

Cultura, identidad y nueva diversidad cultural: tentativas de revisión de los modelos de gestión de la diferencia¹

Por JESÚS GARCÍA CÍVICO
Universitat Jaume I

RESUMEN

Este artículo revisa críticamente los modelos de gestión de la diferencia a la luz de algunas novedades que afectan a los conceptos de cultura, identidad y diversidad cultural. De un lado, se sugieren razones para dejar de identificar diversidad étnica con diversidad cultural o cultura con tradiciones, lengua y religión; de otro, la ambigua categoría de cultura sigue presentando una dualidad antagónica de sentidos (como tradición y como valor formativo) que redundante en su falta de operatividad. Se propone una reflexión sobre el sentido de los términos acorde con un pluralismo y un cosmopolitismo crítico donde la comprensión de algunas instituciones jurídicas y políticas forma parte de un marco universalizable de racionalidad en un sentido cultural.

Palabras clave: cultura, identidad, diversidad cultural, gestión de la diferencia.

ABSTRACT

This article supposes a revision of the politics of the difference in the light of some novelties that affect the concepts of culture, identity and

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto «Resiliencia del derecho antidiscriminatorio a los sesgos y estereotipos: desafíos y propuestas de intervención (RESEST)». Referencia: PID2021-123171OB-I00.

IP: Dolores Morondo Taramundi (Universidad de Deusto).

cultural diversity. On the one hand, it has become evident that we cannot continue to identify ethnic diversity with cultural diversity or culture with traditions, language and religion; on the other, the ambiguous category of culture continues showing an antagonistic duality of meanings (as tradition and as a formative value) that results in its lack of operability. A reflection on the meaning of the terms is proposed in accordance with a pluralism and critic cosmopolitanism in which the understanding of some legal and political institutions is a part of a universalizable framework in a cultural sense.

Keywords: culture, identity, cultural diversity, politics of difference

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. – 2. LA COMPLEJA ACTUALIDAD DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: UNA REFLEXIÓN PREVIA. 2.1 *La crítica a la idea (acrítica) de diversidad.* 2.2 *Las dos acepciones básicas de cultura como punto de partida.* 2.3 *Sobre la identidad que resulta de la diversidad cultural.* – 3. LA MULTICULTURALIDAD COMO HECHO AMPLIO: ¿QUÉ ES HOY «LO CULTURAL»? – 4. TIPOLOGÍA DE LOS MODELOS DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD Y LA INTERCULTURALIDAD COMO LOGRO «CULTURAL» (EN SENTIDO UNIVERSAL): UNA REVISIÓN. 4.1 *Políticas públicas asimilacionistas: notas sobre una ambivalencia.* 4.2 *Políticas públicas multiculturalistas: apunte sobre nueva literatura europea.* 4.3 *Políticas públicas interculturalistas.* – 5. CONCLUSIONES.

SUMMARY: 1. INTRODUCTION. – 2. THE COMPLEX CURRENT SITUATION OF CULTURAL DIVERSITY: A PRELIMINARY REFLECTION. 2.1 *Criticism of the (uncritical) idea of diversity.* 2.2 *The two basic meanings of culture as a starting point.* 2.3 *On the identity that results from cultural diversity.* – 3. MULTICULTURALISM AS A BROAD FACT: WHAT IS «THE CULTURAL» TODAY? – 4. TYPOLOGY OF DIVERSITY AND INTERCULTURAL MANAGEMENT MODELS AS A «CULTURAL» ACHIEVEMENT (IN THE UNIVERSAL SENSE): A REVIEW. 4.1 *Assimilationist public policies: notes on an ambivalence.* 4.2 *Multiculturalist public policies: note on new European literature.* 4.3 *Interculturalist public policies.* – 5. CONCLUSIONS.

1. INTRODUCCIÓN

De acuerdo con una tipología básica de la gestión de la diversidad cultural solemos hablar de tres modelos caracterizados por el distinto significado que asignan a la diversidad, a la cultura y a la identidad.

De menor a mayor conciencia sobre el reconocimiento del carácter valioso de las diferencias estos modelos serían el asimilacionista, el multiculturalista y el intercultural².

Sin negar la validez inicial de esa clasificación –útil, por ejemplo, para la distinción entre políticas públicas desde la perspectiva del derecho comparado–, y siendo conscientes de su complejidad teórica interna visible, por ejemplo, en el exceso de carga semántica negativa del término «asimilación», en la omisión de distintos tipos de multiculturalismos o en la difusa y algo voluntarista idea de interculturalidad y, en general, del carácter poco pacífico de estos modelos, creemos que hay una serie de cuestiones actuales inscritas en el propio carácter evolutivo de las tres nociones clave que les subyacen (diversidad y cultura e identidad) que permiten una reflexión tentativamente novedosa sobre el marco actual de la diversidad cultural y algunos retos sociales, jurídicos políticos de su gestión.

A modo de ejemplo, entre otras novedades de la segunda década del siglo XXI, deberían citarse, de un lado, la relación entre la nueva esfera pública fragmentada –objeto del reciente trabajo de Jürgen Habermas *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*³–, la enorme accesibilidad de información procedente de todo el mundo o los cambios en costumbres y conciencia social tras décadas de convivencia en países como España y otros de la Unión Europea (UE) –al menos con dos generaciones de población inmigrante– que habrían desmentido (y «desmontado») la «alarma» del «choque» cultural; de otro lado, y paradójicamente, la creciente hostilidad hacia la inmigrantes musulmanes (que aqueja a las políticas de asilo en países como Polonia, Hungría o Eslovaquia tras la crisis de 2015) y aún más recientemente (2022) los alarmantes datos sobre el racismo contra gitanos, marro-

² Algunas revisiones sobre retos actuales: SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2018. YURREBASO, A., «Mitos sobre el migrante en España, una revisión actualizada», N. SANZ (dir.), *Derechos Humanos y Migraciones. Una Mirada Interdisciplinaria*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2020, pp. 373-398. Sobre la tipología a la que hacemos referencia, entre muchos otros, *vid.*, TAYLOR, Ch., «Interculturalism or Multiculturalism?», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 48, 2012. AÑÓN ROIG, M. J., «La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos», en DE LUCAS, J. (ed.), *La multiculturalidad*, Madrid: CGPJ, 2001. PÉREZ DE LA FUENTE, O., *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Madrid: Dykinson, 2005. SÜSSMUTH R., WEIDENFELD, W., «The Integration of Challenge: Living Together in a Europe of Diversity», en *Managing Integration. The European Union's Responsibilities towards Immigrants*, Süßmuth, R., & Weidenfeld, W., (ed.), Migration Policy Institute, 2005. PENNINX, R., *Integration Policies for Europe's Immigrants: Performance, Conditions, and Challenges*, Independent Council of Experts on Migration and Integration, 5, 2004. Sobre esquemas de políticas de la diferencia, *vid.* YOUNG, I. M., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra, 2004.

³ HABERMAS, J., *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin: Shurkamp, 2022.

quies y subsaharianos en nuestro país que respaldan la idea de lo que Cea D'Ancona y Vallés Martínez han estudiado los últimos años como «discriminación múltiple»⁴.

En otro orden de cosas que nos interesa principalmente aquí, hay factores culturales novedosos como la revitalización del discurso de la igualdad de la mujer (y de los colectivos LGTBIQ+) y la oposición del feminismo a formas de opresión tradicionales que enarbolaban un peculiar uso de «lo cultural»⁵, la mayor conciencia de los sesgos y estereotipos en el ámbito discursivo (no solo en el derecho antidiscriminatorio) y otras tendencias sociales que aluden el estado actual del debate ya clásico entre políticas de redistribución y reconocimiento revitalizado por las «batallas culturales» y lo que en otros lugares hemos llamado «nueva sensibilidad»⁶, el impacto del culturalismo en las luchas típicas de la izquierda política y el desplazamiento de la justicia social entendida como reparto de la riqueza en favor de «identitarismo» (en fenómenos del tipo «cultura de la cancelación» o el movimiento «woke»⁷), cierta entropía antropológica⁸, las transformaciones en el plano religioso (espiritual, si

⁴ CEA D'ANCONA, M.^a Á., VALLES MARTÍNEZ, M., «Discriminación múltiple: medición y acciones antidiscriminatorias, Madrid: Dextra, 2020. Id., «Multiple Discrimination: From Perceptions and Experiences to Proposals for Anti-Discrimination Policies». *Social and Legal Studies*, 30 (6), 2021, pp. 937-958. Id., «Propuestas antidiscriminación múltiple de analistas sociales, ONG y otros actores en materia no solo migratoria», *REIS*, núm. 177, 2022, pp. 143-160.

⁵ Somos conscientes de que hay voces discordantes, pero en general, podemos convenir en que el feminismo es contrario a prácticas culturales (en el sentido etnológico al que luego aludiremos) expresivas de patriarcados tales como los matrimonios forzados, el burka o la recurrente ablación del clítoris (mejor, mutilación genital femenina), una opinión paradigmática es la de Judith Butler quien ha expresado la idea de que «la libertad de la mujer se instrumentaliza para atacar culturalmente al islam», BUTLER, J., *Marcos de guerra*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona: Paidós, 2010, p. 149.

⁶ GARCÍA CÍVICO, J., PÉREZ DE ZIRIZA, C., PEYDRÓ, E., VALERO, A., *Ficciones, las justas. La nueva moral en el cine, la literatura y la pornografía*, Valencia: Contrabando, 2022, pp. 69-70.

⁷ Con el término «woke» designamos no solo una suerte de «alerta» contra la agresión simbólica o frente a actitudes misóginas, transfóbicas o racistas sino una inversión de la prioridad política de la izquierda que se habría desplazado desde las reivindicaciones socioeconómicas y el discurso de clase social hacia la concienciación identitarista en relación con el género y la orientación sexual, la memoria racializada del poscolonialismo o el énfasis en los derechos las personas LGBTI (hoy LGTBIQA+), de la comunidad negra y de las mujeres. *Ibid.*, p. 13 y ss.

⁸ Hoy, seguimos inmersos en un episodio complejo y acelerado de la historia de esa «extraña paradoja» de la que fue plenamente consciente Lévi-Strauss: de un lado, la interacción, la influencia o el mero contacto de culturas es una condición necesaria, una premisa del progreso, por otro lado, esta conexión entre culturas trae consigo la pérdida de rasgos diferenciales entendidos estos como rasgos identitarios con lo que en un futuro no muy lejano es probable que deje de tener sentido hablar de «culturas» (al menos en un sentido fuerte). De ahí la pregunta del antropólogo (en absoluto retórica) acerca de si la diversidad de culturas constituye una ventaja o una «desventaja» LÉVI-STRAUSS, *Raza y cultura*, Madrid: Cátedra, 1996, p. 50.

se quiere así) en lo que toca a uno de los contenidos, al parecer básicos, de la identidad cultural; la psicología evolutiva y la nueva «semiótica del velo» a raíz de los recientes acontecimientos en Irán, las subculturas juveniles ante el creciente impacto de la globalización capitalista y la comunicación digital cuya intensificación de las relaciones sociales parece discurrir hoy en un sentido muy distinto al que se asumía desde una identificación ideologizada entre universalismo y globalización o, en la esfera internacional las nuevas amenazas mundiales que han dado un impulso a las tesis cosmopolitas⁹, así recientemente, el libro de Luigi Ferrajoli, *Por una Constitución de la Tierra*¹⁰.

¿Podrían plantearse como cuestiones propias del ámbito de la diversidad cultural formas de vivir contrarias a una «cultura dominante» de acuerdo con valores profundos más allá del espacio propio de la libertad ideológica, por ejemplo el nuevo naturismo, los intentos de recuperar el tejido interactivo y solidario y «la participación de la clase trabajadora en la producción cultural¹¹» como parte de una infraestructura «culturalmente corroída», al decir del crítico cultural Mark Fisher y otros, por el neoliberalismo desde los años ochenta? ¿Entran en el ámbito de lo cultural las resistencias ante los imperativos de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación con su acompañamiento habitual (dominio de productos de la industria cultural, presión psíquica de lo que Franco Berardi o Byung Chul Han, tratan como precariado cognitivo, «fusión de psique y redes sociales¹²»), paralela, por cierto, a la degradación de la cultura popular? ¿Son englobables bajo el rótulo de la «diversidad cultural» modos de vida basados en una ética o una moral no dominante, por ejemplo en relación con una aguda sensibilidad con la vida animal y vegetal, revaloración de los ancianos y de formas vitales de experiencia, alternativas al proceso de mercantilización capitalista (algunas de las que antes llamábamos precisamente «contraculturales»)? A nuestro juicio, estos interrogantes solo se pueden empezar a responder tras examinar el significado no solo de la palabra «cultura» sino de los términos elementales del debate sobre diversidad cultural.

⁹ Desde un cosmopolitismo crítico, *vid.*, HELD, D., *Cosmopolitismo*, Madrid: Alianza, 2021. Id. «Los principios del orden cosmopolita», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 2005, pp. 133-151.

¹⁰ FERRAJOLI, L., *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Madrid: Trotta, 2022. GARCÍA PASCUAL, C., *Norma Mundi. La lucha por el derecho internacional*, Madrid: Trotta, p. 94.

¹¹ FISHER, M., *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, trad. Fernando Bruno, Buenos Aires: Caja negra, 2019, p. 54.

¹² LOVINK, G., *Tristes por diseño*, trad. Matheus Calderón, Torres, Bilbao: Consonni, pp. 86-101.

