

Oscar PÉREZ de la FUENTE (ed.),
Una discusión sobre inmigración y proyecto intercultural,
Dykinson, Madrid, 2013, 314 pp.

ANDRÉS MURCIA GONZÁLEZ
Universidad Carlos III de Madrid

Palabras clave: multiculturalismo, igualdad de oportunidades, igualdad de género, minorías nacionales, derechos de los pueblos indígenas.
Keywords: multiculturalism, equal opportunities, gender equality, national minorities, rights of indigenous peoples.

Una discusión sobre inmigración y proyecto intercultural es un trabajo resultado de las actividades que durante los últimos once años ha venido realizando el Taller de Pluralismo Cultural, Minorías y Cooperación Solidaria, bajo la dirección de los profesores Oscar Pérez de la Fuente y Daniel Oliva Martínez, en el Instituto Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid.

El libro recoge distintos artículos relacionados con la inmigración, el principio de igualdad constitucional, la igualdad de género, el multiculturalismo, las minorías nacionales y los derechos de los pueblos indígenas suscritos por una serie de especialistas de reconocido prestigio en cada una de estas temáticas.

En “Sobre inmigración y proyecto intercultural” el profesor Oscar Pérez de la Fuente, a partir de la denuncia de la crisis de los tradicionales modelos de gestión de la inmigración, el asimilacionista, el diferencialista y el modelo multicultural¹; nos propone abrir un espacio para la crítica y reflexión que nos permita plantearnos cuál debe ser el sistema de integración de los inmigrantes en una sociedad democrática y qué modelo refleja lo que pasa en España. Para asumir esta tarea se requiere, en palabras del autor, “vocablos morales, valores

¹ Para un análisis detallado de las ventajas e inconvenientes, desde una perspectiva ética y práctica, de los distintos modelos de gestión de la diversidad cultural, vid. B. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005, pp. 299-302.

y conceptualizaciones que hagan del pluralismo un valor positivo, pero sin renunciar a otros valores importantes de la convivencia" (p. 11).

Partiendo de una concepción de la diversidad no como "problema" sino como un "motivo" para construir una democracia más inclusiva, al margen de la discusión exclusivamente académica, nos invita a adoptar los contenidos axiológicos del interculturalismo como una síntesis superadora de los defectos y excesos de las políticas tradicionales de gestión de las diferencias culturales.

Esta línea de argumentación se profundiza en el artículo "Bases y Fundamentos del modelo intercultural para la gestión de la diversidad" del Profesor Daniel Oliva Martínez.

El análisis que se lleva a cabo, parte de la idea central de que el hombre, si bien cuenta con una serie de condicionantes de tipo biológico, es ante todo un ser que se desarrolla moralmente y logra hacer frente a las dificultades de la vida con el apoyo de su cultura particular².

El valor de la cultura para los hombres no implica la negación de la autonomía individual, "el ser humano a través de la cultura y los procesos de socialización que aquella conlleva, se sitúa en la posibilidad de la diferencia, de la distinción, en definitiva, ante las puertas de la creatividad y ante la opción de un desarrollo individualizado, propio, particular e intransferible" (p. 249)³.

La afirmación, desde una perspectiva descriptiva, acerca de la existencia evidente de una sociedad multicultural, lleva al autor, en un plano normativo, a destacar la relevancia moral de una diversidad cultural que no puede ser adecuadamente gestionada desde parámetros excluyentes, asimilacionista-integradores o multiculturalistas.

² Esta idea tendría que completarse con las aportaciones de Piaget y, especialmente, de Kohlberg que sostienen que las etapas del desarrollo moral son universales y lo que varía, según una cultura específica, son los contenidos que damos a las reglas que todos aprendemos a través de un único proceso. Cfr. J. PIAGET, *Le Jugement moral chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, pp. 259-260. L. KOHLBERG, "Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach", en T. LICKONA (ed.), *Moral Development and Behavior. Theory, Research and Social Issues*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1976, pp. 170-205. E. TURIEL, *El desarrollo del conocimiento social. Moralidad y convención*, Debate, Madrid, 1983.

³ Idea coincidente con el concepto de *autenticidad* desarrollado por C. Taylor en sus principales trabajos. La *autenticidad* alude a la necesidad de autorrealización del ser humano, pero no a una autorrealización desvinculada o atomista sino que, por el contrario, tome en consideración las exigencias y lazos con los demás y los "horizontes de significado". Horizontes que actuarían como marcos de referencia que, en definitiva, nos permiten calificar nuestras acciones como ajustadas o contradictorias con la "idea del bien" que corresponda. C. TAYLOR, *La Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 61-76.

