

X PREMIO DE INVESTIGACIÓN
FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011

Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el s.XXI

AUTORES:

JAVIER DE LUCAS

ANNA QUIÑONES ESCÁMEZ

PATRICIA CAMPELO
AMAIA IZAOLA
IMANOL ZUBERO

EUROBASK

Europako Mugimenduaren Euskal Kontseilua
Consejo Vasco del Movimiento Europeo

X PREMIO DE INVESTIGACIÓN
FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011

INMIGRACIÓN E INTEGRACIÓN EN LA UE.
Dos retos para el s. XXI.

AUTORES:

JAVIER DE LUCAS

ANNA QUIÑONES ESCÁMEZ

PATRICIA CAMPELO
AMAIA IZAOLA
IMANOL ZUBERO

COMITÉ ORGANIZADOR DEL X PREMIO DE INVESTIGACIÓN
“FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011”

EUROBASK
Europako Mugimenduaren Euskal Kontseilua
Consejo Vasco del Movimiento Europeo

José María González Zorrilla. Presidente.
Ángel García Ronda. Vicepresidente.
Carmelo Barrio. Vicepresidente.
Jon Iñárritu. Vicepresidente.
Lorena Lopez de Lacalle. Vicepresidenta.
Isabel López Aulestia. Vicepresidenta.

Inmaculada de la Riva. Vicepresidenta.
Mikel Anton Zarragoitia. Secretario General.
Eusebio Cadenas Cordero. Vocal.
Eusebio Gainza Lafuente. Vocal.
José Poza Valle. Vocal.
Isabel Aspe-Montoya. Directora Técnica.

Edición: Enero 2012.
Tirada: 1.200 ejemplares.
© EUROBASK
Europako Mugimenduaren Euskal Kontseilua
Consejo Vasco del Movimiento Europeo
Internet: www.eurobask.org
Edita: EUROBASK
Europako Mugimenduaren Euskal Kontseilua
Consejo Vasco del Movimiento Europeo
Fotocomposición: Gráficas IRUDI, S.L.
Impresión: Gráficas IRUDI, S.L.
ISBN: 978-84-695-2468-8
D.L.: VI-116/2012

COLABORAN EN ESTA EDICIÓN:

Parlamento Vasco.
Secretaría General de Acción Exterior. Gobierno Vasco.
Departamento de Educación, Universidades e Investigación. Gobierno Vasco.
Diputación Foral de Álava.
Diputación Foral de Bizkaia.
Diputación Foral de Gipuzkoa.

X PREMIO DE INVESTIGACIÓN FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011

Índice

Presentación	7
<i>José María González Zorrilla</i>	

TRABAJO GANADOR DEL X PREMIO FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA IGUALDAD Y DEL RECONOCIMIENTO. Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración	11
<i>Javier de Lucas</i>	

ACCÉSITS PREMIADOS

Nacionales de países islámicos residentes en Europa: ¿qué derecho de familia?.....	93
<i>Anna Quiñones Escámez</i>	
Capital social, confianza ciudadana y diversidad en Europa	147
<i>Patricia Campelo, Amaia Izaola e Imanol Zubero</i>	

PRESENTACIÓN

José María González Zorrilla
Presidente de EUROBASK

El fuerte incremento de los flujos migratorios hacia la Unión Europea durante las últimas décadas ha puesto de manifiesto la incapacidad de los Estados para afrontar de forma aislada los retos que plantea la inmigración. Sin embargo, la diversidad de intereses y percepciones, la decreciente solidaridad y las diferentes necesidades del mercado laboral en los Estados miembro han impedido la puesta en marcha de una política europea común de inmigración.

La innegable contribución de la inmigración al crecimiento económico y prosperidad de las sociedades europeas se enfrenta a su vez al reto de asumir el fracaso de las políticas de integración y la crisis del paradigma comunitario multicultural. La emergencia de una nueva ciudadanía, fruto de la inmigración, que no comparte los mismos valores y no participa en el espacio cívico europeo es uno de los grandes retos de una UE en la que crecen vertiginosamente partidos y actitudes xenófobas, poniendo en peligro la justicia social y el cumplimiento de la Carta de Derechos Fundamentales.

