

EL TRASFONDO EMOCIONAL EN LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD: UNA REVISIÓN CRÍTICA

THE EMOTIONAL BACKGROUND IN THE MANAGEMENT OF DIVERSITY: A CRITICAL REVIEW

ENCARNACIÓN LA SPINA*
Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe
Universidad de Deusto

Fecha de recepción: 5-7-16

Fecha de aceptación: 19-12-16

Resumen: *Las emociones son y pueden constituir un factor determinante en la gestión de la diversidad. Son fenómenos socialmente construidos dentro de contextos cultural y socialmente definidos que no surgen ni son expresados inocuamente. Por ello, uno de los principales desafíos que plantea el reconocimiento de la diversidad debería ser conocer cuál es el alcance de emociones como el miedo, la repugnancia, la empatía o la confianza hacia ciertos colectivos migrantes. Este trabajo propone así explorar el trasfondo emocional que subyace en el modelo multicultural, intercultural y asimilacionista haciendo una revisión crítica de los postulados teóricos de autores como Nussbaum y Luhmann.*

Abstract: *Emotions are and could be relevant factors in the management of diversity. They are socially constructed phenomena within cultural and socially defined contexts so they do not arise or could be innocuously expressed. Consequently, one of the main challenges for the recognition of diversity should be to know what is the emotional scope of fear, repugnance, empathy and trust towards certain migrant groups. This paper proposes and explores the emotional background of multicultural, intercultural and assimilationist models, concept*

* Investigador postdoctoral referencia FPDI-2013-16413 del programa de contratos de formación postdoctoral de Ministerio de Economía y Competitividad. Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto I+D+I DER2015-65840-R (MINECO/FEDER) "Diversidad y Convivencia: los derechos humanos como guía de acción", del Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

mapping a critical review of the theoretical postulates of authors as Nussbaum and Luhmann.

Palabras claves: emociones, diversidad, reconocimiento, Derecho, estereotipos, prejuicios
Keywords: emotions, diversity, recognition, law, stereotypes, prejudices

INTRODUCCIÓN

En las llamadas sociedades abiertas o democracias plurales se advierte cada vez más una diversidad especialmente incómoda o molesta proyectada por la inmigración que procede desde el sur y la parte oriental del Mediterráneo así como de países con fuerte tradición islámica. Esta inmigración asociada a la imagen amenazante del Islam aglutina un cúmulo de estereotipos y emociones encontradas que pueden tener o están teniendo una incidencia directa en la construcción o eventual consolidación de las políticas de reconocimiento de la diversidad. En particular, tales estereotipos y emociones son precedidos por los efectos de la llamada “globalización de la rabia” y por “el peligro” constante a una temida transformación de nuestras sociedades en una especie de “torre de Babel” incontrolable¹. Un descontrol percibido como amenazante y por el que se hacen inevitables ciertas manifestaciones de fuerte recelo hacia las comunidades musulmanas básicamente por ser consideradas, ante casos de conflicto, como la principal fuente de reproducción o de perpetuación de patrones y prácticas culturales antagónicas de aquellas propias de la sociedad de acogida.

Esta percepción de descontrol se asocia directamente con la presencia estable y creciente de musulmanes asentados en Europa, entre 15 y 20 millones, un número que se duplicará probablemente para el año 2025, dada la incidencia directa de la mal llamada crisis de los refugiados, los ataques terroristas y la situación de permanente conflicto en dichos países de origen². Una presencia que en España desde el 2015 ha experimentado un incremen-

¹ J. DE LUCAS MARTÍN, “Sobre los fundamentos de la igualdad y del reconocimiento. Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración” en VVAA. *Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el siglo XXI*, Eurobask, Bilbao, 2012, pp.11-92.

² Muslims in Europe – A report on 11 EU cities, Open Society Institute, 2010, p. 22, 36-37 disponible en <www.soros.org/initiatives/home/articles_publications/publications/muslims-europe-20091215/a-muslimseurope- (Fecha de consulta 29 de mayo)

to de un 1,6% hasta alcanzar los 1.887.906 millones, 29.497 más que en 2014. Aunque en cifras, realmente esta mayor presencia en un 8,4% respecto al año anterior, corresponde a los musulmanes nacionales, ya que la cifra de musulmanes extranjeros ha descendido de un 2,7%. Por tanto, la diversidad no es solo el resultado del asentamiento de colectivos migrantes procedentes de países musulmanes sino que puede llegar a ser más compleja manifestándose con más fuerza en la segunda y tercera generación de “inmigrantes” asentados³.

Ante esta realidad palpable, los inmigrantes musulmanes son rápidamente y en ocasiones incluso arbitrariamente destinatarios de un fuerte menosprecio a través de los medios de comunicación, los discursos políticos e incluso respecto a ciertas construcciones teóricas sobre la diversidad⁴. Algunos de los últimos informes de la Plataforma ciudadana contra la Islamofobia (2015-2016) y el reciente *European Islamophobia Report* (2015) hacen un balance negativo dados los difíciles parámetros de convivencia existentes en las actuales sociedades europeas para permitir su integración social⁵. En concreto,

³ Vid. respecto a la Unión Europea A. RIZZI; G. FOURMONT, “El islam europeo, conflicto o integración”, *El País*, 31 de julio de 2015 disponible en http://elpais.com/diario/2005/07/31/internacional/1122760812_850215.html. Y, sobre las cifras de la comunidad musulmana en España el informe de la UNIÓN DE COMUNIDADES ISLÁMICAS DE ESPAÑA (UCIDE) Y EL OBSERVATORIO ANDALUSÍ, *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a 31/12/2015*, 2016. Documento disponible (fecha de consulta 2 de mayo de 2016) en <http://observatorio.hispano-muslim.es/estademograf.pdf>. Por autonomías, las que cuentan con un mayor número de ciudadanos musulmanes son Cataluña con 510.481, Andalucía con 300.460, Madrid con 278.976 y la Comunidad Valenciana con 200.572. Por municipios, destacan Barcelona, Ceuta, Madrid y Melilla, seguidos por Badalona (Barcelona), Cartagena (Murcia), El Ejido (Almería), Málaga, Murcia, Terrasa (Barcelona), Valencia y Zaragoza. Mientras, los que menos tienen son Orense (Galicia), Zamora y Palencia (Castilla y León).

⁴ F. BRAVO LÓPEZ, *Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica y judía*, Tesis doctoral (inérita), Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2009. F. HALLIDAY, *El islam y el mito del enfrentamiento*, Bellaterra, Barcelona, 2005, pp. 15-25. M. A. CEA D'ANCONA y M.S. VALLES, *Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia en España (Informe 2014)*, OBERAXE, Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Madrid, 2015.

⁵ Disponibles para consulta en abierto en los siguientes links: <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.wordpress.com/> y respectivamente en <http://www.islamophobiaeurope.com/> Por ejemplo, en el caso concreto de España, si se revisa el desglose de los 49 actos de islamofobia registrados en 2014 se advierte que 11 han sido por “problemas” en el uso del espacio público relacionados con mezquitas (la apertura de una nueva u otra ya existente); 16 mani-

el sobredimensionamiento de algunos conflictos recientes como el uso del velo o el *burkini* alarman sobre el latente repunte de incidentes islamófobos e incluso sobre su impacto negativo en la cotidianidad e integración de las comunidades musulmanas nacionales y extranjeras que habitan en las sociedades europeas⁶.

Esta imagen cargada de estereotipos y emociones negativas especialmente dirigidas hacia el Islam se construye desde una gradación y diferenciación cultural preestablecida en base al binomio de significación inmigrante-autóctono, que a su vez es matizado por medio de ciertas distinciones entre la “inmigración” peligrosa no deseada y aquella *preferente* cuyas procedencias u orígenes se presumen no exponentes de una amenaza para la cohesión social pese a no tener base empírica alguna para tal afirmación. Este nexo asociativo en la mayoría de ocasiones resulta en exceso forzado y ha promovido fórmulas de una mayor empatía o rechazo hacia unas procedencias migratorias frente a otras, tomando como argumentos válidos presuntas similitudes o afinidades culturales y religiosas con respecto a la sociedad de recepción o el grupo dominante.