La interculturalidad que va más allá de la implementación de políticas públicas, supone un proyecto ético que ha de convertirse en eje vector de las relaciones internacionales y un valor inherente al Derecho de toda sociedad democrática. Este modelo se basa en los siguientes principios: (i) la diversidad cultural como elemento positivo de nuestras sociedades y la igual dignidad y valor de cada cultura; (ii) el derecho de todo ser humano a ver preservada su cultura; (iii) la concepción dinámica de las culturas; (iv) la oposición frontal al etnocentrismo; (v) la oposición a los enfoques asimilacionistas y la apuesta por la ética del reconocimiento; y, finalmente, (vi) el diálogo, la cooperación intercultural y la lucha contra las injusticias sociales.

El interculturalismo se mostraría respetuoso de las distintas identidades culturales presentes en una sociedad pero, en todo caso, exigiría una interrelación e interacción entre las distintas comunidades para generar un acuerdo de mínimos en materia de valores públicos. Este acuerdo garantiza la unidad y la acción mancomunada entre individuos y grupos de distinta procedencia para alcanzar determinados objetivos en beneficio de la sociedad en su conjunto.

Sobre los fundamentos éticos que dotarían de eficacia al interculturalismo se ocupa el Profesor Oscar Pérez de la Fuente en "Inmigración y ética de la alteridad". En este trabajo se aborda la cuestión de la diversidad derivada de las migraciones desde las perspectivas utilitaristas y deontológicas⁴. Estas perspectivas resultarían insuficientes para dar una respuesta satisfactoria a la problemática planteada y, por ello, se opta por proponer una perspectiva desde la virtud cosmopolita que se sustentaría sobre: (i) La redefinición de los vínculos de solidaridad social y en (ii) la ética de la alteridad.

En relación con el primer aspecto, el autor se refiere, como punto de partida, al planteamiento de R. Rorty que vincula de manera intrínseca etnocentrismo y solidaridad, donde el comportamiento solidario se asocia a los límites de la comunidad, a ser *uno de nosotros*⁵.

⁴ Como reflejo de los planteamientos utilitaristas y deontológicos resulta interesante el debate actual sobre la eventual reforma migratoria en Estados Unidos en el que se argumenta específicamente sobre los beneficios económicos del trabajo desempeñado por extranjeros y los límites de la solidaridad. La discusión, desde una perspectiva conservadora vid., HERITAGE FOUNDATION, "Immigration Reform: A Step-by-Step Approach", *Backgrounder*, núm. 2819, June 24, 2013 y, desde una perspectiva liberal D. GRISWOLD, "Comprehensive Immigration Reform: What Congress and the President Need to Do to Make It Work", *Albany Government Law Review*, vol. 3, núm. 1, winter 2009.

⁵ Rorty afirma que: "aquello a lo que apunto con estos ejemplos es que nuestros sentimientos de solidaridad se fortalecen cuando se considera que aquel con el que expresamos ser

Para resolver esta cuestión se recogen las propuestas de Garzón Valdés que plantea la noción de “sacrificio trivial asociado a un altruismo mínimo” y Bayón quien propone la noción de “altruismo más que mínimo” asociado al principio de la diferencia rawlsiano.

El enfoque de la ética de la alteridad, vinculada a la virtud cosmopolita, busca, según el autor, “considerar como virtuosa la inclusión de la alteridad, frente al fundamentalismo y al relativismo y redefinir la solidaridad humana más allá del círculo del *nosotros*” (p. 129); concluyendo con una clarificadora cita de López Aranguren, para quien “la actitud ética es siempre personal e interpersonal: ve en cada hombre no un *alius*, otro cualquiera, sino un *alter ego*, otro yo, el otro, otro hombre igual que yo”⁶.

Con el importante bagaje teórico que aportan los artículos reseñados, en el libro también se recogen una serie de análisis más concretos que podemos valorar a partir de los principios de la relevancia moral de la identidad cultural, la inclusión como criterio de la legitimidad de una comunidad política, la solidaridad más allá de las fronteras y la ética de la alteridad.

En el artículo “Racismo e inmigración” del profesor Ubaldo Martínez Veiga se ofrece una descripción detallada del racismo moderno a partir de determinados postulados que comparte con el nativismo que se desarrolló a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Estados Unidos. En España, estos postulados se podrían identificar en algunas de las respuestas a la encuesta que el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) y el Observatorio Contra el Racismo y la Xenofobia (OBRAXE) publicaron en 2009⁷.

solidarios, es *uno de nosotros*, giro en el que *nosotros* significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir *debido a que es un ser humano* constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa”. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 209.