En efecto, toda reflexión sobre una cuestión compleja –y la de diversidad cultural lo es– debería pasar por un examen crítico de los términos. Incluso si abordamos la gestión de la diversidad cultural desde la perspectiva de los derechos humanos¹³ –gestión que cuenta con un marco normativo ya dado (el cuadro de derecho positivo que la regula)– ¿no deberíamos reparar antes tanto en la evidencia de que la diversidad cultural es una noción más amplia y lábil que la de diversidad religiosa o lingüística como en la polisemia del propio término «marco»? ¿No apunta también al encuadre tanto una forma de mirar como un mandato relativo a «qué mirar»? Reparemos también en que no solo ningún sistema normativo es neutral, tampoco lo es su interpretación, la actividad básica que precede o forma parte de la aplicación. A menudo sucede que ni la creación normativa (legislativa, jurisprudencial o consuetudinaria) ni la interpretación de normas básicas viene precedida de una reflexión ya no sobre las tan traídas «desigualdades constitutivas» sino sobre el significado de los conceptos: estos se presumen, prejuzgan o aplazan su dilucidación. ¿No sucedió algo así con la antigua, pero no del todo superada, polémica entre universalismo y relativismo cultural en la labor del antropólogo Levi Strauss en la UNESCO? ¿No es perceptible en nuestro país cierta zozobra legislativa ante la falta de una ley de la cultura que explicita toda una serie de fundamentos y significados?

«Diversidad», «cultura» e «identidad» son términos en evolución. La misma idea de diversidad cultural fue pronto reconocida como «herencia común de la humanidad», cuya defensa se consideró «un imperativo ético y práctico inseparable del respecto por dignidad humana», pero, por citar solo un ejemplo, el estudio «*UNESCO and the issue of cultural diversity. Review and strategy, 1946-2004*» identificaba distintas fases y discursos (algunos, como veremos, contradictorios) en relación con la «evolución» del concepto de diversidad cultural y los cambios que ha desarrollado¹⁴. Es también desde una

¹³ GARCÍA CÍVICO, J., «Scientific aspects of the UDHR as a cultural milestone», *Current Issues On Human Rights / Alexander Sungurov* (ed. lit.), Carlos R. Fernández Liesa (ed. lit.), María del Carmen Barranco Avilés (ed. lit.), María Cruz Llamazares Calzadilla (ed. lit.), Oscar Pérez de la Fuente (ed. lit.), Madrid: Dykinson, 2020, pp. 15-30.

¹⁴ En una primera fase tras la segunda guerra mundial se habla de cultura en términos de producción cultural y los estados naciones eran vistos como entidades unitarias. El concepto de pluralismo se fijaba en diferencias entre naciones y no dentro de las naciones. La segunda fase supone el ensanchamiento del concepto de cultura hasta abarcar la propia «identidad», esta fase coincide la resistencia hacia la expansión estatal y la ideología imperialista en el contexto emergente de la guerra fría. En una tercera fase la cultura empieza a asociarse al desarrollo y trae un cambio importante en las políticas y en el campo de la investigación. La cuarta está caracterizada por un vínculo entre cultura y democracia, y una conciencia creciente de la necesidad de ampliar el concepto de diversidad cultural afín de abarcar todos los cambios y significados que contiene. El periodo más reciente está vinculado a las expresiones culturales. En relación con el debate en sede de Naciones Unidas sobre

psicología evolutiva como se pueden plantear las transformaciones sociales en ese espacio (más cultural que geográfico) que llamamos «occidente», en particular, tras la convivencia con inmigrantes e inmigrantes de segunda generación¹⁵.

Otras veces el debate cultural parte de premisas malintencionadas, así, por ejemplo cuando algún dirigente político sigue hablando hoy (contrafácticamente) de «choque de culturas» (donde las más de las veces el islam funciona como metonimia o, mejor, como sinécdoque) no se hace mención al choque cultural catolicismo-protestantismo, al grupo de accionistas y gestores de grandes corporaciones que con su inglés de «*business school*» parecen constituir un grupo semejante a la francófona y transnacional sociedad cortesana descrita por Norbert Elias-, a los inmigrantes de origen asiático, a la distancia que separa a los entusiastas de la telefonía móvil y a los ancianos que echan en

la naturaleza de estos derechos, y de nuevo solo a efectos ilustrativos: hasta 2009, la mayor parte de la labor realizada por las Naciones Unidas relativa a los derechos culturales guardaba relación con las minorías y los pueblos indígenas, sin embargo, en los informes de los Estados partes se ha prestado poca atención general a los diversos derechos enumerados en el artículo 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales todavía no ha interpretado muchas partes. Si bien los defensores de los derechos de las minorías y de los indígenas apoyaban la labor sobre los derechos culturales, algunos Estados y grupos de la sociedad civil se mostraron cautelosos respecto de esos derechos: consideraban que no eran derechos individuales sino más bien cuestiones relegadas a la «cultura» responsabilidad de la UNESCO. Algunos temían que su reconocimiento amenazara a los Estados y otros que socavara la universalidad de los derechos humanos y fuesen utilizados para justificar prácticas tradicionales que los vulneran. ONU, A/HRC/40/53, Consejo de DDHH 40.º período de sesiones 25 de febrero a 22 de marzo de 2019. Informe de la Relatora Especial sobre los derechos culturales, 2019, p. 3.

¹⁵ Desde una antropología evolutiva, el biólogo Joseph Henrich defiende la idea de que el individuo occidental es psicológicamente raro –WEIRD (acrónimo en inglés de *Western, Educated, Industrialised, Rich, Democratic*)– en la medida en que supone algo inhabitual histórica y numéricamente (lo habitual en la Tierra son lazos más intensos de parentesco y un perfil menos individualista que colectivista u holista) consecuencia, a su vez, de una particular evolución cultural en la que entre otros factores, destacan una forma de lectura o la ampliación de los lazos de parentesco de acuerdo con el programa de familia y matrimonio de la Iglesia. Me referiré en algún momento de este artículo a la tesis de la peculiaridad (no «superioridad») de la psicología del individuo occidental, de acuerdo con la cual, el «perfil WEIRD» está conformado por seres humanos, los occidentales, que piensan de manera analítica (no holística), creen en el libre albedrío, rechazan la poligamia, subrayan la relevancia de los atributos internos de los individuos, se rigen por normas impersonales (prosocialidad impersonal), se sienten moralmente responsables de sus actos hasta el punto de desarrollar fuertes sentimientos de culpa individual (algo distinto al sentimiento oriental de la vergüenza ante la mirada colectiva) cuando se comportan mal, o se comprometen con leyes y principios de justicia universal mientras rechazan el nepotismo y abrazan una suerte de meritocracia impersonal (el *achievement*, el mérito o *desert* personal) junto a otras formas de parcialidad ética. HENRICH, J., *Las personas más raras del mundo. Cómo Occidente llegó a ser psicológicamente peculiar y particularmente próspero*, trad. Jesús Negro, Madrid: Capitán Swing, 2022, p. 508-510, 604 y ss.

falta una atención personal, o a los desencuentros que puedan darse entre cazadores y animalistas¹⁶.

Hace poco, el partido polaco Justicia y Libertad expresaba su negativa a la construcción de mezquitas al resultar «elementos culturalmente extraños», sin embargo, los tártaros polacos originarios de Asia central viven en este país europeo desde el siglo XIV y fue en XVII cuando el rey Jan Sobieski III regaló los terrenos de bosque y pastizal a los soldados tártaros por los servicios prestados en las luchas contra el imperio otomano. Hoy, en día, la única diferencia con sus compatriotas eslavos es una confesión religiosa, ¿por qué hablar entonces de diferencia «cultural»? ¿Y tan insalvable es? En el mismo sentido, tanto el cristianismo como el islam son religiones monoteístas muy semejantes en su mensaje espiritual, ¿no hay más diferencias culturales entre un agnóstico y un creyente sea este cristiano o musulmán?

Y lo que nos parece más grave, todavía hoy no es difícil que muchas demandas sociales en términos de defensa y promoción de multiculturalidad (simbólica, si se quiere así) se expresen a través de imágenes de personas de distinto color de piel, ¿no es una clara forma de racismo presumir que distintos melanocitos –células que producen y contienen pigmentos– conllevan, nada más y nada menos, que una diferencia cultural? ¿No se usa el término «cultura» allí donde biólogos y antropólogos llevan décadas sugiriendo evitar hablar de «razas humanas»¹⁷? Y si el de «cultura» es un concepto que debe generar controversia, lo mismo podría ocurrir con términos como «identidad», «diversidad» y «multiculturalidad». ¿Qué englobamos hoy bajo la idea de cultura? ¿Qué diferencia es relevante en la regulación de la diversidad cultural? Si algo está poniendo de manifiesto la complejidad de los retos ante los cuales debemos reaccionar es que la reflexión filosófica no es un lujo ornamental separado de la práctica, sino una cuestión clave que debe ser previa.

¹⁶ Como señala Ángeles Solanes, en relación con esta libertad religiosa, cabe recordar que el reto de la regulación de la vía pública, por ejemplo, en relación con «la cuestión del velo» no es reconducible a una suerte de «choque» con el islam. SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, cit., pp. 152-154. Sobre la jurisprudencia del TEDH sobre el velo islámico, *vid.*, entre otras, BATTJES, H., DEMBOR, M. B., et al., «The European Court of Human Rights and Immigration: Limits and Possibilities», *European Journal of Migration and Law*, 11,3, 2009, pp. 199-204; Dahlab v Suiza, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud n. 42393/98, 15 febrero 2001. MCGOLDRICK, D., *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, London, 2006, pp. 184 y ss. ALLEN, A. L., «Hijabs and Headwraps: The Case for Tolerance», *The Philosophical Foundations of Law and Justice*, vol. 3, 2010, pp. 115-127.

¹⁷ Sobre teorías críticas de la raza: PINKER, S., *Racionalidad*, trad. Pablo Hermda, Barcelona: Paidós, 2021, p. 153. Entrecruzamiento de categorías: ANDERSEN, M., «Race, gender, and class stereotypes: new perspectives on ideology and inequality», *Revista Académica del CISANUNAM*, 1, 2006 pp. 69-91.

2. LA COMPLEJA ACTUALIDAD DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: UNA REFLEXIÓN PREVIA

Hemos apuntado que el debate sobre la gestión o las políticas sobre diversidad cultural debe pasar por una reflexión previa sobre el inestable concepto de cultura sometido hoy a una crisis de sentido, a la extensión de usos espurios y a una inflación desorbitada (hablamos de «cultura del esfuerzo», «cultura de la cancelación» o incluso de «cultura de la violación»). Palabras como «cultura» (en la base del sintagma «diversidad cultural») parecen hoy desbordadas de significados. El filósofo y poeta francés Gaston Bachelard dejó dicho que cuando un concepto cambia de sentido es «cuando cobra mayor sentido». Si la cuestión de la diversidad nos parece importante por veladamente contraintuitiva, empecemos por aquí.

2.1 La crítica a la idea (acrítica) de diversidad

Lo diverso tiene que ver con las diferencias, no con las desigualdades (aunque las diferencias impliquen de hecho desigualdades en la estratificación social que deben removerse¹⁸) por ello una doble precaución inicial es, de un lado, (desde la sociología de los derechos humanos) retener que no parece haber una correspondencia entre el hecho de que las sociedades sean culturalmente heterogéneas y que se alcancen por ello mejores resultados en términos de eficacia de derechos humanos¹⁹. Por otro lado, (desde una perspectiva axiológica) cabe señalar que la diversidad no es buena *per se*, sino que dependerá del ámbito de donde la prediquemos. Sobre esto último ha insistido en una de sus recientes obras, «Cultura», el crítico literario Terry Eagleton cuando analiza algunos de los fundamentos de la legislación cultural y el marco axiológico que le subyace. Su crítica proviene de algunos fundamentos universalistas de la izquierda (de la tradición marxista británica) y con «excesos» del discurso de la diversidad» apunta que se trata de una categoría «extendida» por el lenguaje comercial, en particular en las estrategias de segmentación en el ámbito del consumo²⁰. Mientras la diversidad étnica es positiva al

¹⁸ La desigualdad socioeconómica es algo que debe removerse, la diferencia («el valor jurídico de la diferencia» en expresión de Ferrajoli) debe protegerse. FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 73-76. De otro lado, como ha insistido en ello Javier de Lucas, igualdad no es sinónimo de uniformidad, ni unión lo es de unidad, ni cohesión lo es de homogeneidad. DE LUCAS, J., *Globalización e identidades*, Barcelona: Icaria, 2003, p. 14 y ss.

¹⁹ WALKER, S., POE, C., S., «Does Cultural Diversity Affect Countries Respect for Human Rights?» *Human Rights Quarterly* 24, 2002, pp. 237-263.

²⁰ «Diversidad en la oferta de cereales para el desayuno» o en la composición social: «la cultura de los ángeles del infierno». EAGLETON, T., *Cultura*, trad. Belén

igual que las múltiples formas de vida (en la tradición intelectual de un liberal político como Stuart Mill) no es seguro que podamos decir lo mismo de la diversidad en el sistema de salud (sistemas exclusivos para rentas privilegiadas), la segregación de clase que implica la educación elitista privada o incluso la que hoy se da en el ámbito de la discusión parlamentaria en muchos países (racistas, negacionistas del cambio climático, defensores del apartheid, teóricos del «gran reemplazo»). Porque, como señala provocativamente este autor, ¿hace mejor la esfera del debate público la presencia de misóginos declarados, de racistas recalitrantes, de supremacistas que expresan sus ideas sin rubor?

Para Eagleton el énfasis acríptico sobre la diversidad (a la cuestión de la tensión entre redistribución y reconocimiento dedicaremos un epígrafe posterior) podría estar socavando la unidad de clase social (lo que Charles Wade Mill llamaba «coalición transversal de los desfavorecidos»), el consenso de tono universalista imprescindible para la movilización social y la construcción de una agenda política que limite los efectos disgregadores del capitalismo²¹. En esa misma línea, Mark Fisher incluye la «privatización psíquica» en la vida cultural británica bajo el gobierno Tory en los años noventa, la proliferación de las tecnologías de consumo y las plataformas del nuevo entretenimiento y difusión de cultura industrial de baja calidad a través de la televisión satelital (entonces en sus comienzos), el discurso *there is no alternative*, la denigración del espacio público, la destrucción de cajas informales de solidaridad, la persecución de las fiestas rave a través del Acta de Justicia criminal y Orden Público de 1994 (que incluía el fin de ocupaciones de espacios en desuso, desmantelamiento de viviendas en tiendas de campaña, «campamentos nómadas», «fiestas libres» y otros comportamientos auto-regulados y prácticas colectivas culturalmente compartidas²²).