Y sin embargo, la UE necesita la inmigración para mantener su estatus de potencia económica y fortalecer su liderazgo en investigación e innovación, debido a la fragilidad de su modelo demográfico y las dificultades para mantener y atraer investigadores e innovadores.

El análisis de las políticas migratorias y de integración se plantea por lo tanto como un elemento clave para fomentar una Unión Europea integrada en lo social y competitiva en lo económico. ¿Dependerá el éxito de la Unión Europea en las próximas décadas de una adecuada gestión e integración de la inmigración?

Con objeto de responder a esa pregunta y promover una reflexión e investigación sobre la inmigración en la Unión Europea, EUROBASK ha dedicado la convocatoria del Premio Francisco Javier de Landaburu 2011 al siguiente tema: “Integración e inmigración: dos retos para el s.XXI”.

La elevada participación de investigadores y la diversidad de planteamientos, enfoques y orígenes geográficos en los proyectos de investigación presentados han puesto de manifiesto el gran interés y debate que despierta el debate migratorio no solo en nuestra sociedad, sino también a nivel académico e investigador. En el contenido de los trabajos destaca que, en la mayoría de ellos, se defiende la necesidad de gestionar los flujos migratorios a nivel europeo y promover una política de inmigración europea capaz de equilibrar la necesidad de mano de obra extranjera con los valores democráticos, el respeto a los derechos humanos y una adecuada política de integración política, social y económica del inmigrante.

En el análisis sobre la integración de la inmigración, los investigadores coinciden con EUROBASK en la necesidad de alejar la definición de las políticas migratorias de visiones electoralistas y cortoplacistas, ya que la inmigración es un fenómeno ineludible, consecuencia inevitable del crecimiento de los flujos financieros, económicos y culturales, además de un actor imprescindible para poder mantener el Estado de Bienestar y el progreso económico

européo. En este sentido, EUROBASK defiende que el fenómeno migratorio será positivo o negativo, integrador o desintegrador, una amenaza o una oportunidad según las políticas migratorias que se decidan a nivel europeo y qué aplicación se realice de estas políticas a nivel estatal, regional o local. EUROBASK considera a su vez que, si bien es urgente que la Unión Europea ponga en marcha una nueva política migratoria que gestione los importantes flujos migratorios que llegarán al continente europeo, es también imprescindible que la UE promueva una política de atracción de inmigrantes que corrija los desequilibrios demográficos que deberá afrontar la Unión Europea como consecuencia de unas expectativas demográficas decrecientes durante las próximas décadas, y que según algunas estimaciones se traduce en la necesidad de más de 50 millones de inmigrantes hasta el año 2050 para mantener nuestro modelo económico y social.

Los miembros del Jurado:

- Juan José Álvarez. Secretario General de EUROBASK.
- Nekane Basabe. Profesora Titular de Psicología social. UPV/EHU.
- Guillermo Echenique. Secretario General de Acción Exterior. Gobierno Vasco.
- Eusebio Gainza. Vocal de la Junta Directiva de EUROBASK.
- José María González Zorrilla. Presidente de EUROBASK.
- Esozi Leturiondo. Presidenta de la Comisión de Asuntos Europeos y Acción Exterior. Parlamento Vasco.
- Isabel López Aulestia. Vicepresidenta de EUROBASK.
- Pedro Velarde. Director del Departamento de Evaluación de la Gestión e Innovación Empresarial de la UPV/EHU. Miembro de la Asamblea de EUROBASK.

Debatieron con profundidad las propuestas, contribuciones y análisis realizados en los proyectos de investigación presentados, valorando las importantes aportaciones realizadas sobre el debate migratorio, el desafío que plantean las políticas de refugio y asilo y el polémico impacto económico de la inmigración. El Jurado valoró a su vez muy positivamente el importante número de trabajos dedicados a analizar la aportación social de los inmigrantes y su activa participación en el emprendizaje a nivel local.

Tras someter a votación los diferentes proyectos de investigación, su contenido y documentación adjunta el Jurado acordó de forma unánime conceder el *X Premio Francisco Javier de Landaburu Universitas* al proyecto:

- Nº 5: “Sobre los fundamentos de la igualdad y del reconocimiento. Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración”, realizado por Francisco Javier de Lucas Martín.

A continuación el Jurado eligió, también de forma unánime, los dos accésits que correspondieron a los siguientes proyectos, ordenados según el orden de recepción:

Nº 9: “Inmigrantes de países islámicos residentes en Europa: ¿Qué derecho de familia?”
cuya autora es Anna Quiñones Escámez.