⁶ J. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética de la alteridad*, Cal y Canto, Madrid, 1959, p. 10.

⁷ El informe señala que la actual crisis económica ha elevado el rechazo de la población española hacia los inmigrantes, cuyo número considera “excesivo” (37% de los encuestados son reacios a la inmigración, 33% tolerantes y el 30% ambivalentes) y ha acrecentado su demanda de políticas migratorias más restrictivas (el 42% opina que las leyes de inmigración son “demasiado tolerantes”).

En esta misma encuesta se pregunta acerca de la valoración de la diversidad a la población española, y los resultados ponen de manifiesto que la diversidad de religión es la que recaba menor aprobación, se sitúa en el aprobado raso: 5,05. A ella le sigue la diversidad de razas: 5,87% y apenas distante la diversidad de países de origen, cuya media es muy similar: 5,94. La diversidad mejor valorada es la cultural, aunque la media no pase del aprobado: 6,12.

El racismo moderno tiene como una de las características básicas que lo definen el ser un racismo que se niega a sí mismo⁸. Con carácter adicional, busca alcanzar una pretendida legitimidad normativa a través del recurso a argumentos sobre los costes de la inmigración y manteniendo ocultos sus razonamientos de carácter racista e identitario⁹.

En el marco del racismo moderno se suele hacer referencia a los siguientes costes de la inmigración: (i) los inmigrantes quitan los trabajos de los nativos; (ii) los inmigrantes deterioran los servicios sociales o quitan los servicios de los nativos; (iii) los inmigrantes tienen demasiadas ayudas que son negadas a los ciudadanos; (iv) se da una invasión de inmigrantes que puede reducir el país a un país “del tercer mundo”; (v) se ataca la reproducción de los inmigrantes y por ello se trata de recortar y poner siempre cortapisas a todas aquellas medidas que apoyen la reunificación familiar u otras medidas parecidas; (vi) lo que empieza como un ataque a los inmigrantes sin papeles rápidamente se extiende a los inmigrantes regulares; (vii) la categoría de inmigración ha reemplazado frecuentemente la noción de raza¹⁰.

Todos estos argumentos o, si se prefiere, prejuicios parten de la idea de que los inmigrantes están ubicados en un grado diverso de humanidad¹¹. Esta diferencia justifica la premisa “primero los nativos y después los inmi-

M^a Á. CEA D'ANCONA y M. VALLES MARTÍNEZ, *Evolución del racismo y la xenofobia en España (Informe 2009)*, CIS y Observatorio Contra el Racismo y la Xenofobia (OBRAXE). Madrid, 2009.

⁸ “Las organizaciones racistas se suelen negar a que se las califique así, reivindicándose como un nacionalismo y proclamando la irreductibilidad de ambas nociones (...) los discursos de raza y de nación nunca se han alejado demasiado, aunque sólo fuera como negación (...) La propia oscilación del vocabulario nos sugiere que, al menos en un Estado nacional que ya no tiene que constituirse, la organización del nacionalismo en movimientos políticos particulares encubre inevitablemente el racismo”. E. BALIBAR, “Racismo y nacionalismo”, en I. WALLERSTEIN y E. BALIBAR, *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid, 1991, p. 63.

⁹ L. BOSNIAK, “Nativism the Concept: Some Reflections” en J. PEREA (ed.), *Immigrants Out!: The New Nativism and the Anti-immigrant Impulse in the United States*, New York University Press, New York, 1997, pp. 287-288.

¹⁰ Vid. J. PEREA (ed.), *Immigrants Out!: The New Nativism and the Anti-immigrant Impulse in the United States*, New York University Press, New York, 1997.

¹¹ Esta idea se desarrolla por M. Nussbaum que propone el concepto de “repugnancia proyectiva” como estrategia para deshumanizar a los inmigrantes y otros grupos sociales minoritarios a los que se les atribuyen propiedades humano-animales, como la viscosidad o el mal olor, en exagerada medida aunque en realidad no las tengan más acusadas que cualquier otra persona. M. NUSSBAUM, *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Paidós, Barcelona, pp. 41-83.

grantes” que es considerada como algo que no se cuestiona en nuestra cultura política.

El autor, a partir de algunos datos estadísticos como el informe de la Organización Mundial de Médicos de Familia de 8 de octubre de 2010, afirma que en España los inmigrantes no quitan los trabajos de los nativos sino que traen consigo muchos más. También parece absolutamente fuera de la realidad el pensar que los inmigrantes reciben más ayuda que los nativos. Por último, parece claro que los inmigrantes ni quitan ni deterioran los servicios a los que tienen acceso los nativos.