Dicho de otra forma, el énfasis en la diversidad étnica (como diversidad de origen, si se quiere así) de la clase trabajadora y antes el deterioro de la vida sindical, el auge de espacios des-socializados, el

Urrutia, Barcelona: Taurus, 2017, pp. 44-45.

²¹ En relación también, con la hoy casi olvidada cuestión de la «conciencia de clase», si para Wade Mill se trata de revertir la creación de «una clase en sí misma, pero no por sí misma», para Eagleton, en la línea de teóricos más jóvenes como Mark Fisher, se trata de adelantar la formación de una conciencia compartida relativa a problemas tan amplios como la dualización económica, la «ontología de negocios» o el propio calentamiento global. EAGLETON, T., *Cultura*, cit., p. 48. La alusión a la sociedad como empresa y «la ontología de negocio» en FISHER, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, trad. Claudio Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra, 2016, p. 42.

²² Para Fisher, la angustia por la destrucción del espacio público «exige ser leída en términos culturales» FISHER, M., *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, cit., p. 199. Id., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, cit. p. 23.

proyecto de «individualización forzosa²³» y la sustitución de las redes de solidaridad urbana por nuevos tipos de comunicación a distancia, estarían funcionando, al decir de teóricos culturales como Eagleton, Fisher y otros, como obstáculo para la unanimidad en relación con problemas comunes (desprotección laboral, precariedad, aumento de brecha socioeconómica, aislamiento urbano, extrañamiento social, vulnerabilidad financiera y otras).

Es probable que el modo en que intercambiamos el significado de «diversidad» y «pluralismo» al predicarlo de «lo cultural» evite averiguar si con pluralismo no estaríamos apuntado a un sentido consciente, a un ejercicio de libertad moralmente «valioso» que no estaría presente en la meramente descriptiva idea de diversidad. También es posible que la crítica de izquierda cometa un error de fondo parecido a la crítica liberal a la multiculturalidad: minusvalorar el peso de lo identitario en un sentido no material más allá de lo individual (y del eje de la política de partido). En todo caso, pensar sobre los usos de la diversidad (es cierto que en un contexto específico: el de países desarrollados con minorías nacionales y/o significativos índices de inmigración) permite reflexionar acerca de si lo que vamos a llamar el «acento *Kultur*» (en un uso espurio –y un tanto inconscientemente racista–, por ejemplo cuando se identifica con la diferencia étnica en origen) no estaría socavando la posibilidad universalista, hoy más urgente que nunca, de generar sentimientos de pertenencia amplios que a su vez permitieran consensos necesario para combatir desafíos supraestatales como el calentamiento global, las crisis médicas y energéticas o la polarización socioeconómica mundial. Nuestra crítica ni agota ni es aplicable a la inaprensible casuística de lo culturalmente diverso pero no adolecerá de carencias ilustrativas (la habitual falta de ejemplos en los textos sobre multiculturalidad más allá de la lengua y la religión) y puede resultar interesante para el análisis de nuestro entorno.

2.2. Las dos acepciones básicas de cultura como punto de partida

Aunque lo abordamos en segundo lugar por seguir el orden de la expresión «diversidad cultural», lo cierto es que el de cultura es el concepto clave para repensar la diferencia cultural y los retos actuales de las políticas públicas en ese campo. A nuestro juicio, el problema inicial proviene de la vaguedad y ambigüedad del término²⁴.

Un buen ejemplo de esta vaguedad es el preámbulo de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural: «la cultura debe ser considerada como conjunto de rasgos distintivos espiritua-

²³ *Ibid.*, p. 205.

²⁴ KAHN, J. S., *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 15 y ss.

les y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, modos de vida, maneras de vivir juntos, sistemas de valores, tradiciones y creencias²⁵», y afirma que el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y de entendimiento mutuo, son los mejores garantes de la paz y la seguridad internacional²⁶.

Otro problema que rodea el término «cultura» es de índole técnico jurídica, así la abundancia de definiciones circulares en las que aparece lo definido en la propia definición), algo semejante a la definición de etnia (en la RAE como «Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.»). Antes de preguntarnos si aquella tolerancia es que la que se escenificó con el tapado de las esculturas de mujeres semidesnudas en los Museos Capitalinos de Roma ante la visita de una delegación iraní (tapado ciertamente no solicitado por la delegación del país asiático), cabe plantearse otros interrogantes: ¿no conducen las definiciones antropológicas tan amplias y tan circulares de cultura a contradicciones básicas una vez tratan de operar en el ámbito de la filosofía práctica, por ejemplo, considerar la esclavitud como una tradición cultural de determinados pueblos y a la vez, la abolición de la esclavitud como un hito cultural? Desde nuestro punto de vista y aunque no hay espacio aquí para un desarrollo extenso, creemos que es esencial partir de una distinción elemental (no siempre presente en el discurso sobre la multiculturalidad) y retener que con «cultura» solemos referirnos a dos cosas (un tanto contradictorias):

(a) a la tradición: «formas de vida» y ficciones de sentido, usos, folclores, costumbres (lo que somos en términos lingüísticos, étnicos, etc., es decir, aquello que el filósofo Wittgenstein situó en las «Investigaciones filosóficas», como «lo dado») y

(b) a la idea «formativa»: imagen constructiva (según la metáfora del cultivo) de civilización como una suma de hitos que hacen a las

²⁵ Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural Adoptada por la 31.ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO París, 2 de noviembre de 2001. La propia Declaración señala que la definición se hace conforme a conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (Mondiacult, México, 1982), de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (Nuestra Diversidad Creativa, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998).

²⁶ Cabe incluir de nuevo aquí la peligrosa identificación entre minoría étnica y cultura (ya en el artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966). Por otro lado, el artículo 2 del Tratado de Lisboa establece que «la Unión respetará la riqueza de su diversidad cultural y lingüística» y el artículo 22 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE que «la Unión respeta la diversidad cultural, religiosa y lingüística». De acuerdo con nuestra distinción inicial, estos logros caen del lado de la concepción constructivista, normativista de cultura. GARCÍA CÍVICO, J., «Derecho y cultura: una dimensión cultural del Derecho», *Anuario de la Facultad de Derecho*, Universidad de Alcalá, núm. 11, 2018, pp. 3-43.

sociedades mejores en términos de conocimiento y bienestar: lo que queremos ser de forma «artificial» y consciente.

La primera acepción de cultura (*Kultur*) es propia de la historia, de la sociología y, sobre todo, de la antropología; la segunda (universo semántico de la *Bildung*, formación o progreso) pertenece a la idea acumulativa de cultura expresada en lo científico por la metáfora de Newton tomada de Bernard de Chartres: «somos como enanos a los hombros de gigantes» y que tiene en lo político-jurídico la pretensión de consecución y mejora de un orden mundial (de Kant a Kelsen o Ferrajoli). Aquí la cultura es una cuestión moral, jurídica y política e incluye la teoría de la constitución como acto de cultura²⁷, el derecho internacional de los derechos humanos (como límites a tradiciones siempre ubicuas), instituciones como la ONU e instrumentos entre los que se encuentra el propio marco jurídico de protección de la diversidad cultural y donde la salvaguardia de los miembros de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos²⁸ (por referir una diversidad cultural en sentido «fuerte») no es expresión ni del etnocentrismo ni del multiculturalismo rígido o esencialista sino de los ideales racionales de mejora de la humanidad y de un código normativo – nunca universal en sentido ontológico como deducción de un hipotético derecho natural– consciente de su artificialidad, de su amplio consenso y de su carácter «universalizable»²⁹.

La idea de formación de la humanidad recorre, como resultará sabido, la *Filosofía del Derecho* de Hegel y está presente en el humanismo político de Marx así como en aquella filosofía política posterior que asume que lo que hace la cultura («esa acepción de cultura») es liberar al ciudadano de los particularismos para integrarlo en instituciones más amplias y plurales: «emanciparlo de la arbitrariedad para despertarlo hacia el punto de vista de la universalidad». En el ámbito específico de la Filosofía del derecho, Gustav Radbruch apela a un progreso de la humanidad que tiene que ver con su «formación»³⁰. Esa idea formativa de cultura de cuño ilustrado que nos interesa destacar, con toda su conciencia de la perfectibilidad y su autodescripción metafórica como un «joven educando», lejos de ser arrogante es humilde en el sentido en que ella misma es objeto continuo de revisión y crítica (crítica transformadora de uno mismo en la línea Mon-

²⁷ HÄBERLE, P., «La Constitución como cultura», *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, núm. 6, 2002, pp. 177-198.

²⁸ Dado que el mundo hay aproximadamente 476 millones de indígenas en más de 90 países, nada de lo que podamos decir (en realidad, nada de lo que se pueda decir) es aplicable a la totalidad de ese 6 % de la población mundial. El conjunto es tan heterogéneo que muchas de nuestras reflexiones no tienen aplicación en comunidades que han hecho del asilamiento una cuestión de supervivencia. GARCÍA CÍVICO, J., «Scientific aspects of the UDHR as a cultural milestone», cit., p. 19 y ss.

²⁹ STEINER, G., *Nostalgia de lo absoluto*, Barcelona: Siruela, pp. 115-116.

³⁰ GARCÉS, M., *Nueva ilustración radical*, cit., p. 4. RADBRUCH, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 25.

taigne-Foucault³¹), no es dogmática sino consciente del error cuya presencia «en el mismo origen», como recordaba con su sutileza cínica habitual Peter Sloterdijk, es «una de las características más impresionantes de las culturas altamente avanzadas»³².

La literatura sobre las distintas acepciones del término «cultura» es inmensa, incluso si nos limitamos al ámbito jurídico³³, pero para entender la necesidad de una distinción sencilla y previa al hablar de diversidad cultural bastan unos sencillos ejemplos: bajo la idea de cultura como «formas de vida» se apunta a estructuras sociales, lengua, gastronomía, indumentaria, festividades, etc., de manera que aquí, se puede decir que la esclavitud era parte de la cultura griega, que el consumo de hamburguesas hipercalóricas es una seña cultural de los Estados Unidos, que la mutilación genital femenina es parte de la cultura de Malí, Guinea o Etiopía o que el Antzar Aguna («día de los gansos»), las corridas de toros y lanzar cabras desde un campanario son parte de la cultura española. Pero es evidente que también utilizamos la palabra «cultura», en un sentido crítico para decir que hay que fomentar el acceso a la cultura (artículo 44 CE) o que la abolición de la esclavitud, la prevención médica, la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, la protección jurídica de los animales o las declaraciones de derechos humanos son hitos culturales. ejemplos, todos estos, ya no de tradiciones locales o nacionales, sino de una reflexión racional más amplia que somete a juicio crítico todas estas tradiciones³⁴.

No interesa aquí entrar en mayores precisiones en la distinción entre el derecho de acceso a la cultura y el patrimonio cultural³⁵, aunque sí

³¹ FOUCAULT, M., «¿Qué es la crítica?», *Sobre la Ilustración*, trad. Javier de la Higuera, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 3-52.

³² SLOTERDIJK, P., «¿Dónde están los amigos de la verdad?», *Epidemias políticas*, trad. Nicole Narbury, Buenos Aires: Godot, 2020, p. 9.

³³ Vid., G. TARELLO *Cultura jurídica y política del derecho*, México, 1995. R., COTTERRELL, «The Concept of Legal Culture» en D. NELKEN, (ed.), *Comparing Legal Cultures*, Dartmouth, 1997, pp. 13-31. Id. *Law, Culture and Society*, Aldershot, 1996. L. FRIEDMAN, *The Legal System. A Social Science Perspective*, New York, 1975. R. GALLEGO, «Sobre el concepto de cultura», *Jueces para la democracia*, núm. 66, 2009, pp. 56-74. DE LUCAS, J., «¿Qué quiere decir tener derecho a la cultura?», en V. Abramovich, M. J. Añón, y C. Courtis (comps.), *Derechos Sociales. Instrucciones de uso*, México: Fontamara, 2003. LÓPEZ AGUILAR, J. F., «Cultura y Derecho: las dimensiones constitucionalmente relevantes de la cultura», en F. Balaguer Callejón (coord.), *Derecho Constitucional y Cultura: estudios en homenaje a Peter Häberle*, Madrid: Tecnos, 2004, p. 215. FERRAJOLI, L., *Ensayo sobre la cultura jurídica italiana del siglo XX*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 1. Hemos estudiado esta cuestión en GARCÍA CÍVICO, J., «Derecho y cultura: una dimensión cultural del Derecho», cit., p. 7 y en AYMERICH OJEA, I. GARCÍA CÍVICO, J., *Derecho y cultura*, Valencia: Canibaa, 2018.

³⁴ KURASAWA, F., «A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity without Bounds». *Arch. Europe. Social*. Vol. XLV, 2., 2004, pp. 233-255.

³⁵ VAQUER CABALLERÍA, M., «El derecho a la cultura y el disfrute del patrimonio cultural», *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, núm 28, 2020, pp. 48-73.

cabe recordar con Vaquer Caballería que en lo que toca al derecho administrativo entre las construcciones dogmáticas destinadas a plasmar el valor y la singularidad de la cultura como bien jurídico destacan al menos tres: (a) La doctrina alemana del Estado de cultura o *Kulturstaat*, inspirada en el siglo XIX por el pensamiento de autores como Schiller, Goethe y von Humboldt, que no solo afirma la institución de la libertad o la autonomía de la cultura, sino que se afirma que el Estado está a su servicio y debe contribuir a su reconocimiento; (b) la doctrina italiana de los *beni cultural* (su inmaterialidad y su publicidad); (c) la doctrina francesa del *service publique culturel* basada, precisamente, en la peculiaridad de la cultura como objeto de la acción de las Administraciones públicas (el servicio público singular³⁶).

