué será de nosotros los malos alumnos?*, Madrid: Alianza, 2004.

PICHARDO, José Ignacio, *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalism*, Madrid: Dykinson, 2003.

SAVATER, Fernando, *El valor de educar*, Barcelona: Ariel, 2008.

VVAA, *La interculturalidad que viene: El diálogo necesario*, Barcelona: Icaria, 1998.

VIDAL-BENEYTO, José, *Derechos humanos y diversidad cultural: globalización de las culturas y derechos humanos***,** Barcelona: Icaria, 2006.

Diversidades
Recursos Electrónicos

Susana Fernández Herrero
Responsable del Centro de Documentación Virtual
CIP-ECOSOCIAL
Septiembre 2009

ACTIS, Walter, *La escuela ante la diversidad sociocultural. Discursos de los principales agentes sociales referidos a las minorías étnicas de origen extranjero*, Colectivo IOE, 2004.

FEITO, Rafael, "Escuelas democráticas", *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, Vol. 2, Nº 1, enero 2009, 17-33 pp.

LUCAS MARTÍN, Javier de, "Multiculturalismo, un debate falsificado", en *Aula Intercultural*, 2004.

MORENO, Ángel y PICHARDO, José Ignacio, "Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosa entre género y sexualidad", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica* Vol. 1, Nº 1. enero-febrero 2006. 143-156 pp.

MONTERO, Justa, "Feminismo: un movimiento crítico", *Intervención Psicosocial*, Vol. 15 N.° 2, 2006, 167-180 pp.

PALACIOS RIZZO, Agustina y ROMAÑACH CABRERO, Javier, *El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, La Coruña: Ediciones Diversitas-AlES, 2006.

ROMAÑACH, Javier y LOBATO, Manuel, "Diversidad funcional. Nuevo término para la lucha por la dignidad de la diversidad del ser humano", en **ÁLVAREZ POUSA, Luis y otros (coord.)**, *Comunicación y discapacidades. Actas del Foro Internacional*, Galicia: Observatorio Gallego de Medios. Colegio profesional de Periodistas de Galicia, 2007, 321-330 pp.

TOBOSO MARTÍN, Mario y ARNAU RIPOLLÉS, Mª. Soledad, "La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen", Revista *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. Año 10, Nº 20, 2008.

Diversidades

Selección de Artículos aparecidos en
Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global

Susana Fernández Herrero
Responsable del Centro de Documentación Virtual
CIP-ECOSOCIAL
Septiembre 2009

Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global

Número 101, primavera de 2008

BASTIA, Tanja, *Políticas migratoria en nombre de la cohesión social*, 53-62 pp.

MOLYNEUX, Maxine, *La política de desarrollo y la dimensión de género del capital social*, 63-79 pp.

Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global

Nº 104, invierno 2008/2009

MARTÏNEZ RAMIREZ, Mariam, *Frágiles identidades e injusticias sociales: Política de la diferencia en democracias complejas*, 11-20 pp.

ZAPATA-BARREIRO, Ricard, *Diversidad y política pública*, 93-104 pp.

Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global

Nª 106, verano 2009

MOURA, Rosa y ARI CARDOSO, Nelson, *Diversidad y desigualdad en aglomeraciones urbanas transfronterizas*, 11-20 pp. Próxima publicación.

Diversidades
Enlaces recomendados

Susana Fernández Herrero
Responsable del Centro de Documentación Virtual
CIP-ECOSOCIAL
Septiembre 2009

COLEGAS

Portal de información que agrupa a diferentes asociaciones comprometidas con los valores de solidaridad, igualdad y respeto a la diversidad que trabajan por la igualdad de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales en distintos puntos de España.

Se define como un compromiso con la igualdad, un instrumento de participación y transformación social **y** una escuela de ciudadanía para gente que quiere vivir en libertad, participar de los cambios, con la ilusión de transformar el mundo abriendo caminos desde su entorno más cercano.

Entre sus objetivos están.

- Favorecer el libre desarrollo de las personas en sintonía con su orientación sexual e identidad de género, removiendo cualquier obstáculo social o discriminación.
- Servir de cauce para coordinar, estudiar y orientar sobre políticas de igualdad, transformación social y educación en el respeto a la diversidad sexual, familiar y afectiva.
- Promover valores de respeto hacia la diversidad de orientación sexual e identidad de género y sensibilizar a través de la cultura y los medios de comunicación.
- Vertebración y fomento del asociacionismo.
- Contribuir a la mejora de la calidad ambiental, promoviendo el desarrollo sostenible y el fomento de espacios para la convivencia en modelos de ciudad integradores.

Centro de Recursos para la Atención a la Diversidad Cultural en Educación

CREADE es un proyecto del CIDE (Centro de Investigación y Documentación Educativa) y, por tanto, del Ministerio de Educación, que nace como respuesta a las inquietudes de los y las profesionales del ámbito social y educativo respecto a la diversidad cultural.

El CREADE pretende ser un lugar de diálogo y de reflexión en el que quienes se dedican a la educación en su más amplio concepto encuentren referencias, material didáctico, herramientas TIC, bibliografía, experiencias, investigaciones y, en general, recursos para la actuación pedagógica o la intervención social desde un enfoque intercultural.

Sus objetivos son:

· Proporcionar recursos interculturales que respondan a las demandas de los y las profesionales del ámbito social y educativo.
· Recabar, sistematizar y generar todo tipo de información relacionada con la educación intercultural.
· Desarrollar nuevos materiales y herramientas en aquellas áreas y temáticas en las que se perciban necesidades.
· Fomentar innovaciones e investigaciones en el ámbito de la atención educativa a la diversidad cultural.
· Ofrecer a centros y equipos de profesionales asesoramiento y formación para el desarrollo de competencias interculturales.

Mujeres en Red. El periódico feminista

Espacio de comunicación coordinado por la periodista Montserrat Boixy, que busca horizontes más amplios, sin censura, utilizando las posibilidades que nos facilitan las nuevas tecnologías, especialmente internet, y mediante el uso de software libre.

En esta red participan grupos de mujeres y hombres que, a nivel individual o colectivo, pero sin prejuicios culturales, religiosos o políticos, comparten información y contacto de manera permanente a través del correo electrónico.

Su objetivo es tener información directa, de primera mano, estableciendo vínculos de solidaridad sin fronteras, con la idea clara de luchar por los derechos fundamentales de las mujeree.

Desde su página abordan lo siguientes temas: el feminismo y su claves, comunicación, cooperación, cultura, derechos, economía, educación, empoderamiento, formación, globalización, igualdad, lenguaje no sexista, política, paz, religión, salud, sexismo, sociedad de la información, tecnología, urbanismo y violencia de género.

Oficina de Vida Independiente

La OVI depende de la Consejería de Familia y Asuntos Sociales de la Comunidad de Madrid, a través de la Dirección General de Servicios Sociales, a través del Programa de apoyo a la Vida Independiente (2009-2011).

Su objetivo prioritario es promover la autodeterminación r independencia de las personas con diversidad funcional física que participan en el programa, con el fin de que tengan la oportunidad de tomar las riendas de sus vidas y plantearse un proyecto de vida activa. De esta manera, podrán aportar riqueza y valores humanos, participando en todos los ámbitos de la comunidad, en igualdad de condiciones y, por tanto, ejerciendo su derecho a la plena ciudadanía.

La OVI ofrece Servicios de asistencia personal, asesoramiento y formación en Vida Independiente. Se encuentra ubicada en la sede de la Asociación de Parapléjicos y Personas con Gran Discapacidad Física de la Comunidad de Madrid (ASPAYM-MADRID).