Toni Morrison, en su ensayo *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* de 1993, destaca que muchas de las obras clásicas de la literatura americana, aunque no se refieran explícitamente a la raza, sin embargo, están profundamente estructuradas por problemas de desigualdad e identificación racial que adoptan la forma de “silencios” que debemos aprender a leer.

El profesor Martínez Veiga consciente de que alguien puede objetar que “leer los silencios” no es un método científico, nos invita, no obstante, a analizar la situación de la inmigración en España a partir de los contenidos implícitos en los discursos de los responsables políticos, los medios de comunicación y la ciudadanía en general, pues “el descubrimiento de cómo hay que leer estos silencios de la raza es fundamental para estudiar el racismo actual que, como se ha señalado con anterioridad, es un racismo que se niega a sí mismo” (p.58).

En “La inmigración en España: su evolución normativa desde una perspectiva sindical”, el abogado José Antonio Moreno Díaz considera que este es un proceso caracterizado sobre varios ejes (i) es un hecho nuevo en España; (ii) la intensidad del proceso migratorio español deriva no tanto del número de extranjeros en nuestro país como de la velocidad de llegada de los mismos; (iii) las instituciones en su gestión de la inmigración adolecen de previsión, no ha existido un parámetro político mínimo sobre el que asentar unas bases de lo que pudiera haber sido una política de inmigración; (iv) en la inmigración en España se aprecia un segmento relevante de irregularidad. Conviene vincular la irregularidad con su verdadero causante que es la posibilidad que se ofrece -de manera bastante generalizada- al extranjero en situación administrativa irregular para poder trabajar clandestinamente en el marco de la economía sumergida, ésta constituye el verdadero “efecto llamada”; (v) los extranjeros vienen a España a trabajar, esto es, en busca de unas mejores condiciones de vida a través de su inserción socio-laboral, por tanto,

la inmigración es una cuestión eminentemente laboral; (vi) la inmigración se haya claramente concentrada geográficamente en determinadas comunidades autónomas: Cataluña, Madrid, Comunidad Valenciana y Andalucía.

En el artículo lleva a cabo una detallada descripción de la normativa en materia de inmigración que ha estado en vigor en España durante la etapa democrática. Se distinguen dos modelos legislativos en la materia: un *modelo de gestión* y un *modelo de control*, en el que se potencian las soluciones de tipo policial para impedir el acceso de extranjeros en situación irregular al territorio español. Esta última política ha primado frente a la gestión que incidiría en vincular la condición de inmigrante legal al de trabajador con el pleno reconocimiento de sus derechos y deberes fundamentales¹².

En el artículo “El lenguaje, los medios de comunicación y la cuestión del velo”, la profesora Ana María Marcos del Cano enfatiza en la importancia del lenguaje y de los medios de comunicación para generar actitudes tolerantes o intolerantes frente al fenómeno de la diversidad cultural. Esta primera parte de su estudio se complementa con la descripción de una globalización paradójica que si bien puede tener como objetivo homogeneizar a la humanidad en torno a las formas de vida occidentales, también ha generado un repliegue sobre los denominados “marcadores primarios”, la identidad personal, la referencia profesional, la pertenencia étnica, la identidad lingüística diferenciada, etcétera.

Bajo la premisa de que la inmigración implica un desafío al paradigma de la universalidad de los derechos humano, analiza el uso de *hiyab* en las

¹² La regulación española en materia de extranjería se ha concretado en la Ley Orgánica 7/1985 de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España; Ley Orgánica 4/2000 de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su integración social; Ley Orgánica 8/2000 de Derechos y Libertades en España y su integración social; Ley Orgánica 11/2003 de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, contra la violencia doméstica e integración social de los extranjeros; Ley Orgánica 14/2003 de Reforma de la Ley Orgánica 4/2000, con la que se pretendía desincentivar el empadronamiento de extranjeros habilitando el acceso policial a los datos del padrón municipal; el Real Decreto 2393/2004 que aprueba el Reglamento de desarrollo de la Ley Orgánica 14/2003; y, finalmente, la Ley 2/2009, de 11 de diciembre sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros y su integración social, que se promulga en un momento en el que se vincula inmigración con crisis económica. Se limita la reagrupación familiar de ascendientes. Se permite a las autoridades policiales solicitar el internamiento del extranjero que se halle incurso en un proceso de expulsión en tanto se realiza la tramitación del expediente sancionador. El periodo máximo de internamiento se eleva de 40 a 60 días, previsión bastante alejada de la Directiva de Retorno que autoriza un internamiento hasta los 18 meses.

sociedades occidentales. En primer lugar, a través del análisis del Corán, rechaza que el uso del velo tenga la naturaleza de obligación o imposición religiosa sino más bien cultural¹³. En segundo lugar destaca la dimensión política de su utilización que se concreta en la utilización del *hiyab*, el *niqab* y el *burka* como signo de oposición a los regímenes de sus propios Estados y a Occidente al que culpan de la decadencia actual del mundo árabe.