Por ello, no es posible obviar y es importante asumir el peso de determinados factores subjetivos como las emociones a la hora de “ordenar” la compleja realidad social y las relaciones entre las personas que coexisten en contextos de mayor diversidad sociocultural que son en particular escenario de estas políticas. A tal propósito, esta propuesta pretende dar un paso más tomando como punto de partida tales factores subjetivos asociados a la gestión de la diversidad para así observar sus interacciones y lógicas internas. Básicamente porque bajo mi punto de vista a falta de razones que traten de legitimar el auge de estas manifestaciones islamofóbicas y de racismo urge explorar el alcance y las limitaciones de las emociones. Y ello precisamente porque no siendo inmunes las emociones a la crítica racional no se puede

festaciones islamofobas; dos “incidencias” por llevar indumentaria islámica; siete ataques a mezquitas (Balears, Cataluña y País Valencià); y una relacionada con el menú *halal*. Una situación que parece invariable y que se mantiene como línea de tendencia en 2015 habida cuenta del 21,8 % de casos de ciberodio; junto al 19,4 % de actos contra las mujeres por llevar *hiyab* y otro 5,3 % de vandalismo contra mezquitas. Un 4 % de los incidentes fue contra la construcción o apertura de mezquitas; el 3,4 %, actos contra refugiados y otro 3,4 % por la instrumentalización negativa del Islam y los musulmanes durante las campañas electorales.

⁶ Vid. el artículo publicado en *El País* de 15 de agosto de 2016 titulado “El ‘burkini’ reabre el debate del velo en el espacio público” http://politica.elpais.com/politica/2016/08/15/actualidad/1471283341_352199.html

ignorar la razonabilidad de los juicios verdaderos o falsos que las mismas contienen para defender el éxito o el fracaso de tales políticas de gestión de la diversidad. Así, por ejemplo, es posible cuestionarse si ¿emociones como la repugnancia, el miedo, la empatía pueden influir en la formulación de ciertas políticas o no, e incluso en la aplicación del derecho?⁷ O bien determinar si ¿el creador de la norma jurídica y el contenido de ésta dependen de las emociones políticas y sociales? Y en caso afirmativo si tienen mayor incidencia las emociones hostiles de menosprecio o aquellas proactivas tendentes al reconocimiento o incluso al contrario si es posible identificar donde suelen ser más recurrentes o encuentran mayor acomodo unas y otras haciendo referencia especial a cada uno de los modelos de gestión de la diversidad más predominantes.

1. ENTRE EMOCIONES, ESTEREOTIPOS Y PREJUICIOS: UNA APROXIMACIÓN (DE)LIMITADA

La convivencia en nuestras sociedades promueve emociones que tienen que ver en buena parte con la percepción propia de los conciudadanos como habitantes que comparten un mismo espacio público. Durante las últimas décadas, el análisis de las emociones concretas ha adquirido una gran trascendencia filosófico-normativa⁸ que ha sido estudiada por la sociología de las emociones en lo que se conoce como la *aproximación cultural normativa* y, también como recuerda Nussbaum ha suscitado interés por defensores de la libertad religiosa: John Locke y Roger Williams que se han centrado en el estudio de ciertas actitudes con las que las personas deben aproximarse a unas o bien a otras⁹. Básicamente porque las emociones se canalizan hacia ciertos principios o compromisos claves como la inclusión o la igualdad o bien como contrapartida porque permiten reforzar divisiones, jerarquías y formas diversas de desatención. De hecho, la misma autora señala que cuando los individuos quieren expresar emociones, pero no pueden, buscan ma-

⁷ E. POSNER, "Derecho y Emociones", *Revista de Derecho Público*, núm. 21, 2008, pp. 4-41, esp. p. 4-11.

⁸ Entre otros recoger la cita a los trabajos referenciados por la misma autora como pioneros J. BARBALET, (ed.), *Emotions and Sociology*, Blackwell, Oxford, 2002. O. HANSBERG, *La diversidad de las emociones*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2001. A. RORTY (ed.), *Explaining emotions*, University of California Press, Berkeley, 1980.

⁹ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, Paidós, Barcelona, 2014, p. 249.

neras o estrategias para manejarlas y ver cómo influyen en la propia disposición y en la de otros para responder ante lo desconocido¹⁰.

Una aportación importante a su estudio son los trabajos de referencia de Martha Nussbaum, entre otros, *Paisajes del pensamiento* cuya tesis básica define las emociones como “evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para el individuo y su proyecto de vida”¹¹. Por tanto, las emociones son y pueden constituir un factor determinante de cualquier política o marco normativo en general y, en particular, de aquellas centradas en la gestión de la diversidad, al no surgir, ni existir o ser expresadas de forma inócua respecto al “otro”. Son fenómenos socialmente construidos dentro de contextos cultural y socialmente definidos por lo que su control u orientación es motivo de interés y también de preocupación para promover la convivencia.

En sociedades plurales precisamente la convivencia con personas distintas favorece la creación de diferentes categorías sociales clasificadas en base a categorías salientes como, por ejemplo, el sexo, la raza, la edad o la etnia con el propósito de intentar comprenderlas mejor y facilitar dicha interacción. Como corolario de la interacción interpersonal, la categorización se activa, especialmente cuando las informaciones sobre los “otros” son escasas, interesadamente limitadas o simplemente se desconocen. De este modo, una vez que se categoriza a alguien, parece inevitable que un conjunto de normas, valores y emociones se active¹², aunque no por ello se reducen los peligros de fijar ciertas categorías, ya que pueden distorsionar la percepción y crear sesgos entre endogrupos y exogrupos dada la necesidad de mantener la identidad social en presencia de grupos percibidos como competidores o que amenazan el status social¹³.

Por consiguiente, tales estereotipos que generalmente son *descriptivos* adquieren especial relevancia y pueden llegar a ser también *prescriptivos*, es

¹⁰ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, cit., p. 13.

¹¹ M.C. NUSSBAUM, *Paisajes el pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 24-33.

¹² H. TAJEL y J.P. FORGAS, “Social Categorization: cognitions, values and groups”, en C. STANGOR (ed.), *Stereotypes and prejudices: Essential Readings*, Psychology Press, Filadelfia, 2000, pp. 49-63.

¹³ H. TAJEL y J.P. FORGAS, “Social Categorization: cognitions, values and groups”, cit., p. 58-60.

decir, referirse a un conjunto de características que ciertas personas “deberían tener”. De ahí que, en principio, los estereotipos como formas de categorización no son ni negativos ni positivos en sí mismos, lo que no significa en absoluto que sean neutrales aunque puedan ser preferentemente prejuicios o fobotipos en función del grupo social al que van o son dirigidos¹⁴.

Si bien, los estereotipos suelen o pueden tener una base empírica simple, es la exageración y la generalización indiscriminada hacia el conjunto de ciertos miembros de una comunidad lo que los convierte en prejuicios latentes¹⁵. El equívoco radica en su extrapolación, así como su permanencia o consolidación en el tiempo, pues voluntariamente se ignoran las particularidades y los cambios habituales que se producen dentro de cualquier grupo y entre los diferentes sujetos que lo conforman. Así los estereotipos en su calidad de (elementos cognitivos) y los prejuicios como (afectos) se vinculan a diferentes tipos de categorías persistentes que son susceptibles de una constante autoconfirmación. Son difíciles de cambiar, aunque se tengan informaciones objetivas y contradictorias que podrían refutarlos, de ahí que se produce un tránsito irreversible hacia el prejuicio como actitud y a la discriminación como forma de comportamiento estándar incluso a nivel institucional.

En esa reconversión del estereotipo en prejuicio latente es donde se reproducen fácilmente respuestas emocionales hostiles hacia miembros de otros grupos hacia los que los sentimientos no son tanto de odio (propio de los prejuicios tradicionales), sino más bien de cierta incomodidad, inseguridad o, incluso, miedo. Por tanto, más allá de la base real o empírica que puedan tener los prejuicios, pesan más las estrategias de externalización o segregación del origen de la amenaza. Éstas se articulan precisamente para acabar reforzando de forma paradójica desde una base real pero idealizada¹⁶ ciertas construcciones de la homogeneidad nacional que no son tan firmes como se pretende.