Retengamos al menos que nuestra distinción, elemental por otro lado, entre cultura como tradición (*Kultur*) y cultura como formación (*Bildung*), resulta útil, a pesar de su esquematismo, no solo en la tarea de desmitificación romántica de la identidad que cristaliza en la idea de Estado-nación sino, por ejemplo, en la crítica a la falsa identificación entre el modelo de globalización del capitalismo y el universalismo: aquí, la globalización según el modelo neoliberal resultaría de un tipo de *Kultur* –la evolución de distintos estadios del capitalismo anglo-norteamericano– mientras que los ideales de gobierno mundial y conciencia de la humanidad como sujeto corresponden a la acepción formativa de cultura en un sentido acumulativo: *Bildung*.

2.3 Sobre la identidad que resulta de la diversidad cultural

En relación con el tercer término –identidad– hoy se evidencia como nunca su naturaleza híbrida, dialéctica, dinámica. La idea de que «buscar identidades primarias, totales, estáticas, excluyentes, esenciales, mediante la identificación de atributos y propiedades constantes y estables, constitutivos de entidades inmutables³⁷» constituía un grave error de partida fue expresada ya en los años noventa, por autores como Luis Villoro o Javier de Lucas en atención a la distinción entre dos vías de construcción identitaria (la singularidad y la autenticidad). Si la identidad no es estática sino que supone un «proceso» continuo de formación, transformación y conservación en contraste dialógico con los demás³⁸, cabría atender a algunas imágenes actuales «resultado» de ese proceso.

³⁶ VAQUER CABALLERÍA, M., «La relación entre cultura y mercado en el Derecho de la Unión Europea: de la excepción a la diversidad cultural», *Cuadernos del derecho a la cultura*, núm. 2, 2013, pp. 6-8.

³⁷ Para Villoro, la búsqueda de la identidad se convierte en construcción de la representación de sí mismo que establece coherencia y armonía entre sus diversas imágenes VILLORO, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, 1998. DE LUCAS, J., *Globalización e identidades*, cit., p. 21.

³⁸ *Ibidem*.

La idea se expresa desde distintos lugares. Por citar solo algunos, la literatura poscolonial (Toni Morrison, Nadine Gordimer o Dereck Walcott, entre otros) es central en la teoría de la hibridez cultural de Homi K. Bhaba quien ha subrayado la tendencia hacia la «desaparición del centro cultural en favor de lo intersticial». Se trata, al decir de este profesor de Harvard de origen indio, de «dar una forma de la escritura de la diferencia cultural en medio de la modernidad que es enemiga de las fronteras binarias: ya sean estas entre pasado y presente, adentro y afuera, sujeto y objeto, significante y significado³⁹».

Las rápidas transformaciones en la relación que las metrópolis mantienen con las antiguas colonias siguen afectando a los principios de gestión de la diversidad cultural pero, al mismo tiempo, a la misma noción de identidad, por ejemplo en la manera en que países como Inglaterra o Francia (con diferentes prioridades y fórmulas de pertenencia ciudadana) renuevan una imagen de redención de su pasado imperial (nuevas políticas de museos, devolución de patrimonio cultural, currículo multicultural y otros). Tras una serie de lamentables intentos de legitimar el colonialismo sobre la base de una supuesta superioridad racial (y no solo cultural en términos civilizatorios), la diversidad étnica se planteaba en la segunda mitad del siglo xx de forma positiva, (aunque desde la sociología de los derechos humanos fuera objetivamente un factor de conflicto a corto y medio plazo y algunos críticos literarios, como Fredric Jameson ya vislumbraran el uso ideológico de lo diverso como lógica cultural del capitalismo tardío⁴⁰). Convertida Europa en una zona privilegiada del planeta, al final del siglo xx y principios del siglo xxi, la inmigración de terceros países hacia el viejo continente ocupa un lugar dominante en la agenda política y renace la cuestión de cuál es la identidad de esa zona política que los acoge. En el plano teórico, frente al discurso de la «preferencia nacional» (la razón de la *Kultur*), el reductivo enfoque de la inmigración en términos de mano de obra o la incipiente alarma sobre el «choque cultural» («de civilizaciones» en el altisonante texto de Samuel P. Huntington), se plantearon algunas propuestas constructivas que bien incidían en el análisis de la diferencia cultural en términos de dinamismo discursivo (Luis Villoro), bien en su ubicación en el ámbito del reconocimiento (Charles Taylor y otros), bien bajo las coordenadas individuales del paradigma liberal (Kymlicka) bien en la necesidad de reconducir la cuestión a términos de igualdad, derechos y respeto en el marco jurídico del Estado democrático y de derecho como hizo en nuestro país Javier de Lucas.

³⁹ BHABHA, H. K., *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Buenos Aires: Manantial, 2007, p. 177 y p. 301.

⁴⁰ CLAUDE, R. P., JABINE, Th., «Exploring Human Rights Issues with Statistics», *Human Rights and Statistics*, University of Pennsylvania Press, 1992. CLAUDE, R. P., *Science in the Service of Human Rights*, University of Pennsylvania Press, 2002.

Si una idea caló durante las últimas décadas del siglo XX es que ni la UE, ni la ciudadanía de sus estados dependían de rasgos étnicos, de origen, color o religión. También, al menor formalmente, quedaron evidencias de la importancia del enfoque de la multiculturalidad como pluralismo (que cae del lado de la cultura entendida como progreso o formación): lo que el constitucionalista alemán Peter Häberle entiende como «constitución cultural»⁴¹. Sin embargo, en 2022, el uso de la identidad como bien amenazado sigue estando detrás del auge de partidos de extrema derecha y de su presencia en los parlamentos de los principales países de la UE: un paso más en la escalada retórica que comenzó con la extensión en los medios de comunicación de expresiones próximas a la crónica de catástrofes («avalancha migratoria»), peticiones de principio del tipo «el problema de la inmigración», la falaz identificación entre extranjería y delincuencia, etc.

Sin ánimo de agotar el cuadro de transformaciones antropológicas (no tenemos espacio ni competencia), en lo que toca a la religión, hace tiempo que en el seno de los sistemas de creencia monoteístas parecen haberse producido distensiones y pérdidas de lo dogmático (ya anticipadas por el teólogo protestante Friedrich Schleiermacher) a favor de una vivencia más subjetiva. De otro lado, las señas de pertenencia cultural en sentido religioso se hacen simbólicamente más ostentosas como reacción ante la presión homogeneizadora, así, el repliegue cultural parece más una estrategia social ligada a la resistencia emblemática que a la vivencia identitaria. En relación con lo primero, ensayos como *La metamorfosis de dios* de Frédéric Lenoir o las reflexiones de Luc Ferry y Marcel Gauchet. *Lo religioso después de la religión*⁴², echan luz sobre la continuidad y la cambiante evolución de la espiritualidad. En ese plano lo que se apunta como «metamorfosis de Dios» (modos de adaptación subjetiva de la espiritualidad compatibles con creencia antitéticas) desplaza lo religioso de lo identitario-cultural en sentido fuerte. La crisis de la cultura de inspiración teológica da lugar a un eclecticismo: hablamos de la Tierra (la teoría Gaia de Lovelock) en sentido menos profano, hablamos de nuevos «templos del saber», de la «biblia del desarrollo económico», expresiones secularizadas de una antigua espiritualidad. Paralelamente a la pérdida de relevancia de la religión institucionalizada

⁴¹ HÄBERLE, P., *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, Madrid: Tecnos, 2000, pp. 39 y ss. Id., *Pluralismo y constitución estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta*, Madrid: Tecnos, 2002. GARCÍA CÍVICO, J., «Scientific aspects of the UDHR as a cultural milestone», *Current Issues On Human Rights / Alexander Sungurov* (ed. lit.), Carlos R. Fernández Liesa (ed. lit.), María del Carmen Barranco Avilés (ed. lit.), María Cruz Llamazares Calzadilla (ed. lit.), Oscar Pérez de la Fuente (ed. lit.), Madrid: Dykinson, 2020, pp. 15-30.

⁴² Ya para Schiele el romanticismo sustituye la relación dogmática-moral con la religión por una unión estética-perceptiva con lo trascendental, es decir, es la continuación de la religión con recursos subjetivos, estéticos. Sobre la crisis más actual, *vid.*, FERRY, L., GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, trad. Esteban Molina González, Barcelona: Anthropos, 2007.

se observa cierta uniformización en el contenido y modos de comunicación de ficciones literarias (y en narrativas de ficción audiovisual) como cristalización de la función poética del lenguaje. Incluso en el seno de un multiculturalismo como el de México con fuerte presencia indígena, escritores como Sol Ceh experimentan con sus géneros de forma no muy distinta a como Lawrence Sterne «jugó» en *Tristram Shandy* con las posibilidades de la novela del siglo XIX. Esto es, ni siquiera lo que llamamos pueblos indígenas, permanecen aislados sino que participan de una realidad compleja e intersubjetiva donde la evolución de los sistemas de comunicación, la construcción narrativa dominante o la información normativa del marco jurídico resultan centrales en sus demandas identitarias⁴³. Hoy, la literatura indígena ha asumido la figura de «autor» y editorial entrando en sistemas de producción, y difusión de «libros» para retomar la escritura como medio para hacer una literatura capaz de comunicación universal⁴⁴.

No hay espacio para una reflexión extensa sobre las dinámicas de la identidad en el ámbito de la diversidad lingüística. En lo que nos interesaba aquí, solo querríamos señalar significativas aporías en la identificación de la identidad con lo lingüístico (hoy, más del 40% de la población no habla más que 8 de las casi 7.000 mil lenguas del mundo). Por todo lo expuesto atrás, parecen preferibles afirmaciones abiertas y operativas, así de acuerdo con Solanes, la identidad cultural puede ser entendida como «conjunto de valores, tradiciones símbolos, creencias y modos de comportamiento que funcionan como elementos dentro de un grupo social que actúan como fundamento del sentimiento de pertenencia»⁴⁵.

3. LA MULTICULTURALIDAD COMO HECHO AMPLIO: ¿QUÉ ES HOY «LO CULTURAL»?

De un tiempo a esta parte, la investigación académica ha partido acertadamente de la idea de que la multiculturalidad es un hecho, así se dice que la práctica totalidad de los estados actuales son en menor o

⁴³ Según el artículo 1 del Convenio 169 de la OIT los pueblos indígenas son considerados como tal por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica que pertenece al país en la época de la conquista, colonización o establecimiento de las actuales fronteras estatales y conservan todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas (art. 1).

⁴⁴ La literatura parece más bien un fenómeno cultural e históricamente determinado: una entre las muchas posibilidades de aquello que el lingüista ruso Roman Jakobson llamó función poética, una función que, al igual que las otras funciones pueden ejercer todas las lenguas del mundo. AGUILAR GIL, Y. E., «¿Literatura? ¿Indígena?», *Letras Libres*, 26 de marzo de 2015. <https://letraslibres.com/libros/literatura-indigena/> Consulta del 7 de abril de 2022.

⁴⁵ SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, cit., p. 23.

mayor medida multiculturales⁴⁶. Con ello se apunta a que su población no es homogénea en términos étnicos, lingüísticos, religiosos –o en relación con otras variables relevantes distintas del origen, de los marcadores genéticos observables (fenotipos), de la pigmentación de la piel, la lengua o la fe– de acuerdo con la acepción descriptivo-antropológica (*Kultur*) de cultura ya señalada atrás. De nuevo, detenerse en el punto de partida resulta imprescindible. Se recuerda –como no podría ser de otra forma– la presencia de minorías nacionales o el antiguo y lamentable proceso de homogeneización en el desarrollo del Estado-nación decimonónico, sin embargo, no es posible dejar de advertir dos problemas en este planteamiento: de un lado, la palabra «raza» debería estar completamente en desuso mientras que, cabe recordar una vez más, «etnia» es un término vago y la etnicidad entendida como particularidad física u origen compartido no es cuestión de la cultura (ni siquiera un indicador, *per se*, de la diferencia –solo podría dar señal de la posibilidad de distintas genealogías bajo el paradigma de la familia biológica), sostener eso (o su inversión: cultura como cuestión de la misma etnicidad) supone una esencialización de la cultura (y una culturización de lo étnico –en su sentido al menos débilmente racial–) que en nuestra opinión equivale al viejo racismo. Otro argumento incide en esta misma idea: hay países como Estados Unidos o Singapur donde la diversidad étnica no es un factor de diversidad cultural, sino precisamente de «identidad» cultural. La multiculturalidad como hecho tampoco debe limitarse a la comprobación de la existencia de distintas lenguas o religiones en un mismo territorio (muchas familias europeas tienen hijos de distintas religiones sin que eso implique que entre sus miembros haya una diferencia cultural relevante) sino que la complejidad y lo inabarcable de la casuística aconsejan precaución y prudencia⁴⁷. Esa obviedad no impide señalar que en un sentido histórico la práctica totalidad de estados del mundo son multiculturales en un sentido «más profundo», al ser multicultural el propio proceso de formación. Los estados actuales son el resultado siempre dinámico, abierto, «vivo» e incompleto de largos intercambio de influencias culturales reflejadas en el arte, la literatura y los sistemas de creencias; de comunicaciones (trato con lenguas

⁴⁶ El término *multiculturalidad* o *multicultural* tiene un uso descriptivo y por ello axiológicamente neutro y alude a la diversidad cultural en un mismo territorio. Un texto de referencia: KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 2003.

⁴⁷ Desde luego, empezando por nuestra parte. De nuevo, la mayor parte de lo dicho aquí resulta difícilmente trasladable a países que como Colombia, México o Brasil donde las demandas de las minorías están centradas en derechos específicos ligados a un complejo sistema de pluralismo normativo. VRDOLJAK, A., (ed.) *The Cultural Dimension of Human Rights*, Oxford University Press, 2013. HOGEMANN, R. E., «Human Rights Beyond Dichotomy Between Cultural Universalism and Relativism», *The Age of Human Rights Journal*, 2020. Sobre el primer caso, GÓMEZ ISA, F., «Cultural Diversity, Legal Pluralism, and Human Rights from an Indigenous Perspective: The Approach by the Colombian Constitutional Court and the Inter-American Court of Human Rights», *Human Rights Quarterly* 36, 2014, pp. 723-756

distintas, contacto con cosmovisiones alternativas o preponderantes – hoy, la globalización económica–), innovaciones y descubrimientos (científicos y geográficos) y transacciones comerciales. Esa forma de «ser multicultural» es tan sólida, está «tan integrada» en la identidad que no puede operarse en ella sin dañar de forma irreversible el cuerpo social en un amplio abanico de formas históricas, siendo las más terribles las «limpiezas étnicas» tal como sucedió con la población polaca cuya homogeneidad hoy –enarbolada tan aterradora como frívolamente– por el partido Ley y justicia– es resultado de una «extirpación traumática»: el exterminio nazi de una parte de su población judía.