Tras analizar la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH)¹⁴, la autora se manifiesta en favor de la autonomía de las mujeres y del diálogo intercultural. Por último, cuestiona la eficacia de las medidas de interdicción y, en concreto, afirma “las prohibiciones lo que pro-

¹³ Los dos únicos capítulos del Corán que tratan de manera explícita la cuestión del pañuelo con respecto a la mujer son los suras 33 y 24. La sura 33 (‘la coalición’) en su versículo 53 dice: “cuando les pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decoroso para vosotros y para ellas. En el versículo 59 añade: “profeta, di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso. La sura 24 (‘la luz’), versículo 31, afirma: “y di a las creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad, y no muestren de sus atractivos (en público) sino lo que de ellos sea aparente; así pues, que se cubran el escote con el velo. Y que no muestren (nada más de) sus encantos a nadie salvo a sus maridos, sus padres, sus suegros, sus hijos, los hijos de sus maridos (...) o a los niños que no saben de la desnudez de las mujeres; y que no hagan oscilar sus piernas (al caminar) a fin de atraer la atracción sobre sus atractivos ocultos”. En este último caso, se trata de una sura dictada a causa de un incidente con Aisha, la mujer de Mahoma, que había sido importunada en uno de sus paseos. El profeta condena el hostigamiento, impone a su mujer no aparecer con una vestimenta que pueda atraer la mirada de los impertinentes y pide a los hombres que respeten el carácter sagrado de su relación con el enviado de dios.

¹⁴ Sobre la prohibición del velo en los espacios públicos tanto la Comisión Europea de Derechos Humanos como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) se han pronunciado en diversas ocasiones afirmando la conformidad de estas medidas con el Convenio Europeo de Derechos Humanos (CEDH). *Karadumam c. Turquía*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 16278/90, de 3 de mayo de 1993; *Bulut c. Turquía*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 18783/91, de 3 mayo de 1993; *Dahlab c. Suiza*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 42393/98, de 15 de febrero de 2001; *Leyla Sahin c. Turquía* (Grand Chambre), de 10 de noviembre de 2005; *Köse y otros 93 demandantes c. Turquía*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 26625/02, de 24 de enero de 2006; *Kurtulmus c. Turquía*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 65500/01, de 24 de enero de 2006; *Dogru c. Francia*, de 4 de diciembre de 2008; *Kervanci c. Francia* de 4 de diciembre de 2008; *Aktas c. Francia*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 43563/08; *Bayrak c. Francia*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 14308/08; *Gamaleddyn c. Francia*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 18527/08; *Ghazal c. Francia*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud nº 29134/08; todas ellas de 30 de junio de 2009. Para un análisis crítico de esta jurisprudencia vid. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “La cuestión del velo islámico en la jurisprudencia de Estrasburgo”, *Derecho y religión*, núm. 4, 2009, pp. 87-109.

vocan son reacciones que lejos de llegar a un acercamiento en ese diálogo, llevan a posturas reafirmantes que dificultan la integración real” (p. 114).

En “La Constitución española de 1978 y nacionalismo rivales: ciudadanos leales, élites desafiantes”, los profesores Enric Martínez Herrera y Thoman Jeffrey Miley, llevan a cabo una minuciosa reconstrucción del pacto que daría lugar a la Constitución española de 1978 y que en lo que respecta al modelo territorial del Estado no logró cerrar un consenso definitivo.

La falta de este consenso se concretó en la ambigüedad de una fórmula constitucional que destaca, por una parte, la unidad de España pero, por otra, alude a los derechos de las nacionalidades y regiones a través de la fórmula del “reconocimiento” lo que, desde la exégesis constitucional, puede llevar a la conclusión de que los derechos de estos sujetos colectivos “no sólo precederían al momento constituyente, sino que también trascenderían a aquel momento” (p. 214).