Por consiguiente, si cada una de las distintas emociones posibles actúan en una dirección diferente como barrera mental, resulta crucial re-

¹⁴ J. DOVIDIO *et al.* “Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview”, en J. DOVIDIO *et al.* (eds.), *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, SAGE, Londres, 2010, pp. 3-28, pp. 7-8.

¹⁵ H. TAJFEL; J.P. FORGAS, “Social Categorization: Cognitions, Values and Groups”, *cit.*, pp. 51-54.

¹⁶ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, *cit.*, p. 34.

visar adecuadamente cuál es la carga emocional que puede atribuírsele en cada caso a las diferentes políticas de gestión de la diversidad y cómo se pueden vincular inequívocamente a estas. A tal efecto, en primer lugar se incluirán unas notas preliminares sobre las principales políticas de reconocimiento o negación de la diversidad para seguidamente trazar interrelaciones entre estas y las posibles emociones predominantes o proyectadas en cada caso.

2. ¿HAY UN TRASFONDO EMOCIONAL EN LAS PRINCIPALES POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO O NEGACIÓN DE LA DIVERSIDAD?

Si un principio fundamental del pensamiento de Nussbaum es la interacción humana con el exterior a través de las emociones, la existencia de una interacción emocional entre todos los principios políticos, tanto los buenos como los malos, precisa para su materialización y su supervivencia de un apoyo emocional que les procure estabilidad a lo largo del tiempo. Si se aplica esta máxima a la gestión de la diversidad es posible hacer una correlación con estas políticas y las emociones hostiles o reactivas, aquellas positivas o proactivas sin perjuicio de ciertos valores distorsionados que dado su abuso contribuyen a generar espacios propensos a la dicotomía de emociones.

Modelo asimilacionista	Repugnancia y miedo
Modelo intercultural	Empatía, confianza
Modelo multicultural	Tolerancia, convivencia

2.1. Modelo asimilacionista y emociones hostiles

Los postulados de políticas no-pluralistas o negacionistas se basan en el principio de no reconocimiento basado en la hegemonía de la identidad nacional mayoritaria –étnica, constitucional, etc¹⁷-. El modelo tipo ideal más

¹⁷ Ch. TAYLOR, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (Ed. e intrd., A. Gutmann), Princeton Univ. Press, Princeton, 1994.

representativo sería el asimilacionista que parte de la premisa básica de que el contacto entre dos o más grupos culturales altera los límites y el contenido de los valores así como los patrones característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. Los diferentes ámbitos públicos son considerados eminentemente monoculturales o, al menos, están fuertemente impregnados por la cultura dominante (la autóctona), y la integración se concibe como un camino de sentido único o unidireccional y asimétrico: son los inmigrantes musulmanes preferentemente, sujeto dinámico, los que deben incorporarse y adaptarse a un objeto estático como es la sociedad de recepción. Si bien estos son los rasgos más característicos, siguiendo en síntesis, el esquema de Malgesini y Giménez¹⁸ el axioma principal del modelo asimilacionista tiene varios elementos:

- a) El mito de la homogeneidad como punto de partida. La sociedad receptora o dominante es culturalmente homogénea (o al menos así es percibida por sus miembros) y existe un interés deliberado en mostrarse como tal, ya que si se admitiera la diversidad automáticamente se generaría la duda sobre qué tradiciones o grupos etnoculturales deberían asimilarse y cuáles no.
- b) La sociedad homogénea como objetivo a perseguir. El resultado de la interacción social será una sociedad homogénea y unida siempre y cuando las minorías culturales presentes en la sociedad vayan adquiriendo el idioma, las costumbres, los modos de vida etc. de la comunidad de acogida, en un mayor o menor espacio de tiempo.
- c) La unilateralidad en el proceso de cambio cultural y social no afecta a todos los miembros de la sociedad por igual (autóctonos e inmigrantes), sino que la carga o el esfuerzo de la adaptación recae sobre los otros.
- d) La integración cultural como integración global. Este modelo exagera el peso de las diferencias étnicas, lingüísticas y religiosas obviando los prejuicios y discriminaciones que pueden derivar de la asimilación efectiva. Si el individuo adopta plenamente la lengua, costumbres, vestimenta, religión, etc., del grupo receptor, se presume que automáticamente desaparecerán los prejuicios y conductas discriminatorias que pudieran surgir por el hecho de ser diferentes,

¹⁸ G. MALGESINI; C. GIMÉNEZ, *Guía de conceptos sobre migraciones: racismo e interculturalidad*, Ediciones Catarata, Madrid, 2000, esp. pp. 52-54.

pero deja de lado las desigualdades sociales o relaciones de poder subyacentes.

- e) El refuerzo de una asimetría de posiciones no deja espacio para la negociación, sino más bien para la imposición unilateral de condiciones bajo las que nacen las obligaciones de integración. De este modo, el grupo que dispone de más recursos para su supervivencia, podrá exigir a las comunidades alógenas la observancia de determinadas condiciones de acceso a las esferas públicas controladas por ellos mismos.

Teniendo en cuenta estos elementos, el margen de acción del grupo disidente o bien *outsider* queda reducido principalmente en la esfera pública en cuanto se asume que la capacidad de decisión debe estar en manos de los miembros del grupo dominante (los ciudadanos). El inmigrante que quiera acceder a la esfera de decisión pública deberá dejar en la esfera privada aquellas prácticas, códigos, patrones de comportamiento y valores susceptibles de comprometer la hegemonía de la cultura dominante. Mientras tanto queda relegada su autonomía en la esfera privada dentro de los márgenes de la tolerancia tratando de hacer menos visible su diferencia en la esfera pública con ayuda de programas de integración prefijados o justificando un posible “pánico moral” frente a ellos¹⁹.

A tal propósito, los mecanismos negacionistas de la pluralidad abarcan desde demandas de sumisión, represión de la diferencia o la incorporación de los desiguales al grupo culturalmente dominante, hasta argumentos burdos –cuando los hay– basados en el respeto del orden público o la legitimidad derivada de la necesidad de asegurar la cohesión social o incluso, a veces, muy sibilina, la promoción de la igualdad y el respeto de los derechos individuales. Desde y con diferentes espesores se enhebran formas de intervención represivas, tendentes a anular de modo coercitivo las dife-

¹⁹ Entre otros, M.C. NUSSBAUM, *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Paidós, Barcelona, 2013, pp. 86 y ss. M. BURCHARD; I. MICHALOWSKI, *After integration. Islam, conviviality and contentious politics in Europe*, Springer Vs, Wiesbaden, 2015, pp. 25 y ss. R. SUSÍN BETRÁN, *Fronteras y retos de la ciudadanía. El gobierno democrático de la diversidad*, Perla, Logroño, 2012, pp. 120 y ss. Á. SOLANES CORELLA, “Prácticas culturales, símbolos religiosos y espacio público: entre la prohibición, la anuencia y la no intervención legal”, en M.J. AÑÓN ROIG; Á. SOLANES CORELLA (eds.), *Construyendo sociedades multiculturales. Espacio público y derechos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, pp.145-184. Á. SOLANES CORELLA, “Human rights and Conflicts in European Multicultural societies”, *Migraciones Internacionales*, vol. 7, núm. 1, 2013, pp. 70-100.

rencias culturales y a erradicar las prácticas tradicionales de los grupos minoritarios o no hegemónicos²⁰.

2.1.1. Emociones hostiles: repugnancia y miedo

Serían dos las posibles emociones que se pueden asociar a este modelo. El miedo y la repugnancia en cuanto revelan la vulnerabilidad del conjunto de la sociedad ante acontecimientos que no se controlan y comprometen la propia capacidad de acción. Si están descontroladas, pueden infligir un gran daño y ese perjuicio que ocasionan puede ser particularmente considerable cuando son tomadas como guías en el proceso de la elaboración de las leyes o políticas y de la formación social (cuando, por ejemplo, la repugnancia que una población siente por otro grupo de personas se utiliza como motivo válido para tratar a este último de manera discriminatoria)²¹. Básicamente porque como indica Bauman²², citando a Castel, la inseguridad actual proviene de la vaguedad del radio de acción que gira en torno a la búsqueda infinita de protección y de seguridad. Una protección que fija fronteras invisibles pero perceptibles para alejar las nuevas clases peligrosas que son no aptas para la integración y por ello se las declara *a priori* no asimilables ya que no se puede concebir función alguna una vez sean en cierto modo “integradas”²³.