El discurso de la diferencia cultural en la UE sigue evitando la espinosa cuestión de la minoría gitana cuya discriminación podría estudiarse desde la perspectiva del racismo. Sobre ese racismo que afecta a gitanos, árabes y subsaharianos y por volver al campo de las expresiones culturales, de acuerdo con la experiencia de muchos jóvenes de origen árabe en Europa, los problemas más inmediatos (acceso a vivienda, participación en tejido empresarial) achacados a la multiculturalidad son, en realidad, expresión del viejo racismo. Ese es el testimonio de la escritora española Najat el Hachmi, nacida en Nador, experta en filología árabe y premio Nadal quien a propósito de cuestiones que afectan a derechos como la vivienda (el rechazo de muchos propietarios a alquilar a personas de origen árabe) analiza en *El lunes nos querrán*, la desconfianza hacia «el moro» bajo los parámetros de la discriminación racial⁴⁸.

Si en el marco de una globalización acelerada por la evolución de las nuevas tecnologías y los sistemas de comunicación, la diferencia étnica ya no es sinónima de la diferencia cultural bajo ninguna antropología ni teoría social (a pesar de los contundentes enunciados de gran parte del marco jurídico), la multiculturalidad podría resultar un hecho más amplio que las diferencias lingüísticas, religiosas o nacionales (en España del relato mítico del origen o de la construcción nacional, no solo, por supuesto periférica) porque el propio concepto de cultura es dialéctico. Un pueblo es resultado de su cultura en sentido histórico pero a la vez es consciente de su naturaleza «viva», abierta y por tanto cambiante. Ya para el filósofo y crítico literario alemán Johann Gottfried von Herder, la cultura era indesligable del desarrollo de la conciencia de los pueblos pero al mismo tiempo la conversión de la civilización en cultura se basaba en la confianza en la perfectibilidad de la especie humana⁴⁹. Esa dualidad se observa también en la defensa

⁴⁸ EL HACHMI, N., *El lunes nos querrán*, Barcelona: Destino, 2021.

⁴⁹ Se atribuye a la diversidad cultural la diversificación de la experiencia humana y por ello se oponen a la misma. Herder, en su *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad* (1774), fue el primero en usar la palabra «culturas» en plural, distinguiéndolas de civilización. HERDER, J. G., *Obra selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982, p. 22.; LLINARES, J. B., «El concepto de “cultura” en el joven Herder», *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 219-238. Eagleton recuerda que el proyecto de Herder conjugaba distintas acepciones de «cultura»: la

que hace Kant de una paz mundial y en la reflexión de Fichte, para quien la cultura es «el último y más perfecto medio para realizar el fin humano porque está ordenada a la realización del reino de los fines, reino en cuya consecución está comprometida la humanidad entera⁵⁰». En el *Discurso de las artes y las ciencias* de Rousseau, en *El sobrino de Rameau* de Diderot, pero también en los textos taoístas, en Borges, en Rabindranath Tagore y en expresiones literarias y filosóficas asiáticas, africanas y transoceánicas es posible encontrar ese juego entre lo particular y lo universalizable. Reflexiones menos conocidas de la cultura aluden también a un sujeto difuso tendente a la expansión. Para Edmund Burke o T. S. Eliot «cultura» se refiere al inconsciente social. John Stuart Mill prefería hablar de civilización como declive de la superstición y progresiva limitación de la tiranía de los fuertes sobre los débiles. Para Oscar Wilde la cultura es una imagen del amplio futuro (y una crítica estética del presente). Para el ensayista austriaco Egon Friedell «la cultura es riqueza de problemas»⁵¹.

Hoy perviven cientos de acepciones y usos de la palabra «cultura» y ya hemos apuntado la posibilidad de que el exceso de uso y el «culturalismo» con todo su interés moral por la diversidad y las diferencias estén dificultando la unanimidad frente a problemas globales como el aumento de la desigualdad socioeconómica a nivel mundial, pero esa es otra cuestión. En gran medida, el primer mensaje que extraemos del «Babel» cultural es complejo: en lugar de analizar fenómenos como lo que llamamos «sociedades multiculturales» desde una única perspectiva o en relación con un elemento de las mismas (lengua, religión) quizás debamos aceptar el reto de pensarlos desde el dinamismo, la crítica interna y la interdisciplinariedad. Hoy la diferencia cultural se expresa en ciudadanos con formas de entender el mundo distintas y no tanto en personas que visten de forma distinta (si escapan del dictado de la moda como industria cultural), indumentarias que denotan sistemas de creencias o eso que llamamos «identidades culturales», jóvenes que celebran por la mañana el miércoles de ceniza y se disfrazan de Ghostface la noche de Halloween.

Y hay otro error fundamental al identificar «lo occidental» con «lo europeo», un exceso de mixtificación y una reducción que ha permitido lecturas equivocadas sobre el papel del *locus* greco-latino en la identidad europea. En realidad, lo que llamamos «antigüedad griega»

cultura en el sentido de las artes ha de nutrirse de la cultura en el sentido de forma distintiva de vida, a fin de que la cultura en el sentido de la civilización como un todo pueda restablecerse, EAGLETON, T., *Cultura*, cit., p. 101. Para Rüdiger Safranski, Herder es un proto-romántico cuya simpatía por la diversidad de las culturas es análoga al ecologismo en una versión romántica (en el sentido hermoso del término) que a su vez es parte de la «cultura política». SAFRANSKI, R., *Romanticismo, Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, 2018.

⁵⁰ FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos, 1988, p. 37.

⁵¹ SLOTERDIJK, P., «El largo camino hacia la sociedad mundial», *Epidemias políticas*, cit., p. 84.

resulta de la profusión de contactos culturales, influencias y mestizajes de una civilización formada por pueblos localizados en el norte de África y en las costas de Asia, territorios que hoy llamamos Turquía, Siria, Túnez, Egipto o Irak, país este último, que junto con Irán –los antiguos pueblos de Babilonia o Persia– supusieron el inicio de toda nuestra cultura, la humana, en un sentido universalista: las civilizaciones mesopotámicas.

Hoy, en el seno de las «batallas culturales» nos preguntamos si no es un error continuar planteando lo cultural en el viejo sentido antropológico, y en relación con esto si no es una equivocación identificar el universalismo de la Ilustración como un proyecto europeísta o un juicio eurocéntrico de superioridad étnico (aquí el hecho de que los pensadores franceses, alemanes, italianos, españoles o escoceses fueran «blancos» es accidental) y una reducción injusta hacer equivalentes la razón ilustrada (tanto científica como política) con el combate de la ciencia contra la religión, de la razón contra la fe o con el episodio colonial⁵². La equivalencia trazada por Adorno o Horkheimer entre Ilustración y acumulación científica en la base de la crítica posmoderna de autores como Lyotard participa, a nuestro juicio, de esa misma reducción. Mejorar nuestra propia condición (la de la humanidad), asumir la fragilidad pero también la perfectibilidad, luchar contra la opresión, disminuir las indecentes diferencias económicas, proteger el medioambiente y evitar el inmenso sufrimiento animal, aumentar la felicidad de los niños del mundo, luchar por la paz o el bienestar desde nuestra comprensión como seres humanos es parte de un proyecto tendencialmente universal o «sin centro». Dicho de otro modo, en el proyecto de mejora de la humanidad todas las culturas en sentido etnográfico contribuyen: lo cultural-particular se vuelve tendencialmente universal, por ejemplo ya se acepta cada vez más aquella observación de Kymlicka (y la metáfora de la isla de Ordine y otros) según la cual, los pueblos indígenas como exponentes de la diferencia cultural proporcionan modelos para la tarea esencial de redefinir un nuevo orden mundial distinto a la explotación ambiental industrial⁵³. La multiculturalidad de los estados actuales no es, pues –somos conscientes de la insistencia en este punto–, una cuestión relativa a la diferencia étnica, ni, desde luego una novedad que tenga que ver con cuotas de refugiados, inmigración, ni extranjería. Tampoco es un cuadro estático de gru-

⁵² Recientemente, Marina Garcés retomaba el ideal ilustrado como «nueva ilustración radical» y la «crítica» como medio con que la humanidad en su conjunto se hace mejor a sí misma. Esa apuesta no solo no se confunde con los tics de los imperios sino que es crítica con la expansión del colonialismo. GARCÉS, M., *Nueva ilustración radical*, Barcelona: Anagrama, 2017, p. 9.

⁵³ Dicho de otra forma, como la identidad cultural es resultado de dinámicas de contacto, intercambio, comunicación, hoy el concepto de identidad es revisado bajo el paradigma de un modelo de globalización cultural. Sobre la metáfora de la isla: ORDINE, N., *Los hombres no son islas. Los clásicos nos ayudan a vivir*, trad. Jordi Bayod Brau, Barcelona: Acanalado, 2022.

pos que coexisten en un mismo territorio, sino un hecho sociohistórico complejo que hoy más que nunca apunta a individuos con diversas formas sustantivas de dar sentido a su identidad (en un sentido singular ajeno a las tradiciones sobre lo que el filósofo Peter Sloterdijk llama «etnogénesis⁵⁴»). ¿No podrían expresar la «diversidad cultural» no solo la fantasía del nativo «de un mundo cerrado fundado una vez y para siempre» sino también las minorías difusas que se sienten culturalmente ajenas a la proliferación de centros comerciales, zonas genéricas de tránsito y esos «lugares a medio camino» que el antropólogo Marc Augé llamaría no-lugares⁵⁵?

La nueva diversidad cultural en países con altos niveles de desarrollo (y probablemente mucho flujo turístico) podría estar resultando de las creencias relativas a aspectos esenciales de lo que se considera una «buena vida», juicios profundos que dibujan maneras de vivir refractarias a la aceleración cotidiana (como expresan de distinta forma Rüdiger Zafranski o Simon Reynolds⁵⁶), planes de vida hondamente marcados por una conciencia ecológica (el «espíritu de reverencia» de Chakrabarty, la «biofilia» de Edward O. Wilson o Bruno Latour⁵⁷), por la conmovedora, melancólica percepción de la fragilidad del planeta y del resto de animales, (veganos, hippies, naturistas, etc.) incluso, visiones sobre el placer, el sentido de la vida y las relaciones interpersonales, sexuales, sentimentales, o alternativas al modelo tradicional de la familia (comunales, poliamor, etc.); de la estética (droga y arte) o de la economía (gente que se niega a usar teléfono móvil, Internet o tarjetas de crédito) o con la vivienda, nómadas, movimiento ocupa, formas de vida «alternativas», subculturas, en fin, como grupos de personas con creencias y comportamientos que los hacen diferenciarse de la cultura predominante de la que también son parte. Es cierto que en el ámbito jurídico necesitamos acotar la cuestión para poder hacerla manejable en términos político-legislativos pero eso no es óbice para una paulatina revisión conforme a la realidad de nuestro tiempo. La constitución española de 1978 refiere dos sentidos básicos de cultura: como diferencias de tipo lingüístico y como un bien al que todos tienen acceso. Aunque resulta tentador identificar la protección de las diferencias lingüísticas con la *Kultur*

⁵⁴ Vid., SLOTERDIJK, P., *Fobocracia*, trad. Nicole Narbebury, Buenos Aires: Godot, 2021, p. 20 y ss.

⁵⁵ AUGÉ, M., *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1993, p. 51.

⁵⁶ A partir de expresiones culturales como la música pop, en REYNOLDS, S., *Retro-manía. La adicción del pop a su propio pasado*, trad. Teresa Arijón, Buenos Aires: Caja Negra, 2012. Frente a la aceleración desde «el arte de vivir», ZAFRANSKI, R., *Tiempo*, trad. Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets, 2017, p. 109 y ss.

⁵⁷ Sobre la relación de la pérdida del «asombro» en clave ecológica con la liberación del miedo en la Ilustración en el análisis de Adorno y Horkheimer y su efecto en los valores morales, CHAKRABARTY, D., *El clima de la historia en la época planetaria*, trad. Manuel Antonio Córdoba, Natalia Baizán de Aldecoa, Madrid: Alianza, p. 326.

vista atrás y el contenido del artículo 44 con la *Bildung*, lo cierto es que a día de hoy no hay en nuestro país una ley general de la cultura y que mientras tanto necesitamos un concepto operativo.

4. TIPOLOGÍA DE LOS MODELOS DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD Y LA INTERCULTURALIDAD COMO LOGRO «CULTURAL» (EN SENTIDO UNIVERSAL): UNA REVISIÓN

Hemos insistido en que el término «multiculturalidad» apunta a un sentido «descriptivo» para referir cómo es una sociedad. Es «lo dado» expresando la tradición a través de la lengua y algún relato (s) fundacional (es). Así, por ejemplo se ha dicho que la española es una sociedad multicultural porque de hecho hay distintas lenguas, etnias y comunidades de personas procedentes de otros continentes, regiones, con distintas religiones, tradiciones, etc. Igualmente y por el mismo motivo podemos describir como multicultural a la UE. A pesar de que los principales instrumentos jurídicos y políticos vinculan a los estados en el respeto a la diversidad cultural y las minorías culturales, cierta ductilidad de la norma y algunas expresiones relativas a la existencia de valores en conflicto permite hablar básicamente de tres tipos de respuestas o modelos de gestión: asimilación, multiculturalismo e interculturalismo. Plantearemos ahora otras novedades específicas en relación con esos modelos a la luz de las revisiones terminológicas anteriores (diversidad, cultura e identidad) desde una definición plurifactorial de diversidad cultural que, como señala Ángeles Solanes, «da lugar a la creación o desarrollo de grupos socialmente diferenciados, con vocación de proyectar sus diferencias en el espacio público y mantenerlas en el privado, y con una cierta dosis de voluntad de presencia política⁵⁸».