A través del desarrollo legislativo ordinario y con el paso del tiempo, atendiendo a los datos facilitados por el CIS en cuanto a las identidades nacionales en el periodo comprendido entre 1978 y 2005, el modelo autonómico se había legitimado y el apoyo de los españoles a sus principios fundamentales parecía sólido.

Si los ciudadanos son leales a la Constitución, las investigaciones sobre las élites políticas del País Vasco y Cataluña reflejan que las posturas nacionalistas están fuertemente sobrerrepresentadas en comparación con las actitudes de la población adulta en general.

Si el desafío de las élites políticas cohabitaba con la lealtad constitucional de los ciudadanos, por lo menos, hasta el fracaso del Plan Ibarretxe, el recurso de inconstitucionalidad parcial que se interpuso contra el nuevo Estatuto de Autonomía de Cataluña y la crisis económica ha modificado la situación de manera sustancial.

En la actualidad, resulta evidente que, en lo que respecta a Cataluña, las posturas nacionalistas e incluso independentistas no son exclusivas de los líderes políticos y los funcionarios sino que también son compartidas por una parte significativa de la ciudadanía. Muchos catalanes consideran injusto que la voluntad de autogobierno expresada en el Estatuto no se haya respetado de manera integral y que la asunción de la carga de solidaridad con el resto de España que corresponde a la Generalitat es insostenible en la medida en que dificulta el acceso de la población a los recursos necesarios para una vida digna.

Las dificultades económicas y la frustración de la expectativa de una mayor autonomía hacen que hoy en día el derecho a la autodeterminación sea reclamado insistentemente, sin detenerse en las dificultades de legalidad que dicha exigencia plantea, como la única vía posible para que las particularidades diferenciales de Cataluña sean respetadas¹⁵.

En el artículo “Discursos divergentes acerca del Derecho Internacional, Pueblos Indígenas y Derechos sobre tierras o recursos naturales: hacia una tendencia realista”, el profesor James Anaya, relator de Naciones Unidas sobre pueblos indígenas, propone la defensa de los derechos de los pueblos originarios a través de un método hermenéutico *realista* que sustituya a los enfoques *formalistas* y *críticos* que no permiten obtener soluciones satisfactorias para la situación de desventaja, dominación y negación de derechos que ha afectado durante siglos a los indígenas.

El método hermenéutico *realista* propone que los términos de los instrumentos internacionales sobre derechos humanos sean interpretados (i) teniendo en cuenta el contexto global y el objeto del instrumento del cual forman parte; (ii) considerando el conjunto más amplio de estándares sobre derechos humanos relevantes existentes o desarrollados; y (iii) en la forma que sea más ventajosa para el disfrute de los derechos humanos (el principio *pro hominem*).

El realismo es, en palabras del autor, el enfoque interpretativo más prometedor para avanzar en el desarrollo de los derechos de los pueblos indígenas, “combinando su atención al poder y autoridad de todas las fuentes relevantes, con su atención a la vanguardia en la evolución de los valores en derechos humanos, este método es, a la vez, pragmático y ético. Una combinación bienvenida en el discurso de los derechos indígenas sobre tierras y recursos naturales” (p. 307)¹⁶.

¹⁵ Para evaluar la justicia de las reivindicaciones del nacionalismo catalán vid. T. JEFFREY MILEY, “¿Quiénes son los catalanes? Lenguaje, identidad y asimilación en la Cataluña contemporánea”, en PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar., OLIVA MARTÍNEZ, J. Daniel. (eds.), *Una discusión sobre identidad, minorías y solidaridad*, Colección Debates núm. 15, Dykinson, Madrid 2010.

¹⁶ Un ejemplo destacado del método hermenéutico realista aplicado a los derechos de los pueblos indígenas lo encontramos en D. OLIVA MARTÍNEZ, “Justicia social y autonomía etnocultural, el caso del derecho al desarrollo de los pueblos indígenas reconocido en el Derecho Internacional” en PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar., OLIVA MARTÍNEZ, J. Daniel. (eds.), *Una discusión sobre identidad, minorías y solidaridad*, Colección Debates núm. 15, Dykinson, Madrid 2010.

El artículo "Situando el género en la reconstrucción de Haití: los aspectos jurídico y económico para la transversalidad de las mujeres en el programa del post-desastre" (pp. 163-210) de los profesores Jennifer S. Rosenberg y Adam Dubin, señala que las aproximaciones centradas en las mujeres en la reconstrucción son, por una parte, imperativas desde la perspectiva de los derechos humanos y la justicia moral, y, por otra, absolutamente necesarias en términos de eficiencia económica.