En relación a la consistencia de estas emociones, Honneth señala el menosprecio o la repugnancia como una referencia negativa sobre el valor social de una persona o de un grupo, de forma que se le arrebatara el reconocimiento y toda forma de autorrealización que se dispone según las maleables

²⁰ M. BURCHARDT, I. MICHALOWSKI, *After integration. Islam, conviviality and contentious politics in Europe*, cit., C. JOOPKE; J. TORPEY, *Legal integration of Islam. A transatlantic comparison*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2013. P. SHAH; M.C. FOBLETS; M. ROHE, *Family, Religion and Law. Cultural encounters in Europe*, Ashgate, Burlington, 2014.

²¹ O. PÉREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 522-559 A. M. MARCOS DEL CANO, *Inmigración, multiculturalismo y derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009.

²² Sobre la sociedad del riesgo véase Z. BAUMAN, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con los extranjeros*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 15. R. CASTEL, *La Inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*, El Manantial, Buenos Aires, 2006. U. BECK, *La Sociedad del Riesgo: la sociedad del Riesgo*. Paidós, Buenos Aires, 2006.

²³ M.C. NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Madrid, 2012, p. 13.

solidaridades del grupo²⁴. Como manifestaciones concretas, en esta categoría se encuentran impedimentos ilegales y/o ilegítimos para participar en el espacio público y privado como ocurre en la utilización de símbolos religiosos, el velo, la ubicación de cementerios, mezquitas y oratorios, el régimen de comidas en el ámbito público y la difícil conciliación de la libertad de expresión y la libertad religiosa. Y fácilmente se pueden encontrar en el contexto europeo ejemplos en el ámbito jurisprudencial y en las exposiciones de motivo respecto a ciertas instituciones jurídicas más conflictivas, donde el argumento de la repugnancia es igualmente poco claro en teoría, pese a ser presentado en apariencia como un fuerte motivo para legitimar una acción o omisión al respecto, incluso en caso de no causar daños a terceros²⁵. Como nos recuerda Nussbaum²⁶, el rol de las emociones en la aplicación del Derecho, dada la irracionalidad de las mismas es un error de partida a la hora de construir normas jurídicas dado que ha sido utilizada como reducto histórico para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar el temor y el aborrecimiento del grupo dominante. Ambas emociones siguiendo los postulados de la tesis de la desintegración de Devlin ampliamente criticados por Hart²⁷ constituyen una especie de cemento social por lo que si el Gobierno y sus instituciones no imponen el código moral imperante sobreviene un colapso social y las costumbres basadas en la tradición compartida sufren un grave deterioro. Ahora bien, pese a la intensidad o magnitud del temor o aborrecimiento, como advierte De Lucas, el uso del Código Penal y cualquier otro texto normativo como piedras angulares de un cuerpo normativo que señale “aquello que es malo y aquello que es bueno” puede ser contraproducente si se hace sobre la base de creencias personales, sin ad-

²⁴ A. HONNETH, *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 52-55 recoge entre las tres esferas del reconocimiento para la realización del sujeto, el amor, la política-jurídica y social.

²⁵ Á. SOLANES CORELLA, “Límites a los derechos en el espacio público: mujeres, velos y convivencia”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 31, 2015, pp. 62-91, p. 65. C. VÁZQUEZ, *Inmigración, diversidad y conflicto cultural. Los delitos culturalmente motivados cometidos por inmigrantes. Especial referencia a la mutilación genital femenina*, Dykinson, Madrid, 2010.

²⁶ M.C. NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, cit., pp. 149-194.

²⁷ M. A. RAMIRO AVILES “Paternalismo jurídico y moralismo legal en un sociedad multicultural: el caso de las comunidades intencionales (a propósito de The Village)”, en J. ANSUATEGUI, J. A. DEL REAL; R. RUIZ, *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2006, pp.111-151, esp. p. 28-36. M.C. BARRANCO AVILÉS, *Diversidad de situaciones y universalidad de derechos*, Dykinson, Madrid, 2011.

mitir la discusión, la duda o la posibilidad de cambio porque se considera categóricamente una barbarie²⁸.

De hecho, retomando las críticas de Hart a Devlin, si bien la sociedad o quién le representa “siente” como peligrosa una práctica no necesariamente debe coincidir con lo que es efectivamente peligroso para la preservación de la sociedad. Más si cabe si hay una ausencia de pruebas empíricas que demuestren que si se admite algo contrario a los hábitos morales de la sociedad mayoritaria pueda ésta conducir o haya conducido a la desintegración. No existen tales datos –sino suposiciones y conjeturas– porque no se admite experimentar qué podría ocurrir y, como bien señala Dworkin, aunque sea cierto que una comunidad manifiesta una tremenda aberración por una conducta, también puede ser que dicha opinión no se sustente en ningún argumento racional, sino todo lo contrario, y sea un conglomerado de prejuicios y de aversiones personales no reflexionadas²⁹. Basta recordar que para el mismo autor es completamente inaceptable que las restricciones que se imponen a la libertad de terceras personas se basen en prejuicios, reacciones emocionales, proposiciones de hecho o simples repeticiones de las ideas morales de otro. Máxime si como ha sostenido Nussbaum estos no resultan ser una guía totalmente fiable para la toma de decisiones en una sociedad donde es necesario tener en cuenta los intereses de todos si existe una tendencia a rechazar de modo indiscriminado cualquier cosa hecha por otro que nos resulte desagradable³⁰. Por ejemplo, ello ocurre porque se ha identificado mal la amenaza o calculado mal su magnitud o incluso se podría tener razón a propósito de la amenaza pero no sobre la causa. O se podría manejar una concepción defectuosa de nuestro bienestar que nos haga temer algo que nada tiene de malo, como por ejemplo la inclusión de la diversidad en nuestra nación³¹.

Sin embargo, esta llamada repugnancia proyectiva afecta más a determinados grupos sociales aunque en realidad no las tengan más acusadas que cualquier otra persona por lo que solo el miedo ofrece protección a los seres humanos, en tanto que instinto, ante determinadas circunstancias que cau-

²⁸ J. DE LUCAS MARTÍN, “Sobre el papel del Derecho y el contrato político en el proyecto intercultural”, *Isonomía*, num. 19, 2003, pp. 47-80, esp. p. 63.

²⁹ R. DWORKIN, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 67-68.

³⁰ M.C. NUSSBAUM, *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, cit., pp. 45-55.

³¹ M.C. NUSSBAUM, *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, cit., p. 389.

san rechazo. Para que esta sensación resulte racional, según Nussbaum, es necesario que en la valoración de una circunstancia específica concurren, en primer lugar, unos fundamentos correctos, es decir, que se maneje una concepción adecuada del bienestar y que sean conscientes de qué constituye una amenaza real para ese bienestar y qué no. En segundo lugar, es necesario que se dé una caracterización del peligro de forma precisa y sin distorsiones y, por último, que se enfrenten a un problema auténtico³².

Más allá de tales requisitos, el miedo así proyectado no deja de ser una emoción “narcisista”, que está dirigida a la comunidad misma que se siente amenazada para protegerse. De este modo, el mimetismo asimilacionista podría ser una fórmula a modo de “termostato” para regular y reducir el miedo ante posibles riesgos hipotéticos pues permite un tránsito drástico a una concepción dual de la seguridad. Esto es, el paso desde una concepción de la seguridad entendida como reconocimiento de la identidad de las personas y de su participación en la vida social, a una concepción de la seguridad entendida simplemente como defensa de los individuos frente a los posibles actos de agresión y por consiguiente como represión, coerción y castigo severo de los comportamientos desviados.