4.1 Políticas públicas asimilacionistas: notas sobre una ambivalencia

De forma muy esquemática suele decirse que el asimilacionismo consiste en buscar la homogeneidad cultural en un territorio no solo desde políticas de promoción de determinadas señas tenidas como «propias», sino también a través de limitaciones de la libertad (individual y de grupos) de la alteridad o de los señalados como «ajenos». En este apartado, creemos que la idea de «asimilación» (que tendría en el ámbito de la biología la acepción más positiva como suministro de nutrientes) podría ser revisada hoy como una categoría ambivalente y

⁵⁸ SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, cit., p. 23.

que frente a las formas de asimilación forzosa (en el pasado conquistas, conversiones, evangelización, jerarquías coloniales impulsadas desde la metrópoli, homogeneización violenta, exterminio) son posibles otras formas de asimilación en términos culturales (aquí, algunos ejemplos conocidos fueron el doble proceso de influencia cultural entre las antiguas Grecia y Roma o la extensión del código civil francés en el siglo XIX) entre las que destaca, como señalaba recientemente Joseph Henrich, la rápida forma en que sociedades sofisticadas copian con «voracidad» junto al «hábito bizarro de llevar corbata», instituciones formales, leyes y prácticas democráticas⁵⁹.

En todo caso, dada la identificación con el primer tipo de asimilación decimonónica vinculada a la homogeneización del Estado-nación (asimilación forzada como aculturización) durante la segunda mitad del siglo XX ya resultaba difícil encontrar un modelo que propusiera explícitamente políticas de coacción frente a las minorías en el espacio público común obligándolas a renunciar a su lengua, creencias o tradiciones y a adoptar patrones de la mayoritaria. La conciencia anti-colonialista y el éxito del modelo liberal estaban lo suficientemente extendidos para impedirlo. Sin embargo, hoy es posible encontrar peligrosos repuntes de este modelo así, con importantísimas diferencias de grado, en los disparos sobre el busto del poeta Taras Shevchenko –humanista y pintor ucraniano, uno de fundadores de la literatura moderna ucraniana– en Borodianka en la actual guerra de Ucrania; o en el intento de elevar una tradición cultural en sentido descriptivo (aquí, por ejemplo, las corridas de toros) a patrimonio cultural inmaterial de la humanidad de la UNESCO; en ciertos populismos románticos, como se vio en la campaña del llamado «Brexiteo» cuando entre los argumentos para la salida de Reino Unido de la UE se incluían visiones nostálgicas de un pasado idealizado coincidente con los primeros conciertos «pop» de The Beatles; también en el falaz discurso de la «inintegrabilidad cultural» del inmigrante o refugiado de origen árabe en el este de Europa o en las masacres, genocidios y «limpiezas étnicas» latentes en tantas partes del mundo. Por centrarnos en nuestro continente, desde que en 2009 llegara a celebrarse en Suiza un referéndum sobre la prohibición de la altura de los minaretes que se tradujo en un 57% de votos

⁵⁹ Para Henrich, si la diversidad psicológica humana es efecto de la interacción entre la plasticidad natural de nuestra especie y la cultura, el individuo occidental es una rareza resultado de esa doble interacción entre la (rápida) influencia cultural y la (lenta) genética, entre *nature and nurture* (naturaleza y crianza), o, más claramente, de una coevolución gen-cultura donde el peso corresponde a lo cultural, una suerte de proceso ontogénico en el que la cultura es capaz de modelar el cerebro humano dando lugar a una interacción causal bidireccional entre nuestra mente, las instituciones y los valores sociales que caracterizan al occidente entendido este como la península europea de Eurasia, Reino Unido-Norteamérica, y, añadiríamos que también y cada vez más, una larguísima serie de ciudades y territorios de Latinoamérica, del sur y del norte de África, Asia pacífico y Oceanía si entendemos lo occidental en un sentido no geográfico sino cultural. HENRICH, J., *Las personas más raras del mundo*, cit. p. 375.

que pedían su prohibición/limitación, los partidos de extrema derecha europeos no han cesado de explotar electoralmente la islamofobia⁶⁰. En 2016, Eslovaquia cambió su legislación para aumentar el número de fieles necesarios para construir templos o participar en la escuela⁶¹. Hoy, la idea de que el islam es una amenaza cultural es el eslogan más repetido del Partido Nacionalista Eslovaco.

Pero junto a estos ejemplos, persiste, al menos en teoría, un modelo «asimilacionista» ambivalente. De acuerdo, otra vez, con el antropólogo Joseph Henrich, los hijos de inmigrantes en Europa que cuentan con un bagaje cultural de «parentesco intensivo» –sociedades de procedencia donde los vínculos familiares y comunitarios son más densos que el individualismo típicamente occidental– inhiben psicológicamente la gobernanza participativa o el pluralismo político. Al contrario, esto significa que siempre hay un proceso de asimilación cultural en pugna con tradiciones de resistencia que redundan (en pureza, «que puede redundar») en un mayor ejercicio de las libertades públicas y de los derechos subjetivos⁶². En las polémicas páginas que el biólogo Mark Moffet dedica a la cultura se señala que la mayoría de las sociedades ya no se definen por la cultura en un sentido tradicional⁶³, sino que, en países de construcciones supraestatales como la propia UE el discurso es eminentemente político-jurídico. En el caso francés, habitualmente citado como ejemplo de prácticas neoasimilacionistas, su propuesta de integración republicana distingue –al menos en teoría– dos dimensiones del concepto de integración, la cultural y la política y en un modelo caro al ideal de la Ilustración, se rechaza la asimilación étnica o «cultural» (*Kultur* o tradición) pero se exige una integración política definida por la Constitución y las leyes generales. En este caso, bien podríamos estar ante un modelo donde la cultura adquiere esa conciencia artificial, constructiva (de nuevo la *Bildung*) no por ser universal de hecho (ninguna cultura lo es), sino en el sentido en que resulta asimilable por «universalizable». En el plano global, coincidimos con las tesis de Honneth o de Habermas acerca de que una Organización de Naciones Unidas reforzada, equipada con medios de sanción y coerción fuertes estaría en mejores condiciones para expandir los derechos humanos (hacerlos «asimilar» incluso por autocracias⁶⁴). Por último, el consenso sobre la forma en que los derechos

⁶⁰ SOLANES CORELLA, A., «Límites a los derechos en el espacio público: mujeres, velos y convivencia», *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, núm. 31, 2015.

⁶¹ SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, cit., p. 39 y ss.

⁶² HENRICH, J., *Las personas más raras del mundo*, cit., p. 580.

⁶³ MOFFET, W. M., *El enjambre humano. Cómo nuestras sociedades surgen, prosperan y caen*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona: Penguin Random House, 2021, pp. 123 y 427.

⁶⁴ HONNETH, A., RANCIÈRE, J., GENEL, K., «Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity», Columbia University Press, 2016. HONNETH, A., «Brutalization of the social conflict: struggles

fundamentales actúan como límite a determinadas expresiones englobables bajo el sintagma «diversidad cultural» o conceptos como la ciudadanía «anacional⁶⁵» encajan en ese paradigma.

De otro lado, en la actualidad muchas de las llamadas «batallas culturales» no solo expresan estrategias anti-asimilacionistas defensivas (resistencia frente a un modelo dominante) y ofensivas («ira anti-occidental⁶⁶»), sino que aparecen en sí mismas como señales de lo que Zygmunt Bauman llamaba «retrotopías» (utopías que se proyectan hacia un pasado idealizado) en cuyo repliegue de la vida tribal no puede dejar de observarse el ensalzamiento de cualquier forma de vida precolonial, «por el solo hecho de serlo». Para Zafranski, la uniformidad del actual modelo de globalización presenta aspectos positivos como el hecho de que «los tiranos se sienten observados»⁶⁷. Además, el cosmopolitismo implícito en esa forma de «asimilación» no es «etnocéntrico» sino que está basado en la interacción de distintos agentes. Para Ulrich Beck, es un cosmopolitismo intercultural, ubicuo y transformativo⁶⁸ cuyo pluralismo en la agencia es una señal de la nueva idea de progreso.

En sentido contrario, y por volver a uno de los ejemplos más recurrentes (el islam), si la carencia de una homogeneidad cultural monolítica, esencial, étnica o religiosa es precisamente la principal característica tanto del proyecto europeo como de su ciudadanía entonces la incompatibilidad cultural (en sentido formativo) no es la de la población musulmana en Europa sino la de los partidos xenófobos europeos. Dicho de otra forma, una vez desmontada esa visión «externa» como gráficamente la llama la politóloga turca Seyla Benhabib⁶⁹, es el ideario nacionalista «interno» el que debería asimilar el significado de los valores de la propia UE: constitución, respeto de la diferencia, jurisprudencia en derechos humanos, Estado democrático de derecho, etc. como *Bildung*.

for recognition in the early 21st century» *Distinktion: Journal of Social Theory* 13, (1), 2012, pp. 5-19.

⁶⁵ KOSTAKOPOULOU, D., «Citizenship Goes Public: The Institutional Design of Anational Citizenship», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, núm. 3, 2009, pp. 275-306.

⁶⁶ Como correlato al «orientalismo», BURUMA, I., MARGALIT, A., *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona: Península, 2005, p. 49 y ss.

⁶⁷ <https://ddooss.org/textos/entrevistas/entrevista-a-rudiger-safranski> Consulta de 7 de septiembre de 2022

⁶⁸ También el cosmopolitismo crítico de David Held trata de evitar los obstáculos del universalismo mal llamado «occidental» y del relativismo con expresiones tanto europeas como asiáticas de principios globales que consideran la perspectiva del otro. BECK, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 17 y ss. DELANTY, G., «La imaginación cosmopolita», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 82-83, 2008, p. 43.

⁶⁹ Desde un cosmopolitismo entendido como unidad de ideales universalistas y a la vez, defensa de la diferencia. BENHABIB, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz, 2006, p. 29.

4.2 Políticas públicas multiculturalistas: apunte sobre nueva literatura europea

De lo visto atrás cabe retener que la diferencia cultural viene expresada hoy de forma compleja, intersticial, contradictoria, híbrida no solo en relación con la evolución de las minorías nacionales, ni desde luego solo en el interior de los flujos migratorios (la diferencia cultural, de nuevo, no se predicaría de la totalidad, sino acaso de una parte), sino también en los modos de vida (y aquí en interesantes intersecciones con las dos primeras) y en los sistemas de valores. De nuevo, cabe recordar que del hecho de que una sociedad, un estado, la UE etc. sea multicultural no se deriva que deba regularse según la premisa multiculturalista (en una de las versiones más esquemáticas como coexistencia respetuosa pero «separada» de distintas culturas). El multiculturalismo no es la gestión «neutral», ni mucho menos «natural». También es injusto reducir el multiculturalismo a las versiones más convenientes para el mantenimiento de esta tripartición. Javier de Lucas desmontó con buenas razones la crítica del multiculturalismo (paradigmáticamente la de Giovanni Sartori) como lo inverso del pluralismo insistiendo en nociones como las de «ciudadanía inclusiva⁷⁰», en el propio pluralismo como elemento de legitimación de la legitimidad democrática o en las posibilidades (sometidas a crítica) de la ciudadanía posnacional⁷¹.

En España, un reciente estudio de la Fundación FAD ha desvelado datos enormemente preocupantes sobre la extensión del racismo entre jóvenes. Hoy, hay tres motivos principales de discriminación: origen étnico, sexo o género y orientación sexual. El 25% de jóvenes entre 15 y 29 años –la inmensa mayoría, varones– muestra actitudes racistas contra gitanos, africanos de origen subsahariano y marroquíes⁷² incluso cuando estos comparten estudios, vivienda o gustos (expresiones culturales como la música).

Si tradicionalmente se le habría criticado a la propuesta del multiculturalismo que o bien resulta «excesiva» (crítica al multiculturalismo como relativismo⁷³) o bien es «insuficiente», (crítica desde el más proactivo pluralismo intercultural), hoy podemos añadir que los defec-

⁷⁰ La insistencia en el pluralismo y en el significado de la igualdad como noción compleja desmiente también la imagen reductiva del multiculturalismo. «Se trata, pues, de discutir sobre las condiciones para negociar la participación igualitaria en el espacio público desde la pluralidad, sin que eso destruya la cohesión y la igualdad». DE LUCAS, J., *Globalización e identidades*, cit., p. 49.

⁷¹ DE LUCAS, J., «Identidad y Constitución Europea ¿Es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo», en De Lucas, J., (Coord.) *Europa: derechos, culturas*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, pp. 123-149.

⁷² FAD: <https://www.fad.es/notas-de-prensa/crece-el-porcentaje-de-chicos-jovenes-15-a-29-anos-que-niega-la-violencia-de-genero-o-le-resta-importancia/> Consulta de 7 de noviembre de 2022.