La perspectiva de género que cuenta con el respaldo de importantes instrumentos del Derecho Internacional Público¹⁷ y un fundamento ético suficiente en la situación de subordinación estructural al que se han visto sometidas¹⁸, no significa dejar de lado a hombres y niños, sino hacer de las mujeres -sus necesidades, sus perspectivas y sus capacidades- un foco central de planificación, reconstrucción y programación.

Como ejemplos de medidas concretas que se pueden aplicar, si se adopta la perspectiva de género, los autores citan: (i) reserva de trabajos pagados para las mujeres; (ii) reconocimiento de derechos de propiedad para las mujeres, (iii) derecho de consulta; (iv) concesión de préstamos y contratos de construcción a mujeres que poseen negocios; (v) garantizar en la educación la presencia de profesoras y la previsión de instalaciones segregadas por sexo; (vi) mejora del sistema judicial para sancionar con eficacia la extraordinaria violencia sexual que afecta a las mujeres y cuyo efecto devastador se ve potenciado por la impunidad y las normas culturales machistas de la sociedad haitiana; (vii) presencia de las mujeres en la Policía y en la judicatura; (viii) acciones afirmativas dirigidas a fomentar la presencia de mujeres en las instancias de decisión política; (viii) desarrollo de un índice de género para

¹⁷ Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1325, U.N. Doc. S/RES/1325 (Oct. 31,2000); Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1892, U.N. Doc. S/RES/1892 (Oct. 13/2009); Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1820, U.N. Doc. S/RES/1820 (Jun. 19/2008); Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres. G.A. RES. 33/180, U.N. Doc. A/RES/34/180 (18 de diciembre de 1979); Convención de los Derechos del Niño. G.A. RES. 44/25, Annex, U.N. Doc. A/RES/4425 (20 de noviembre de 1989); Plataforma de Beijing para la acción. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. U.N. Doc. A/CONF. 167/20 (1995).

¹⁸ Las mujeres son infracomensadas por su trabajo y sus capacidades están siendo infrautilizadas y subdesarrolladas. De hecho, las mujeres "hacen dos tercios del trabajo del mundo (en términos de horas) ganan una décima parte de los ingresos del mundo, y poseen menos de una centésima de la propiedad del mundo medido en medios de producción". C., MACKINON, *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge, 2006, p. 41.

evaluar si las acciones llevadas a cabo por el gobierno sirven o no a las necesidades específicas de jóvenes y mujeres; (ix) establecimiento de guarderías que faciliten la incorporación de la mujer al mundo laboral; (x) desarrollar campañas informativas para informarlas de sus derechos; (xi) trasladar la actividad laboral de las mujeres de la economía informal a la formal a través de la formación profesional; (xii) establecer la educación obligatoria hasta los 16 años en un sistema educativo que no sólo incluya a las jóvenes sino que también las retenga; y (xiii) proporcionar incentivos a los padres para que no tengan que escoger entre enviar a sus niños a las escuelas o aumentar sus ingresos. Un modelo podría estar basado en el programa “oportunidades” de México, donde los padres reciben transferencia de dinero por enviar diariamente a sus niños a la escuela.

Para los autores, en definitiva, “la reconstrucción ofrece una oportunidad preciosa para utilizar los derechos consagrados en el Derecho Internacional como medidas constituyentes de desarrollo y para establecer la fundación de crecimiento a largo plazo de Haití (...) desbloquear el capital humano de las mujeres puede ayudar a una transición del país desde la crisis y trazar un futuro basado en la estabilidad, el crecimiento económico, la mejora del bienestar y la igualdad” (p. 193).

La última aportación a la obra colectiva la realiza el profesor Fernando Rey Martínez con su artículo “¿De qué hablamos cuando hablamos de igualdad constitucional?”. En este trabajo el autor lleva a cabo la clarificación de distintos conceptos como igualdad formal, mandato antidiscriminatorio, discriminación directa, discriminación de impacto, acciones afirmativas y discriminaciones positivas.

Esta clarificación terminológica persigue un objetivo de máxima relevancia, hacer que los conceptos relacionados con la igualdad tengan eficacia normativa, política y judicial. Si las nociones se acotan con precisión obtenemos conceptos plenamente operativos para definir objetivos de política pública y criterios de interpretación judicial.

El hecho de comentar al final de esta reseña el artículo del profesor Fernando Rey tiene un propósito explícito. En materia de inmigración y diversidad cultural, desde mi punto de vista, el principio de igualdad de oportunidades y el mandato antidiscriminatorio son un punto de partida irrenunciable para la protección de la dignidad humana. La igualdad es, quizás, lo único que no puede estar sujeto a discusión en este debate.