Nº 13: “Capital social, confianza ciudadana y diversidad en Europa” elaborado por Amaia Izaola Argüeso, Patricia Campelo e Imanol Zubero.

El proyecto de investigación premiado y los dos accésits han sido desarrollados por los investigadores durante 2011, dando lugar a una publicación de gran interés por la amplitud de enfoques, la riqueza argumentativa en el análisis del proceso migratorio, la originalidad en sus planteamientos y la profundidad de las reflexiones que se ofrecen al lector. La diversidad en el objeto de estudio de cada uno de los artículos recogidos en esta publicación, aporta una rica complementariedad al siempre apasionante y vivo debate sobre la inmigración. En las siguientes páginas tendremos ocasión de adentrarnos en los conceptos, definiciones teóricas y realidades prácticas de las políticas de integración, fundamentos de la igualdad y el reconocimiento, capital social, confianza ciudadana y diversidad en Europa y cómo definir el derecho de familia en sociedades multiculturales, de la mano de reconocidos especialistas e investigadores sobre cuestiones migratorias y de integración.

Dado el interés de la presente publicación, EUROBASK invita al lector a profundizar en la lectura de tan interesantes trabajos, debido al convencimiento de los europeístas vascos de que el debate migratorio requiere una mayor formación y estudio, que impidan que la ciudadanía, los representantes políticos e institucionales y los medios de comunicación caigan en la tentación de utilizar en su discurso planteamientos populistas que no son capaces ni de analizar realmente el fenómeno migratorio, ni de ofrecer soluciones satisfactorias para uno de los grandes retos que deberá afrontar la Unión Europea, y también la sociedad vasca, durante las próximas décadas.

Para finalizar, quisiera agradecer públicamente el apoyo que, en situaciones de crisis y dificultades, han concedido varias instituciones vascas a EUROBASK en 2011, año en el que este foro de los europeístas vascos ha celebrado su 60 aniversario.

El Parlamento Vasco, la Secretaría General de Acción Exterior y el Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, la Diputación Foral de Álava, la Diputación Foral de Bizkaia, la Diputación Foral de Gipuzkoa y el Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz han impulsado de forma entusiasta las actividades conmemorativas organizadas por EUROBASK con motivo de su 60 aniversario, cuyo objetivo fundamental ha sido promover la reflexión crítica y promoción de los valores europeos en la sociedad vasca.

Sin su colaboración financiera y compromiso europeo esta publicación no hubiera sido posible.

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA IGUALDAD Y DEL RECONOCIMIENTO

Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración

Javier de Lucas

Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política
Instituto de Derechos Humanos
Universitat de València

Resumen: Cualquier observador neutral que haga el esfuerzo de conocer las políticas de inmigración de la UE en lo que se refiere a la dimensión de la integración concluirá, con más o menos matices, que pese a algunos logros aislados, constituyen en términos generales más bien un fracaso. Este importante déficit se debe ante todo a una concepción instrumental de las migraciones, que se refleja en la ausencia a su vez de una visión *radicalmente política* del fenómeno de la inmigración y de sus desafíos. La integración es un proceso social y por tanto no se puede dar por concluido irreversiblemente, nunca. Además, la integración como proceso social es complejo, pues abarca dimensiones culturales, laborales, prácticas sociales, e institucionales. Pero el hecho de que sea un proceso y que tenga carácter multidimensional no significa que no se pueda avanzar en él. Y la vía más segura para ello es garantizar la igualdad. En ese sentido sí podemos decir que integración significa sobre todo igualdad. Igualdad en el reconocimiento y en la garantía de los derechos. Y eso nos debería llevar al reconocimiento de la igualdad en los derechos políticos –sujeto a matizaciones en cuanto a sus condiciones y gradualidad– como una concreción de lo anterior.

Pero no es menos cierto que los instrumentos jurídicos (y las políticas en el ámbito de los indicadores de igualdad, como el acceso al trabajo, a la educación, a la salud, a los servicios sociales, etc) que permitirían obtener ese resultado, no bastan para hablar de integración. Esos instrumentos jurídicos y políticos de la acción de reconocimiento tienen unos presupuestos, descansan en un modelo de acción de reconocimiento que desarrolla sobre todo la dimensión negativa del mismo: la que va de la indiferencia al menosprecio y hace verosímil el riesgo de que ello desemboque en el odio.