⁷³ En clave de género, MALIK, M., «Progressive Multiculturalism: Minority Women and Cultural Diversity», *International Journal on Minority and Group Rights* 17, 2010, pp. 447-467.

tos de algunas versiones de este modelo se han evidenciado en expresiones culturales como la música, el cine y la literatura. No hace mucho, en Alemania (ejemplo de la multiculturalidad europea de finales del siglo xx) aún había concursos literarios para jóvenes turcos (nacidos en Alemania) distintos de los concursos para jóvenes alemanes y sin embargo, ¡en la literatura no hay fronteras! Herta Müller o Günter Grass influyen en un joven escritor turco como Orhan Pamuk igual que en uno alemán (de familia alemana). Como insistía Milan Kundera, la novela no tiene fronteras: Kafka, Cervantes o Rabelais comparten territorio. La tendencia actual del arte⁷⁴ y la literatura apunta a influencias y mestizajes, a hibridaciones y sentimientos compartidos de pertenencias que conforman una «estética» y una «poética» cosmopolita. En 2021, el jurado del Premio Goncourt –el mayor reconocimiento de las letras francesas– concede el galardón a Mohamed Mbougar Sarr, autor de origen senegalés de 31 años, por su novela *La plus secrète mémoire des hommes*, que a su vez está influida por el chileno Roberto Bolaño. Y es que para autores como Delanty la dimensión cultural del cosmopolitismo consiste ya en la creación y articulación de modelos comunicativos de apertura mundial en los cuales las sociedades experimentan la transformación⁷⁵. Como exponente de una teoría cultural postcolonial, de nuevo Homi K. Bhabha ha insistido en la noción de intersticio o en los «tiempos» culturales, «la creencia de que debemos no solo cambiar las narrativas de nuestras historias sino transformar nuestro sentido de lo que significa vivir, ser en espacios diferentes, tanto humanos como históricos⁷⁶». La realidad es que los seres humanos no permanecemos encerrados en el espacio donde resulta dominante uno de los rasgos de nuestra identidad (no actuamos como hijas, maridos, creyentes, estudiantes, etc. las veinticuatro horas del día): nos enamoramos sin planificarlo de alguien de otro color de piel, de otra religión o clase social, como vemos en *West Side Story* (un *Romeo y Julieta* moderno). A veces somos leves, otras hablamos con gravedad, unas nos sentimos cerca de la gente de nuestra generación, otras veces nos unen afinidades musicales cargadas de nostalgia, actuamos (como nos enseña la sociología dramática de Norbert Elias o Erwin Goffman) con muchas máscaras en múltiples escenarios.

El multiculturalismo entendido como yuxtaposición de individuos de tradiciones culturales distintas sin apenas comunicación entre ellos encaja mal con las tendencias globalizadoras pero también con experimentos de ciudadanía postnacional como la UE (laboratorio del cosmopolitismo, si se quiere así), con el aumento de las comunicaciones en el planeta y el carácter mundial de las principales amenazas de la humani-

⁷⁴ ALADRO VICO, E., PEDRO, J., *El blues en España. Hibridación y diversidad cultural desde los orígenes al auge de la escena madrileña*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2021.

⁷⁵ DELANTY, G., «La imaginación cosmopolita», cit., p. 39.

⁷⁶ BHABHA, H. K., *El lugar de la cultura*, cit., p. 306.

dad: deterioro ambiental, dualización económica, pandemias mundiales, amenaza de destrucción nuclear. Desde el otro ángulo, los espacios políticos pluralistas tienen obligación de respetar la diferencia, pero ese respeto no es eficaz si se limita, según el presupuesto del liberalismo decimonónico, a no prohibir sino que requiere también «promover» la diversidad cultural por ejemplo adaptando espacios y horarios laborales, acomodando el derecho civil, combatiendo pedagógica y penalmente estereotipos negativos, estimulando la representación y la mediación en instituciones públicas, (escuelas, hospitales, bibliotecas, museos, etc.). Por ello, desde una posición intercultural se señala el riesgo de que en sus versiones de tono más liberal el multiculturalismo puede devenir en la práctica en mera coexistencia pacífica (cuando no benevolente) de distintos grupos en un mismo territorio y se le reprende que esa segmentación o conglomerado legal puede dar lugar a desiguales posiciones y recursos⁷⁷ y que por ello debe no abandonarse sino «superarse» en un modelo más deseable que vaya más allá de la simple coexistencia. Fenómenos recientes como la retromanía, la «racialización» identitaria o las «batallas culturales» exponen claramente que esa coexistencia está informada por el conflicto y a la vez por la ausencia de canales de solución racional. Ese modelo superador del multiculturalismo (pero que no puede sino explicarse «desde él») sigue siendo el modelo intercultural o interculturalismo.

4.3 Políticas públicas interculturalistas

Una parte de la discusión académica caracteriza las políticas interculturalistas como aquellas cuyo objetivo es superar el modelo multiculturalista poniendo el énfasis bien en un reconocimiento de derechos colectivos a las minorías culturales⁷⁸ tendente a lograr su representación política, económica y simbólica, bien situando al individuo como sujeto de derechos para desde los valores de libertad e igualdad comprender las diferencias, reconocerlas políticamente y tutelarlas jurídicamente⁷⁹, todo ello desde el pluralismo y una visión no esencializada de la(s) cultura(s) sino en equilibrio con la libertad individual. Para Ángeles Solanes, «el multiculturalismo confiere mayor importancia a la meta de reconocer la diversidad a través de la

⁷⁷ ZAMORA CABOT, F. J., «Europa entre las corrientes de la multiculturalidad: Incidencia del velo islámico en el Reino Unido», *Papeles El tiempo de los derechos*, 1, 2011. Sobre la imagen las «naves que se cruzan en la noche» SEN, A., «The Uses and Abuses of Multiculturalism», *The New Republic*, 9 de febrero de 2006.

⁷⁸ Vid., GARRIDO GÓMEZ, M. I., «Immigration as an engagement of collective human rights», *Papeles El tiempo de los derechos*, Huri-age, 2010. GHANESH, N., *Social Freedom in a Multicultural State: Towards a Theory of Intercultural Justice*, Houndmills, Basingstoke, 2010.

⁷⁹ SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, cit., p. 405, 430 y ss.

identificación de la diferencia, mientras que el interculturalismo se orienta a la construcción de mecanismos que permitan la integración» siendo lo relevante un ámbito de discusión pública sobre la participación de los sujetos implicados, el establecimiento de mecanismos de prevención de la conflictividad y una igualdad construida desde la transversalidad de género⁸⁰.

Si el contacto entre modos distintos de comprender el mundo da lugar a conflictos, es lógico que esos aumenten cuando las relaciones son más estrechas. El conocimiento no solo genera diálogo, sino a menudo crisis de sentido y competencia entre valores. Aquí no solo caben ejemplos extremos, así en las distintas visiones no solo sobre la titularidad de la tierra sino sobre el significado mismo de la idea de propiedad entre un estado posindustrial y una comunidad indígena, sino ejemplos cotidianos entre ciudadanos que divergen entre discursos y narrativas sobre la naturaleza, la sexualidad o el modelo de familia. Como señalamos atrás la ambivalente idea de diversidad puede incluir no solo religiones o lenguas sino valores alternativos en conflicto con tendencias y procesos de homogeneización (por ejemplo de tipo mercantil). La conflictividad no es algo necesariamente negativo, a menudo es una señal del correcto funcionamiento de las instituciones. El derecho debe estimular el conflicto para reconducirlo a la resolución por cauces jurídicos. Aquí entre otros retos actuales podríamos señalar el de los ilícitos culturalmente motivados cuando las conductas delictivas se caracterizan porque sus autores actúan movidos por convicciones culturales (aquí cultura como tradición). Es el caso de los matrimonios forzados, la mutilación genital femenina o las relaciones sexuales mantenidas con el consentimiento de menores de 16 años, todos estos hechos deben ser prevenidos y requieren la intervención penal, sin embargo, a la hora de exigir responsabilidad penal (el castigo) a sus autores podría considerarse en un primer momento la influencia de la motivación cultural⁸¹. Otro ámbito sensible es el educativo donde junto a la sensibilidad intercultural en términos de discurso deben prevenirse las tendencias segregacionistas que ahondan en la desigualdad dado que es uno de los vectores más potentes de integración⁸²: otro ejemplo que avala la

⁸⁰ Efectivamente, el término «interculturalismo» alude a un paradigma de interacciones y solapamientos distinto del multiculturalismo que se propone eludir la desigualdad de posiciones materiales y simbólicas, y sobre todo la falta de comunicación de distintas culturas. *Ibid.*, p.114.

⁸¹ *Vid.*, CISNEROS ÁVILA, F., *Derecho penal y diversidad cultural: los comportamientos culturalmente*. Tesis doctoral dirigida por Patricia Laurenzo Copello (dir. tes.), Universidad de Málaga, 2017.

⁸² TRIVIÑO GARCÍA, M. A., GONZÁLEZ-FALCÓN I., (coord.). «Atención a la diversidad cultural en el contexto educativo: Claves y aportaciones para la escuela inclusiva», *Migraciones. Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, (54), 2021, pp. 1-3. ALEGRE, M. A., SUBIRATS, J. (eds.) *Educación e inmigración. Nuevos retos para España en una perspectiva comparada*, Centro de Estudios Sociológicos, 2007, p. 61 y ss. GARCÍA CÍVICO, J., «Indicadores de integración social del inmigrante: el derecho a la educación», *Integración y derechos: a la búsqueda de*

idea, expresada entre otras por Isabel Garrido de que la interculturalidad refiere un ambicioso y complejo modelo de gestión⁸³. La consideración cultural en los menús de lugares públicos como hospitales o colegios o la experiencia de espacios multiconfesionales (lugares de culto, cementerios, etc.) donde están presentes distintas religiones, así las monoteístas judaísmo, cristianismo e islam, son ejemplos de políticas interculturales⁸⁴. Aquí, no solo la secularización sino el principio de laicidad es la condición de posibilidad de la convivencia de distintas religiones, agnosticismos, ateísmos y otros tipos de espiritualidad (piénsese en ateos enterrados con ritos funerarios católicos). El reconocimiento del derecho a la diferencia es un corolario, una traducción si se quiere, del principio de igualdad y una propuesta en orden a una integración social abierta a la pluralidad. En este punto, hoy se ha hecho más relevante si cabe la conocida tipología desarrollada por Nancy Fraser⁸⁵ y otros autores bajo la cual podemos decir que las minorías culturales presentan problemas tanto de redistribución (económicos) y de representación (políticos) como de reconocimiento y que no hay cohesión social si una parte de la población se siente excluida en cualquier de esos ámbitos. Desde un plano normativo, el compromiso de la UE con el respeto a la diversidad cultural resulta también afín a la propuesta intercultural que se caracteriza por promover una sociedad democrática abierta y plural y en el plano jurídico por adoptar políticas públicas basadas en el reconocimiento de derechos individuales y colectivos respetando o mejor «valorando» la diversidad cultural. Aunque no estaba previsto en los textos fundacionales, la UE es hoy, al menos para una significativa parte de la población mundial, una referencia cultural. Lo es, sobre todo, en

indicadores / Javier de Lucas Martín (ed. lit.), María José Añón Roig (ed. lit.), Barcelona: Icaria, 2013, pp. 37-66.

⁸³ Como diseño de espacios de convergencia e instituciones públicas sensibles a las diferencias. GARRIDO GÓMEZ, M. I., «El interculturalismo como propuesta de gestión de los derechos de las minorías culturales», en PÉREZ DE LA FUENTE, O., P., *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, Madrid: Dykinson, 2008, p. 114 y ss.

⁸⁴ Vid., SOLANES CORELLA, A., MORA CASTRO, A., *Políticas públicas, interculturalidad y convivencia. Las políticas de integración en Madrid, Barcelona, Valencia y Zaragoza*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2020.

⁸⁵ FRASER, N., «La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación», Fraser, N., Honneth A. (eds.), *¿Redistribución y reconocimiento? Un debate filosófico-político*, trad. P. Manzano, Madrid: Morata-Fundación Paideia, 2006, p. 33. BUTLER, J., FRASER, N., *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2017. Ángeles Solanes ha partido de las «3R» en su análisis de los retos de la diversidad cultural en el espacio público, SOLANES CORELLA, A., *Derechos y culturas. Los retos de la diversidad en el espacio público y privado*, cit. María José Añón ha señalado como muchas formas de reconocimiento pueden ser precisamente interpretadas no como obstáculos para la autorrealización sino como vulneración de la justicia social, AÑÓN, M.ª J., «El derecho de acceso como garantía de justicia: perspectivas y alcance», en *Acceso a la justicia y garantía de los derechos en tiempos de crisis: de los procedimientos tradicionales a los mecanismos alternativos*, coord. Cristina García Pascual, Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, pp. 19-75.

ese aspecto de la tradición aunque también debería serlo si atendemos a la cultura en el sentido formativo como propuesta de construcción de un modelo jurídico, cívico y político. La imagen de la UE como «refugio cultural» en sentido formativo (*Bildung*) resulta fundamental para la creación de expresiones culturales (poéticas, musicales, etc.) que provienen justamente del mundo árabe y musulmán. Frente a la esencialización, el espacio intercultural está lleno de matices y zonas «en construcción». Eso es lo que percibimos a través de las conmovedoras páginas de *El que es digno de ser amado*, la novela del escritor marroquí Abdelá Taia Salé. Sabemos lo que significa Europa como inmensa «habitación propia» (con todo el eco de Virginia Woolf) para un el escritor homosexual de origen humilde que comenzó a escribir en París y que abogará por la despenalización de la homosexualidad mientras autores «occidentales» como Paul Bowles, Tennessee Williams o Jack Kerouac la daban por supuesta y apenas (a diferencia de Juan Goytisolo) hicieron nada por mejorar la vida y los derechos de los ciudadanos marroquíes. La estela de su orientalismo y una cierta e incorrecta «depravación anglosajona» (el placer de lo prohibido en una suerte de paraíso primitivo, animal) como estilemas literarios caen de lado de lo que el crítico cultural Edward Said denunció en su *Imperialismo*: otra tradición cultural, británica, en este caso.

En España, el reto de la diversidad cultural debería recaer, por gravedad y urgencia de la exclusión, no tanto en la diversidad regional, sino la representación local y la valoración de la población marroquí y subsahariana, así como la integración de la minoría gitana que sigue padeciendo una fuerte estigmatización y está escasamente representada en planos como el académico, el administrativo, el empresarial o el político⁸⁶.

El modelo intercultural parece la forma más deseable de convivencia por ser enriquecedora en términos de diversidad y refractaria a la exclusión (directa e indirecta, formal y de hecho). Es un modelo cuyas instituciones son dúctiles, heterogéneas, representativas de la pluralidad y están familiarizadas con medidas comunicativas, promocionales o preventivas sensibles a la diferencia (entre otras, diálogo, mediación, acomodo razonable, atenuantes culturales⁸⁷).