Así, según Zolo, desde esta perspectiva antropológica, el miedo se convierte en la reacción emotiva del sujeto (o del grupo) frente la variedad no controlable de las posibilidades presentes de ataque en un ambiente complejo y percibido como peligroso. Y al mismo tiempo actúa como un mecanismo de defensa del sujeto humano que se empeña siempre en introducir nuevos elementos de estabilidad y de orden aunque se vea inmerso en el caótico dinamismo de fenómenos sociales, entre ellos las migraciones³³.

Un ejemplo de esta imperfecta pretensión de estabilidad son ciertas políticas de “no reconocimiento” más o menos articuladas y complejas que

³² M.C. NUSSBAUM, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, cit., pp. 149-194. En el surgimiento de los sentimientos de temor y rechazo participan, además, determinados sesgos cognitivos. En concreto, Nussbaum hace referencia a (i) la *heurística de la disponibilidad* que concurre en nuestra valoración de determinados acontecimientos cuando tenemos vivo en nuestra experiencia un problema fácilmente evocable que tendemos a sobrestimar, (ii) las *cascatas reputacionales* en las que las personas responden en masa al comportamiento de una élite o de un líder al que reconocen un prestigio acrítico; y, finalmente, (iii) las *cascatas informacionales* en las que sobre la base de la introducción de una nueva “información”, se alerta de un supuesto peligro planteado por el grupo al que se pretende victimizar, resultando, en la mayoría de los casos, que dichos datos eran muy poco fiables en la realidad.

³³ D. ZOLO, “Miedo e inseguridad”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 43, 2009, pp. 151-163.

son llamadas a “reducir el miedo” según la célebre fórmula propuesta por Niklas Luhmann³⁴. El sistema político como reacción frente a las situaciones de riesgo da vida a estructuras organizativas que se encargan de mantener al grupo social en equilibrio para dar seguridad a sus miembros eliminando, controlando y haciendo menos visibles las fuentes del miedo. Incluso si tales fuentes son irreales, subjetivas o ficciones interesadas el poder político tiene un margen amplio de actuación para prohibir, imponer, promover y autorizar determinados comportamientos, sancionando las conductas “desviadas”.

Nuevamente, según Zolo, ello comporta una mayor protección normalmente no sólo lleva aparejada una reducción de los riesgos, sino también una intensificación de los controles y restricciones de la libertad. Y como sostiene cuanto más aguda es la percepción colectiva de la escasez del bien “seguridad” más antagónica es la competencia entre grupos, ya que la extensión del “miedo social”, eleva los niveles de agresividad³⁵.

Como consecuencia inmediata, se tiende a hacer al grupo más compacto, es decir, más discriminante hacia el exterior y más represivo en su interior, hasta llegar a la paradoja funcional que empuja al grupo a “producir” sus propios enemigos internos o externos por exigencias de autoidentificación y de aseguramiento³⁶. Para ello, la combinación de la repugnancia y miedo urge a la identificación frenética de los sujetos o grupos “contra” los que se demanda más seguridad, por lo que como contrapartida la “reducción del miedo” tiene siempre, por tanto y necesariamente, un carácter parcialmente excluyente y discriminatorio.

2.2. Modelo intercultural y emociones proactivas

El modelo intercultural parte del reconocimiento de la diversidad y el derecho a la diferencia haciendo especial énfasis en la interacción entre las distintas entidades culturalmente diferenciadas, haciendo de esto su rasgo distintivo. Como modelo inserto en el paradigma pluralista, se pone de relieve la necesidad de convivencia en la diversidad y la no discriminación.

³⁴ N. LUHMANN, *Sociología del Riesgo*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 11-24.

³⁵ D. ZOLO, “Miedo e inseguridad”, cit. esp. pp. 154-157.

³⁶ G. SARTORI, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

Pero, a diferencia del multiculturalismo, no se limita a exaltar el valor de cada cultura o la identidad sino más bien la relación entre ellas o los espacios de convergencia entre las culturas minoritarias, y entre estas y la cultura mayoritaria³⁷. Para el proyecto intercultural, la convivencia entre los diferentes es la clave del reconocimiento y, por este motivo, se promueve la interrelación como estrategia de sobrevivencia, al hacer posible la regulación de la conflictividad interétnica y la construcción consensuada de la convivencia³⁸.

Así, si desde una alusión amplia al Estado-nación, como sostiene Giménez la interculturalidad debe ser entendida como “un planteamiento pluralista sobre las relaciones humanas que debería haber entre actores culturalmente diferenciados en el contexto del Estado democrático y participativo así como de la nación pluricultural, multilingüe y multiétnica”. La misma también persigue según el mismo autor “la promoción sistemática y gradual desde el Estado y desde la sociedad civil, de espacios y procesos de interacción positiva capaces de abrir y generalizar relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, diálogo y debate, aprendizaje e intercambio, regulación pacífica del conflicto, cooperación”³⁹. Y, de igual modo como apunta Boaventura do Santos, la interculturalidad no puede reducirse al mero contacto entre culturas distintas ni a la inclusión subordinada de una cultura a otra, sino a una relación de intercambio mutuo y dinámico establecida en condiciones de igualdad dado que sobre esta base podría ser constructora de interacciones democráticas y emancipado-

³⁷ C. GIMÉNEZ, “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad: propuesta de clarificación y apuntes educativos”, *Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*, num. 8, 2003, pp. 9-26. M. J. AÑÓN ROIG, “La interculturalidad posible: Ciudadanía diferenciada y derechos”, en J. DE LUCAS, (ed.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Cuadernos de Derecho Judicial, VI, Madrid, 2002, pp. 217-270. J. DE LUCAS, “El mito de la interculturalidad” en M. J. AÑÓN ROIG; A. SOLANES CORELLA (eds.), *Construyendo sociedades multiculturales. Espacio público y derechos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, pp. 17-41, esp. p. 23. J. GARCÍA CÍVICO, “¿Hay realmente un horizonte intercultural en la Unión Europea?”, *Universitas: revista de filosofía, derecho y política*, núm. 17, 2013, pp. 97-138.

³⁸ O. PÉREZ DE LA FUENTE, “Identidad, pluralismo y racismo, Algunos límites infranqueables para el discurso de la diferencia”, en O. PÉREZ DE LA FUENTE (ed.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 137-180. M. I. GARRIDO GÓMEZ, “El multiculturalismo como propuesta de gestión de los derechos de las minorías culturales”, en O. PÉREZ DE LA FUENTE (ed.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, cit., pp. 109-136.

³⁹ C. GIMÉNEZ, *El multiculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas*, Observatorio Vasco de Inmigración, Zarautz, 2010, en concreto pp. 24-25.

ras⁴⁰. La interculturalidad como proceso permanente, conflictivo y dinámico de relación, comunicación y aprendizaje entre personas y grupos se basa en el respeto recíproco y el desarrollo de las potencialidades de los participantes, más allá de sus diferencias sociales y culturales. El diferencial entre otros enfoques frente a la diversidad es que el modelo intercultural es una herramienta política y educativa de emancipación social que sí permite la eliminación de los contenidos discriminatorios abogando por reinventar en clave intercultural y participativa las categorías sociales y políticas aún hegemónicas por medio de “diferencias iguales” a partir de “reconocimientos recíprocos”⁴¹.

2.2.1. Emociones proactivas: empatía y confianza

Frente a las emociones hostiles, existe la necesidad de una emoción por así decirlo en contrario. Y para Nussbaum, la empatía iría en esa dirección opuesta a la hostilidad, es decir, que se ve hacia afuera y no hacia adentro, si bien no es una emoción en sí misma es una disposición a sentir lo mismo que alguien más, con independencia de la emoción que sea. Su interés se debe a las siguientes razones: a) es la reacción afectiva que realmente se interesa por el otro (a diferencia de la aflicción personal); b) no sólo se compenetra con el sufrimiento del otro, sino con cualquier emoción que contribuye al entendimiento de los diferentes ideales de vida buena; c) sin estar definido, es probable que sea el paso previo para aliviar el sufrimiento del otro. Por tanto, la empatía es una forma de internalizar el otro, imaginar, entender el porqué de sus circunstancias, incluso si no se comparten, así pues no asimilable a la compasión que sería una variable incompleta.