El proyecto intercultural que defienden algunos de los autores que participan en el libro plantea ciertos problemas a pesar de que se afirme su pleno compromiso con los derechos humanos y la autonomía individual como límites infranqueables.

La interculturalidad no puede afirmar, sin que esto resulte polémico, que todas las culturas tienen igual valor. Charles Taylor en su *Política de reconocimiento*, habla de una “presunción de igual valor de las culturas” que puede ser desmentida por la fuerza de los hechos¹⁹. Además, establecer una obligación de protección de las culturas a través de políticas públicas, choca con el planteamiento de Habermas de que éstas no pueden beneficiarse de un sistema similar al de la protección de las especies, sin vulnerar la autonomía de los seres humanos quienes son libres para adherirse o no a una determinada cultura²⁰.

Por otra parte, teniendo en cuenta que muchos de los problemas derivados de la diversidad se han venido interpretando en los términos de una “sacralización de la cultura”, resulta difícil desmentir que si se admiten en el debate público argumentos basados en cosmovisiones o éticas particulares que no se han traducido previamente en términos racionales, la posibilidad de alcanzar el consenso resulta difícil por no decir imposible.

¹⁹ El autor plantea que “así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cuales quieran que sea su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor” C. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 100.

²⁰ Para Habermas, si se rechaza el planteamiento de la neutralidad del Derecho frente a las diferencias éticas, se correría el riesgo cierto de que la cultura mayoritaria se haga con los privilegios estatales en perjuicio de la igualdad de derechos. En este sentido conviene tener presente que la neutralidad del Derecho frente a las diferencias éticas en el interior se explica por el hecho de que en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder. El argumento a favor de la neutralidad tiene directas consecuencias sobre la actitud que el Estado debe asumir en relación con la protección de las culturas. La salvaguarda de las formas de vida que configuran las identidades no puede asumir de ningún modo “el sentido de una protección administrativa de las especies”. En este planteamiento lo que procede es no obstaculizar que se mantengan aquellas tradiciones que continúen vinculando a sus miembros, siempre que “se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la opción de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras cosas”. J. HABERMAS “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho”, en Ídem., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 210.

El proyecto intercultural en su dimensión utópica resulta muy relevante para el impulso de la igual dignidad humana pero, a mi juicio, no debe dar por resuelta la cuestión relativa a la gestión de la diversidad cultural.

El *asimilacionismo* en sentido estricto es ampliamente criticado en el trabajo que se reseña y muchas de estas críticas están plenamente justificadas. Este modelo, sin embargo, contiene una fórmula intermedia, el *asimilacionismo cívico*, que de entrada no deberíamos descartar. Éste busca que todos los individuos de una sociedad adopten un acuerdo en torno a unos valores mínimos imprescindibles para la convivencia como la libertad, la igualdad o la laicidad. Una vez se ha llegado a este acuerdo sobre lo fundamental cada persona mantiene intactas las posibilidades de expresar y comportarse de acuerdo con sus particularidades culturales y religiosas²¹.

El compromiso con los valores básicos de toda sociedad democrática es un requisito indispensable para la convivencia y para hacer frente a los importantes desafíos a los que en la actualidad nos enfrentamos. Ser ciudadanos con igualdad de derechos y deberes tiene que seguir siendo una propuesta suficientemente sugerente. La relevancia de la cultura nadie la discute, lo que si conviene someter a debate es el lugar que le corresponde teniendo en cuenta que la distinción entre el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado es consustancial a los regímenes de la libertad.

Una discusión sobre inmigración y proyecto intercultural es una obra que se caracteriza por la destacable calidad científica de sus artículos. Esta calidad me lleva a recomendar su atenta lectura y a agradecer el trabajo de los autores, de los coordinadores pero, también, el de los numerosos compañeros que han mantenido un compromiso constante y productivo con el "Taller de Pluralismo, Minorías y Cooperación solidaria", en tanto que foro propicio para el conocimiento, el diálogo y la comprensión.

ANDRÉS MURCIA GONZÁLEZ
Universidad Carlos III de Madrid
e-mail: wmurcia@der-pu.uc3m.es

²¹ Para el *asimilacionismo cívico*, la comunidad política requiere no sólo un acuerdo sobre la estructura de la autoridad sino, también, sobre su cultura. El acuerdo cultural, en todo caso, no sería omnicomprendivo sino que se limitaría a la cultura política, incluyendo elementos como los valores públicos o los tipos de discurso admisibles en el ámbito de deliberación política. B. PAREKH, *Repensando el multiculturalismo*, cit., 303-304.