⁸⁶ Aquí hay retos concretos, como las consecuencias legales y la protección de cónyuges, viudos, etc. en las bodas gitanas, la representación política o el reconocimiento simbólico en atención a una larga historia de persecución. GARCÍA CÍVICO, J., «Haciendo desigualdad de la diferencia: meritocracia y derecho a la identidad cultural. A propósito de la posición del pueblo gitano.», *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, núm. 19, 2009, pp. 1-23. PÉREZ DE LA FUENTE, O., P., «Identidad, pluralismo y racismo. Algunos límites infranqueables para el discurso de la diferencia» en *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, cit., p. 145 y ss.

⁸⁷ Vid., RUIZ VIEYTEZ, E.; «Acomodo razonable y diversidad cultural: valoración y crítica», *Derechos humanos, migraciones y diversidad*, Solanes, A. (ed.), Colección DDHH, vol. 18, Universitat de València, 2010, pp. 65-103. GARCÍA CÍVICO, J., «La Unión Europea y la implementación efectiva de los relacionados con la diversidad cultural: entre dos modelos de construcción política y ciudadanía», *Revis-*

5. CONCLUSIONES

La diversidad cultural no se agota hoy en las diferencias lingüísticas y religiosas y desde luego no se identifica con la diversidad étnica en el viejo sentido racial. Las primeras parecen difuminarse ante la aceptación pragmática (con sus ventajas y desventajas) de la extensión de unas pocas lenguas de alcance general, las segundas (las religiosas) se diluyen en lo que algunos teólogos y antropólogos llaman «metamorfosis de Dios», una reconsideración de la espiritualidad en clave de subjetivación (de acomodo individual frente a dogmas de alcance colectivo). Es probable que en las próximas décadas ni la lengua, ni la religión sean relevantes al hablar de diversidad cultural, al menos si abandonamos una concepción de lo cultural básicamente etnográfica. El campo de lo cultural se abre a valores, conciencias éticas de la existencia o visiones sustantivas del mundo y es posible que esa diversidad exprese la diferencia cultural mejor que la pigmentación de la piel (emociones constantes sobre el futuro y el planeta, formas de socialización solidarias y no individualistas⁸⁸). El nuevo auge del discurso anticolonial, las llamadas «batallas culturales» o epifenómenos de una nueva sensibilidad como la llamada «cultura de la cancelación» pueden enfocarse como desafíos actuales de la representación intercultural abordables desde los modelos de gestión de la diversidad cultural que tienen en la lucha contra la discriminación y la exclusión la bandera de su irrefragable legitimidad, al igual que las políticas identitaristas que ocuparon la agenda de la izquierda en detrimento de la lucha por la igualdad socioeconómica, un fenómeno reconducible al debate entre reconocimiento y redistribución que afecta a la política cultural. Modelos «altermundistas», colectivos resistentes que tratan de hacer frente al acrítico avance de las nuevas tecnologías de la comunicación (y a la extensión de una «mentalidad tecnofílica»: respuestas ante la aceleración de la historia⁸⁹, alternativas a la visión dominante de progreso, digitalización y desmaterialización objetual⁹⁰) podrían ampararse en el ámbito de la diversidad cultural.

Hemos revisado conceptos como los de diversidad para señalar algunos inconvenientes de su aceptación acrítica (su lectura román-

ta telemática de filosofía del derecho, núm. 17, 2014, pp. 5-34. Id., «¿Hay realmente un horizonte intercultural en la Unión Europea?», *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, núm. 17, 2013, pp. 97-138. Id., «La medición de la integración social de los inmigrantes a través de un sistema de indicadores coherentes con la noción de ciudadanía inclusiva», *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, núm. 12, 2010, pp.73-112.

⁸⁸ FISCHER, M., *Realismo capitalista*, cit., p. 139 y ss.

⁸⁹ AUGÉ, M., «Lo cercano y el afuera», *Los no lugares*, cit., p. 33.

⁹⁰ Como respuesta a poderes hegemónicos o la información que determina el mundo donde vivimos CHUL-HAN, B., *No cosas. Quiebras del mundo de hoy*, trad. Joaquín Chamorro, Madrid: Taurus, 2021.

tica, idealizada, el «adanismo» emotivo y otros). No hemos detenido en la posibilidad de que su éxito retórico derive del hecho de tratarse de una categoría «importada» al decir del crítico cultural británico Terry Eagleton, del lenguaje comercial –de la segmentación en el ámbito del consumo– que podría estar socavando la unidad y el consenso de tono universalista cuando la diversidad se entiende como atributo de la oferta en el capitalismo y cuando los efectos se observan justamente en campos donde el consenso es imprescindible para la movilización social y para la agenda política universalista que podría limitarlo⁹¹.

Se han distinguido dos acepciones de cultura, la etnológica (cultura como tradición o *Kultur*) y la formativa (*Bildung*), en la confianza en que esta distinción resulte operativa en cuestiones propias de la diversidad cultural como la distinción entre el modelo neoliberal de globalización y el universalismo cosmopolita crítico. Con todo, no es difícil constatar que carecemos de una comprensión profunda del alcance de la confusión que domina el ámbito de la cultura. La continuidad de dos acepciones antitéticas (la cultura como tradición, la cultura como formación) debe estar sujeta a una reflexión crítica en términos no solo jurídicos, sino morales y políticos.

En lo que toca al tercer término, la identidad, en el siglo XXI, las sociedades parecen caracterizarse por pertenencias múltiples, abiertas y dinámicas, tanto internas como externas, tanto estatales como foráneas. Se ha recordado cómo el proceso de desaparición de las «culturas» en un sentido esencialista o «fuerte» no es lo mismo que la desaparición de los pueblos, una alarma de la antropología ante el temor de devenir en «entropología»: ciencia de la entropía y la extinción. En las heterogéneas sociedades contemporáneas el conflicto cultural no existe tanto entre «culturas» sino que se da dentro del grupo, esto es en el interior de una misma tradición «viva». Esto sucede así porque ni las culturas ni las sociedades deben concebirse de una manera estática sino que deben ser abordadas desde su dinamismo: las culturas surgen como síntesis originales distintas unas de las otras y si en el pasado resultan del aislamiento (que preservaba las diferencias) las más de las veces surgen de relaciones, interacciones y comunicaciones derivadas de contactos. La gestión de la diversidad parte del estado de estas relaciones (no necesariamente de cooperación) sin que puedan ser entendidas como «productos puros»⁹². La

⁹¹ EAGLETON, T., *Cultura*, cit., p. 48.

⁹² En muchas ocasiones, la estrategia culturalista resultará menos eficaz en términos de derechos humanos no solo porque suscita un peligroso rechazo en sectores reaccionarios de la sociedad sensibles al populismo de líderes sin escrúpulos sino porque no se han desarrollado los mecanismos de justicia en ese terreno. He tratado esta cuestión en GARCÍA CÍVICO, J., «El ocaso del otro como episodio cultural: el curso antropológico de la alteridad», *Ius fugit: Revista interdisciplinaria de estudios histórico-jurídicos*, núm. 22, 2019, pp. 51-81. Sobre la nostalgia de lo esencial en términos culturales y la entropía en antropología, *vid.*

pérdida de la centralidad de «lo cultural» como rasgo diferencial frente a la vulnerabilidad⁹³, puede encontrar un precedente en la concepción unitaria de la especie humana y la desaparición del discurso en torno a las «razas». Sobre la gestión de la diversidad cultural, hemos recordado lugares comunes que siguen siendo válidos, así que la diversidad cultural es un hecho de la mayoría de los estados y un fenómeno más amplio que el de la inmigración o que la configuración jurídica del espacio público nunca es neutra. En el núcleo de las demandas de minorías culturales (nacionales o provenientes de la inmigración) siguen siendo prioritarias las soluciones que en el campo jurídico y político defienden la representación pública (no solo parlamentaria), la autonomía, la descentralización de competencias o el acceso equitativo a recursos.

Sobre las aporías actuales de los tres modelos (asimilacionista, multiculturalista e interculturalista) hemos señalado novedades que sugieren reconsiderar su normatividad. Por ejemplo, en relación con el asimilacionismo se apuntan ambivalencias en clave no solo del feminismo o del cosmopolitismo crítico sino de la psicología evolutiva capaz de aprehender antropológicamente el significado de los derechos subjetivos desde un pensamiento analítico (Henrich) y la extensión de esa propuesta de código normativo universal que resulta el cuadro de los derechos humanos. Una vez definidos estos como hito cultural (en el sentido artificial propio de la acepción formativa de cultura), su conjunción con el principio de igualdad hace que no solo no pueda haber discriminaciones en función de religión o de la identidad cultural en un sentido descriptivo y etnológico, (*Kultur*), sino tampoco en lo que refiere a planes de vida sustanciales derivados de cosmovisiones no religiosas, alternativas, «subculturales», etc. Nos hemos apoyado en la literatura y en otras expresiones culturales significativas como reflejo amplio esas iden-

LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y cultura*, cit. 71-72. STEINER, G., «El último jardín», en *Nostalgia de lo absoluto*, Madrid: Siruela, 2016, p. 78. Sobre el fin del relato de cierre (el final de la fantasía de un mundo fundado una vez y para siempre) y el nuevo objeto antropológico también AUGÉ, M., «El lugar antropológico», *Los no lugares*, cit., p. 51.

⁹³ Sobre la vulnerabilidad como condición humana, *vid.*, MORONDO TARAMUNDI, D., «¿Un nuevo paradigma? La vulnerabilidad entre la condición humana y la situación de indefensión», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 2016, p. 210 y ss. RIBOTTA, S., «Vulnerabilidad y pobreza: sobre el concepto de vulnerabilidad socio-estructural», *Tiempo de paz*, núm. 138, 2020, pp. 36-46. FINEMAN, M. A.; «Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics», en FINEMAN, M. A., GREAR, A. (eds.), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2013, pp. 13-27. SINIENSKY, R. I., «From the Non-discrimination clause to the concept of vulnerability in International Human Rights Law-Advancing on the Need for Special Protection of Certain Groups and Individuals», en HAECK, Y., MCGONIGLE LEYH, B., BURBANO-HERRERA, C., D. CONTRERAS-GARDUÑO (eds.); *The Realisation of Human Rights: When Theory Meets Practice. Studies in Honour of Leo Zwaak*. Cambridge/Antwerp: Intersectia, 2014, pp. 259-272.

tidades que K. Bhabha situaba en los intersticios y que desmontan viejos prejuicios en términos de «choque cultural». La *Weltliteratur*, acuñada por Goethe, también ayuda a entender el sentido de lo particular en su relación con lo universal. Tal literatura universal, al no reducirse ni a una lengua ni a un solo país, ni siquiera a un solo continente opera por acumulación: no elimina las diferencias, sino que las expresa.

La interculturalidad es un modelo difuso (quizás aquejado de cierto voluntarismo) que en sus caracterizaciones más concretas definidas por la convergencia y una interacción entre grupos con diferencias culturales significativas parece más deseable que el dibujo (es cierto que esquemático) de la yuxtaposición. Hemos analizado brevemente otros conceptos y ofrecido argumentos a favor del modelo de gestión intercultural como opción normativa. El ideal que resulta de estas consideraciones permite la introducción de herramientas de igualdad material como la técnica de origen jurisprudencial del «acomodo razonable», la educación pública universal o una revisión de la función punitiva en los crímenes culturalmente motivados. Tal línea no solo parece más deseable moralmente sino que presenta mejor encaje en un paradigma en el que el estado no se asume ya como comunidad etnocultural sino como proyecto estrictamente político, consciente, como la propia UE, de su artificialidad.

En lo que toca a los últimos matices: nuestra preferencia por el modelo intercultural «revisado» no es relativista en términos culturales. Hay distintas formas de comprender y estar en el mundo. Hay o debería haber también formas de vida «alternativas»: las celebró anticipada (y un tanto ingenuamente Stuart Mill en su clásico *Sobre la libertad*: formas de vida legítimas siempre que no hagan daño a los demás). Acudiendo a distintas disciplinas (la psicología, la antropología o la crítica literaria) nos hemos posicionado en una suerte de cosmopolitismo crítico por el cual mantener que la tortura es terrible si se da en un cárcel inglesa pero matizable si se produce en Egipto es una aberración moral, o que imaginar que el trabajo infantil es inadmisibles en Barcelona pero no en Nigeria es «racismo de manual», lo mismo en relación con el maltrato a la mujer: no es admisible bajo ninguna excusa cultural⁹⁴. Frente a los excesos emotivistas, las batallas cultu-

⁹⁴ La violación es un crimen en cualquier lugar del mundo donde esta se produzca: «Solo un racista puede creer que sea correcto asesinar en Borneo pero no en Brighton». No hay nada «elitista» o «jerárquico» en sostener que una opiniones son mejores que otras. Estamos de acuerdo con el crítico cultural Terry Eagleton cuando escribe que el relativismo cultural implica la cínica posibilidad de que ni siquiera el sangriento colonialismo británico pudiera ser criticado fuera de una perspectiva local. EAGLETON, T., *Cultura*, cit. De forma más general, Axel Honneth ha insistido en distintos lugares en que es posible una definición del bien para el ser humano, esto es, que la pregunta por la justicia solamente se deja responder de modo adecuado si hacemos antes un cuadro del bien humano, aunque sea muy abstracto o quizás muy elemental o frágil. «No comparto la posición escéptica de muchos, sobre si un cuadro

rales o la segmentación identitaria, un reto de los estados actuales es evitar la fragmentación del cuerpo social, combatir la desigualdad (la dualización económica) y lograr la suficiente cohesión social con una opinión pública bien informada y vías de comunicación que posibiliten el consenso sobre problemas que afectan a la humanidad como protagonista de una civilización universal.

acerca del bien humano o del bien universal sea realmente justificable sin que se privilegien determinadas culturas o ideas». CORTÉS RODAS, F., «Reconocimiento y justicia Entrevista con Axel Honneth», *Estudios Políticos*, núm., 27, Medellín, julio-diciembre 2005, pp. 9-26, p. 14.