En su calidad de reconstrucción imaginativa Nussbaum encuentra parte de la solución a estos problemas de la empatía en la figura del espectador juicioso de Adam Smith, porque la imparcialidad del espectador juicioso logra vencer la hostilidad de emociones negativas. Es decir, el espectador juicioso, al comportarse justamente como eso, como un espectador, no experimenta la empatía en un grado que llevaría a sentir las emociones en

⁴⁰ B. SANTOS, “Reinventando la emancipación social” en *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna, La Paz, 2008, esp. p. 14. B. PAREKH, *La lógica de la evaluación intercultural en Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005, pp. 389-452.

⁴¹ B. SANTOS, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid, 2005, p. 165.

primera persona, pero sí se involucra en el sentido de que “nos sitúa en una postura que no es de escéptica indiferencia, pues no cualquier cosa que le suceda a esta gente nos da lo mismo”⁴². Al contrario, la imaginación empática opera en el sentido contrario al miedo así que la atención de la persona pasa a centrarse intensamente en su propia seguridad y a lo sumo en la de un reducido círculo de seres queridos. En cualquier caso, si bien la empatía es solo uno de los elementos de un argumento moral que permite descifrar quién tiene razón o está actuando con justicia, Nussbaum defiende que sí consigue algo importante que es precisamente mostrar la realidad del carácter humano de otras personas a quienes, de otro modo, se podría haber considerado repugnantes o subhumanas o meros seres extraños y amenazadores sin más. La empatía obliga a investigar y reflexionar cuáles son probablemente los propios prejuicios, pero va más allá, permitiendo orientarlos hacia objetivos externos concretos para resolver esos vacíos propios de una visión narcicista. Es decir, no se trata simplemente del conocimiento de los estados del otro como un mero contagio emocional “buenista”, sino requiere tomar parte en el problema o la dificultad de otro, y eso precisa a su vez tanto de una distinción entre el yo/nosotros como dosis de imaginación interactuante.

Para promover esta modalidad de interacción emocional siguiendo al estructural funcionalismo de Talcott Parsons y de Niklas Luhmann, la confianza es fundamental como elemento de cohesión. De acuerdo al desarrollo teórico de ambos autores pero sobre todo de Luhmann, la confianza constituye la base de toda organización social. Es la mano invisible (en el sentido de Adam Smith⁴³), que mantiene cohesionada a toda organización social. La confianza funciona como un reductor de la complejidad sin simplificaciones innecesarias, “existe solamente” dice Luhmann “un breve momento del tiempo en que me es posible ver lo que otros hacen, y adaptarme conscientemente a ello”⁴⁴. Así mostrar confianza es anticipar el futuro confiando en el hecho de que otros están actuando en armonía conmigo, una forma de conseguir los propios intereses más racionalmente. Si la acción con base a la

⁴² M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, cit., pp. 172-176.

⁴³ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, cit., pp. 182-183, hace referencia en su análisis a A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, Edición conmemorativa 70 Aniversario, México, 2004.

⁴⁴ N. LUHMANN, *Confianza*, introducción de Dario Rodríguez Mansilla, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 39.

confianza ha sido la correcta, al final la retrospectiva y el cálculo dependen de si la confianza ha sido respetada o se ha violado. De este modo, cualquiera que confía tiene que estar preparado para aceptar los riesgos que implica, pues no está confiando incondicionalmente sino más bien dentro de ciertos límites y en proporción a expectativas racionales y específicas⁴⁵. La confianza reduce así la complejidad social y generaliza la expectativa de cierta conducta reemplazando la información que falta con una seguridad internamente garantizada. Esta concepción no podría establecerse sin una conciencia de ser una sociedad compleja, que a la vez no podría construirse sin la confianza hacia lo diferente⁴⁶. En este orden de cosas, para la consolidación de la confianza sería determinante la aplicación de ciertos mecanismos de armonización o técnicas promocionales como herramienta de resolución de conflictos. Por ejemplo, siguiendo la terminología utilizada en el informe de la Comisión Bouchard-Taylor, este sería el caso de los acuerdos informales que surgen cuando se producen adaptaciones consensuadas sobre regulaciones o instituciones que no afectan en realidad a los derechos fundamentales de los interesados. Así cuando diferentes derechos están en juego, se utiliza el concepto de ajuste concertado para referirse a los acomodos realizados voluntariamente como fruto de una negociación entre las partes afectadas, mientras que el concepto de acomodo razonable se ciñe a las adaptaciones exigidas o decididas a instancia judicial (sentido técnico) o incorporadas en la normativa jurídica vigente (sentido genérico)⁴⁷.

2.3. Modelo multicultural y valores distorsionados por (ab)uso

Si bien el multiculturalismo no deja de ser un ideal político o una respuesta normativa más sobre el modo en que las instituciones y las políticas públicas deben o deberían gestionar el pluralismo social y cultural. Es precisamente desde su dimensión normativa donde la reproducción cultural de las comunidades de inmigrantes en los países de acogida se tendría en cuenta sin asumir por ello una versión única del multiculturalismo ni en el plano teórico o filosó-

⁴⁵ N. LUHMANN, *Confianza*, cit., p. 149.

⁴⁶ N. LUHMANN, *Confianza*, cit., p. 167.

⁴⁷ E. RUIZ VIEYTEZ, "Acomodo razonable y diversidad cultural: valoración y crítica" en Á. SOLANES CORELLA, (ed.), *Derechos humanos, migraciones y diversidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, pp. 65-103. Á. SOLANES CORELLA, "Acomodo razonable en Canadá y discriminación indirecta en Europa como garantía del principio de igualdad", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2017, pp. 305-333.

fico-político, ni en sus materializaciones institucionales más controvertidas⁴⁸. La diversidad es asumida como fuente de enriquecimiento cultural y se pone el acento en la posibilidad de una convivencia armoniosa dentro de una misma sociedad con sus diferencias étnicas, lingüísticas y estéticas, y no supone la desaparición o negación de estos elementos identitarios en aras de la integración⁴⁹. Ahora bien, esta propuesta multicultural ha ido avanzando sobre una gestión fragmentada de la diversidad, donde cada minoría coexiste con las otras, haciendo valer su diferencia y para ello mantiene su espacio respecto a las otras minorías y con respecto a la cultura dominante. En este espacio de reproducción unilateral no abierto a la interacción hay diversas formas de promover las prácticas culturales de los grupos minoritarios. Por ejemplo, en síntesis desde enaltecer el valor de la particularidad de cada cultura, así como la coexistencia entre estas y con respecto a la cultura mayoritaria sobre la base del reconocimiento mutuo hasta llegar al punto de hacerse innecesaria tanto la adquisición de la cultura mayoritaria como la aparición de un verdadero mestizaje cultural (gestación de una cultura integradora)⁵⁰.

En cualquier caso las distintas culturas en la llamada sociedad multicultural no entran en relación de comunicación ni en una interacción proactiva, sino que mantienen la distancia expresando su particularidad. Ello implica riesgos que subyacen al mero reconocimiento empírico de la diversidad cultural que, las subordinan a las de la cultura dominante. Esto es, se aplican políticas multiculturales encaminadas a la promoción de las particularidades culturales de las minorías étnicas y, no obstante, las bases de la institucionalidad jurídica, política y económica dominante siguen siendo de herencia liberal. Básicamente por dos razones. Primero, las sociedades complejas representan una multiplicidad de perspectivas no siempre coherentes entre sí, más bien casi nunca y segundo esas sociedades son jerarquizadas en base a ciertas relaciones de poder incluso *subdiscriminación*⁵¹ dentro de un mar-

⁴⁸ J. DE LUCAS MARTÍN, "Pluralismo Jurídico, Multiculturalismo y Conflictos de Derechos" en R. BERGALI (ed.), *El desarrollo y las aplicaciones de la Sociología jurídica en España*. Oñati Proceedings núm. 19, IISJ, Oñati, 1995.

⁴⁹ R. ZAPATA BARRERO, "Multiculturalidad", en Idem (ed.), *Conceptos políticos*, Síntesis, Madrid, 2007, pp.185-215.

⁵⁰ O. PÉREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, cit., pp. 95-122.

⁵¹ M. BARRÈRE, M.; D. MORONDO, "Subdiscriminación y Discriminación Interseccional: Elementos para una teoría del derecho antidiscriminatorio", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 45, 2011, pp. 15-42.

co de posibles intervenciones dirigidas a condicionar el campo de acciones actuales o eventuales, presentes o futuras de los sujetos. Por lo tanto, en la búsqueda de la armonía existe una lucha por el predominio de unas determinadas relaciones de poder que logran imponerse frente a ciertas concepciones sobre todo del grupo porque son difundidos como “más válidos” y “más importantes” que otros considerados de partida anómicos o ejemplos de “conductas desviadas”⁵².

2.3.1. *Valores distorsionados: tolerancia y convivencia*

Hay dos valores que bajo mi punto de vista trascienden del modelo de gestión multicultural y que han conducido a un cierto fracaso o falta de éxito de las políticas de reconocimiento de la diversidad. Son dos valores, la tolerancia y en su versión más reciente la convivencia precisamente por su fuerte efecto contagio o distorsionador en la resolución de conflictos en la esfera pública. Respecto a ambas Bauman ya aprecia la existencia de un empeño sinonímico que no suele ser tan absoluto y desinteresado sino que más bien busca un acuerdo satisfactorio o mínimamente tolerable, un tipo de convivencia “forzada” que se espera constituya una paz duradera pero que, por regla general, no resulta más que un armisticio⁵³ justamente para legitimar el orden de las fronteras innegociables o infranqueables a priori.

Asimismo, tanto la tolerancia en su dimensión de virtud privada como en su proyección de principio del espacio público (jurídico-político) hacen difícil discernir el falsamente innovador reto de la convivencia. Un reto que está muy lejos de hacer frente a la relación engañosa entre tolerancia e intolerancia respecto a la diversidad. Una falacia reestructurada que encuentra su manifestación más clara en aquellas medidas y argumentos tendentes a la implacable prevención del conflicto y a la negación del reconocimiento de la autonomía del otro sin posibilidad de crear espacios de negociación o resolución en caso de conflictos o tensiones. Según De Lucas⁵⁴ hablar de

⁵² E. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1982. Por ejemplo, la anomia, en su opinión, es un indicador del bajo nivel de integración social y se produce como consecuencia de la falta de reglas morales y jurídicas que lleva aparejada la debilidad de las instituciones económicas y sociales.

⁵³ Z. BAUMAN, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con los extranjeros*, cit., p. 25.

⁵⁴ J. DE LUCAS MARTÍN, “Política y derecho: la gestión de los conflictos derivados de la diversidad cultural” en Á. SOLANES CORELLA, (ed.) *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea: Implicaciones jurídico-política*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016, pp. 19-33.

tolerar incluso como mal menor es reconocer que no queremos tratar en condiciones de igualdad a los tolerados⁵⁵. Por ejemplo, recuerda Bauman, aquellas conductas inicialmente toleradas (la libertad de conciencia o la libertad de opción sexual, o de identidad sexual) han tardado en ser reconocidas como derechos. O bien, la tendencia a homogenizar los barrios y después reducir al mínimo inevitable todo comercio y comunicación entre sus vecinos es la fórmula infalible para intensificar el deseo de excluir y segregar. Junto al abandono de los lugares públicos y “el recluirse en islas de iguales es lo que termina siendo el principal impedimento para convivir con la diferencia”⁵⁶, puesto que merma, hasta suprimirla, la capacidad para el diálogo y la negociación en igualdad de condiciones. Otros aspectos controvertidos y ligados a la voluntad de promover una suerte de tolerancia en los destinatarios de políticas y leyes es que como apunta Toscano no está claro a qué clase de actitud se refiere⁵⁷. Esto es, si es una resignación a la curiosidad o al entusiasmo pasando por la indiferencia, si es un derivado del relativismo o escepticismo mientras para otros responde a las condiciones de búsqueda de la verdad o del bien. No hay ni mucho menos un acuerdo sobre su grado de deseabilidad como ideal moral óptimo ni tanto menos como una segunda opción imperfecta y con menos sentido donde los derechos de todos estuvieran garantizados y fueran plenamente respetados. Es una virtud/emoción o valor imprevisible que genera altas dosis de inseguridad para los ciudadanos y las instituciones de una sociedad democrática y pluralista. Precisamente, un valor *ad interim* cuyo papel histórico es y ha sido abrir el paso a disposiciones más estables para regular la diferencia pero que carece precisamente de seguridad jurídica por ambas partes: el tolerado y el tolerante. No en vano, la acción de tolerar o la actitud tolerante resulta siempre de la resolución de un conflicto normativo, no se puede generalizar como actitud pues según Garzón Valdés por medio de ella se tiene la oportunidad de impedir o interferir en la existencia o continuación de aquello que se desprecia. Esto es, haciendo referencia al conjunto de razones en conflicto que se alegan una para impedir o prohibir y otras a

⁵⁵ O. PÉREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, cit., pp. 392-418

⁵⁶ Z. BAUMAN, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con los extranjeros*, cit., pp. 38 y 57.

⁵⁷ M. TOSCANO MÉNDEZ, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales. Comentarios a la carta sobre la tolerancia de John Locke”, *Contrastes Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol. IV, 1999, pp. 163-181.

favor de permitir⁵⁸. El mismo autor distingue entre la tolerancia sensata y la insensata, una diferencia que depende del tipo de razones que se aduzcan en defensa de la tolerancia. La intolerancia aduce malas razones para imponer prohibiciones mientras que la tolerancia insensata se apoya en malas razones para aumentar el campo de lo permitido pero como contrapartida no ofrece garantías de perdurabilidad. Mientras que las buenas razones parten de una actitud de imparcialidad, es decir, de la consideración de los intereses de los demás en tanto seres humanos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que “no violen el principio del daño sostenido por John Stuart Mill o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable”⁵⁹.

En este sentido, cabría hacer similares consideraciones respecto a la interesada apelación a la convivencia *versus* tolerancia como un bien jurídico indeterminado a proteger en Europa y que plantea una cuestión terminológica básica. Si se identifica la convivencia con una *relación intrínsecamente armoniosa* todo se reduce a promover la existencia de una tendenciosa idealización de la armonía, dado que la convivencia implica conflicto y es también conflicto en su connotación positiva y negativa. No en vano en las sociedades contemporáneas la diversidad de puntos de vista o individuos es a la vez el resultado y la causa de la complejidad social. Tanto las tendencias a la integración como las tendencias hacia el conflicto van entrelazándose de forma continua, alcanzando en la sociedad contemporánea cotas desconocidas de complejidad. Una complejidad que desde el ámbito jurídico no debe reducirse como si no existiera aunque de hecho exista⁶⁰.

Además si bien en el mundo anglosajón, “convivencia” suele traducirse por *co-existence*, este no es estrictamente un término sinónimo ya que describe una opción deliberada de *living together*⁶¹. Si lo que se salvaguarda

⁵⁸ E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, CEPS, Madrid, 1993. Más allá de los problemas no resueltos que recaen en la definición del objeto de la tolerancia y la justificación de la tolerancia, esto es el sistema justificante, cobra especial sentido el famoso dicho de Cromwell todo el mundo pide libertad o tolerancia pero nadie está dispuesto a darla.

⁵⁹ E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, cit., pp. 236-237. M. TOSCANO MÉNDEZ, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales. Comentarios a la carta sobre la tolerancia de John Locke”, cit., pp. 163-171.

⁶⁰ M. RUIZ SANZ, “Sociedades multiculturales y sistemas jurídicos. Intersecciones y confrontaciones”, *Derechos y Libertades*, num. 32, 2015, pp. 79-105, p. 92-93.

⁶¹ Una expresión que ha inspirado el Informe “Living Together: Combining diversity and freedom in 21st-century”, Grupo de Personas Eminentes del Consejo de Europa, Mayo de 2011. URL= <http://human-rights-convention.org/2011/05/11/living->

es tanto la convivencia como la coexistencia ambas no dejan de ser matizables por cuanto la primera en función de quién la interpela puede conllevar por lo general un sentido más positivo, hasta cuando se percibe por alguna de las partes que “hay una mal convivencia” pues se está mostrando que se desea lo contrario y se debe romper dicha irreversibilidad aprendiendo “una forma al uso” de convivir aunque no sea la única. Precisamente, aquí la coexistencia entraña una ligera connotación de resignación a la hora de aceptar al otro con el que se convive no por necesidad, sino porque no hay más remedio. De este modo, el *vivre ensemble* puede llegar a compartir dos características en común con la tolerancia en su acepción tradicional: por un lado, es algo deseable y, por el otro, implica –en algún grado– una percepción más positiva porque promueve algo obviamente teniendo en cuenta la mayoría o el mayor número de miembros de la sociedad al no reconocer el sujeto tolerado como un igual. Se trata meramente de permitir en su sentido débil; más bien, aguantar, soportar el uso de ciertas diversidades, imprimiendo un inequívoco aroma de paternalismo⁶².

De todas las posibles acepciones del vocablo convivencia en todas ellas se presume un sincronismo de acuerdos comunes, en donde múltiples perspectivas son puestas en juego como aporte a los valores del grupo o colectivo que convive (o que busca la convivencia). Aunque se entiende la noción de convivencia bien como un ideal social que es valorado y deseado, un deber ser y un ser, algo normativo y algo fáctico o bien como una realidad social que de hecho tiene existencia en algunos momentos históricos y presentes en determinados lugares y contextos (familiares, locales, etc)⁶³. No puede dejar de ser entendida como una noción relacional procesual, cambiante y dinámica en base a la cual en caso de no poder proyectar una buena relación queda reducida la armonía a una mera coexistencia estática. De ahí que pese el “buenismo” del fin perseguido cuando se apuesta presuntamente por la convivencia se hace más bien por el *vivre ensemble* –aunque se añada *sotto-voce*– mejor *séparément*. Su indeterminación jurídica, desde el punto de vista axiológico se revela como un valor ambiguo y difuso no positivado, que sin dificultad se identifica de forma automática con el estilo de vida o la moral de

⁶² S. MANCINI, “Patriarchy as the Exclusive Domain of the Other: the Veil Controversy, False Projection and Cultural Racism”, *International Journal of Constitutional Law*, vol. 10, núm. 2, 2012, pp. 411-428.

⁶³ V. FERRARI, *Derecho y sociedad. Elementos de la sociología del derecho*, Universidad del Externado de Colombia, Bogotá, 2005, p. 35.

la mayoría en relación a aquellos conflictos con un fuerte componente cultural (en este caso el de tradición religiosa cristiana).

En definitiva, si bien se presenta como un nuevo valor no hay una novedad conceptual, sino la mera reconstrucción aparentemente renovada de la tolerancia como apéndice del ya infinito orden público y la obligación de la llamada *convivialité*⁶⁴, que no es equivalente a convivencia y menos aún al derecho a esperar esta actitud de los demás.

3. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Los esquemas jurídicos y políticos no siempre han evolucionado con la misma rapidez que las transformaciones sociales, y la gestión democrática de la diversidad cultural es posiblemente el mayor reto al que hoy se enfrentan las sociedades democráticas. Una de las primeras dificultades que plantea la esfera del reconocimiento de Honneth guarda relación con la necesidad de aceptar un horizonte de valores intersubjetivamente compartidos. Dicho proyecto de sociedad y valores compartidos debe ser necesariamente intercultural y participativo pues los discursos de la solidaridad y de la tolerancia, si bien son perspectivas “buenistas” están provistos de muchas inconsistencias y albergan numerosos límites. No en vano como bien advierte Nussbaum una objeción fuerte sobre el uso político de las emociones es el riesgo de que fomenten valores equivocados⁶⁵. De ahí que toda buena propuesta de cultivación de las emociones públicas debe prestar especial atención al lugar, al momento y las culturas específicas o simplemente a la variedad de ciudadanos que son su pretendido destinatario⁶⁶, máxime si las emociones públicas son una fuente tanto de estabilidad para instaurar los principios políticos positivos como de motivación para hacerlos efectivos en determinados contextos y en razón de unos objetivos particulares. En cualquier caso las emociones en sí necesitan estabilizarse cuando funcionan a un

⁶⁴ I. ILLICH, *La convivialité*, Seuil, Paris, 1973, p. 13 se presenta como un modo de ser, un modo de relación con los otros “*l'ensemble des rapports entre les personnes et leur environnement d'autre part*” ou “*la capacité d'une société à favoriser la tolérance et les échanges réciproques des personnes et des groupes qui la composent*”. Sobre la convivencia vid. A. TOURAINE, *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC Editorial, Madrid, 2004.

⁶⁵ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, cit., p. 295.

⁶⁶ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, cit., p. 490.

doble nivel. Si ayudan a sostener e incluso pueden servir para crear motivaciones con el fin de mejorar leyes e instituciones⁶⁷, aunque si son conducidas a sostener desigualdades y círculos de exclusión pueden tener un efecto perverso e incontrolable.

Por tanto, la necesidad de gestionar la diversidad cultural no debería alarmar o ser cuestionable en una sociedad que se autodefine como abierta con distintos valores, distintos modos de vida, distintas formas de familia o bien diferentes colectivos y minorías. Al contrario, la percepción de una sociedad con tales características requiere garantías jurídicas para el desarrollo de un amplio ámbito de autonomía y libertad personal así como el reconocimiento de las exigencias del pluralismo, por medio del establecimiento de un acuerdo o espacio de negociación global sobre lo que es valioso para una sociedad plural y abierta.

Tal y como se ha comentado, los prejuicios latentes son una creencia cargada de emociones que en buena parte han sido transmitidos en el seno de las relaciones familiares, de amistad y afectivas, y que, generalmente, llevan implícitas el mensaje que los otros (el grupo prejuzgado o “exogrupo”) es una amenaza para nuestros valores, nuestra ética o, incluso, nuestras posesiones. De ahí que cabe plantearse por qué persisten emociones “controladas o descontroladas” en la conformación de políticas pluralistas y si es posible cambiar las emociones hostiles en otras proactivas en función del modelo de política de reconocimiento que estamos desarrollando dado que los estereotipos o fobotipos no tienen base racional alguna.

Tras el examen de los diferentes modelos de gestión de la diversidad cultural parece inevitable caer en una trampa “emocional” a la hora de buscar “valores compartidos”, esas emociones siguen acechando en su interior y deberían ser contrarrestadas enérgicamente mediante una educación en derechos humanos que cultive la capacidad para apreciar el carácter humano pleno e igual de cualquier otra persona. Este último tal vez uno de los logros más difíciles y prioritarios para afrontar las desigualdades complejas subyacentes a la negación de la diversidad. Solo así en el plano emocional más allá de la repugnancia, miedo o rechazo a la indignación, en tanto esta última emoción de cambio, es posible reformular y potenciar como hilo conductor aquellos problemas que no pueden resolverse en la vida privada de los sujetos, sino que entran de lleno en del debate público, y por ende, deben resol-

⁶⁷ M.C. NUSSBAUM, *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?*, cit., p. 160.

verse de acuerdo a derecho. No en vano una de las dificultades específicas es buscar soluciones la creciente complejidad de las relaciones o interacciones sociales. Así una forma útil de comprender las emociones y tomarse en serio valores constructivos como la convivencia es aproximarse a ellas asumiendo que las personas eligen sus acciones en un sentido consecuente con sus preferencias y autonomía. Por tanto, (re)educar la disposición emocional a nivel micro, como tendencia de una persona a sentir una emoción determinada, puede tener una dimensión macro en las sociedades plurales pues la orientación del conjunto de disposiciones emocionales individuales permite dar pasos firmes para modificarlas o para evitar las consecuencias irreversibles que denotan ciertos modelos de gestión de la diversidad actualmente más en auge en Europa.

ENCARNACIÓN LA SPINA
Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe
Universidad de Deusto
Avenida de las Universidades, 24
48007, Bilbao
e-mail: elaspina@deusto.es