A lo largo de los cuatro capítulos de este trabajo se desarrolla una reflexión sobre ese proceso de negación del reconocimiento, sobre sus consecuencias a la hora de diseñar políticas de inmigración en la UE, en particular respecto a lo que se denomina el «Islam inmigrante en Europa». Y se trata de ofrecer respuestas que permitan combatir ese riesgo de asentamiento de la sociedad del menosprecio, respuestas que empiezan por lo que debería ser obvio: el mantenimiento del principio de igualdad y de los demás principios propios del Estado de Derecho, con particular referencia a la protección de derechos fundamentales, cuya titularidad y garantía son puestos en entredicho para algunas personas y grupos (los inmigrantes) que son objeto de la acción negativa de reconocimiento.

Palabras clave: inmigración, integración, reconocimiento, menosprecio, odio, xenofobia, Islam, democracia, igualdad, derechos fundamentales

Índice: 1. Introducción: Sobre las bases metodológicas de la investigación. La hipótesis del trabajo. 2. Bases conceptuales y crítico normativas. Sobre el vínculo entre políticas de inmigración e

integración. Atención especial a la Unión Europea. 2.1. La integración como objetivo de la política de inmigración de la Unión Europea. 2.2. Hacia un nuevo modelo de integración como clave para otras políticas de inmigración. 2.2.1. La integración como categoría problemática y como proceso complejo. 2.2.2. Sobre los modelos de integración de los inmigrantes. 2.3. La integración cívica como integración política, pieza imprescindible de las políticas de integración. 3. Inmigración e Integración: la función de los factores culturales. La polémica sobre la función de la identidad religiosa en los procesos de integración. Especial atención al caso de España. 3.1. ¿Síntoma o causa? El factor religioso y los procesos de integración de la inmigración. 3.2. El incremento de la diversidad religiosa en España: ¿una realidad ignorada por el Derecho? El Islam inmigrante en España. 3.3. La diferencia, religiosa, entre el menosprecio y el reconocimiento. Seis tesis sobre la función de la identificación religiosa en las políticas de inmigración. 3.4. Los principios de una «política de laicidad» como clave de la superación de la sociedad del menosprecio a través de la gestión democrática de la diversidad religiosa. El caso español. 3.5. La laicidad en retroceso y el avance de la estrategia del menosprecio. 4. La estrategia del menosprecio. Una categoría imprescindible para entender los procesos sociales de integración. 4.1. De la indiferencia al menosprecio (y el odio). 4.2. Menosprecio, Indignación, fractura política. 4.3. La política del menosprecio. 4.4. La democracia de los ciudadanos. 5. Nota Bibliográfica.

1. Introducción: Sobre las bases metodológicas de la investigación. La hipótesis del trabajo

Para comenzar la presentación de los resultados finales de esta investigación, me parece oportuno recordar las bases, es decir, los presupuestos metodológicos y conceptuales del mismo. Esa es la razón del primer capítulo de este texto final, que se complementa con el segundo, en el que se encontrará un desarrollo de las categorías básicas de las políticas migratorias desarrolladas por la UE en materia de integración, así como una visión crítica del concepto y alcance de integración. Después de explicar desde dónde arranca y a qué noción de integración se orientan hoy, como objetivo prioritario las políticas de inmigración de la UE podré exponer (capítulo tercero) qué tipo de riesgos afrontamos ante el creciente proceso de “culturalización” del debate, con referencia al ejemplo que nos ofrece el tratamiento de la cuestión de la identidad religiosa –en realidad, en la UE, del Islam–. Y ello me permitirá finalmente afrontar el núcleo del proyecto, el peligro de la construcción de una *sociedad del menosprecio* y las posibles respuestas frente a esa amenaza, que, a mi juicio, deberían encaminarse al objetivo prioritario de igualdad de reconocimiento (*igualdad moral, igualdad jurídica e igualdad política*), que constituye el fundamento del cuarto y último capítulo.

Las bases metodológicas del proyecto estaban formuladas ya en la propuesta que sometí al Jurado del Premio. En efecto, en ese momento subrayé que mi propósito no era ofrecer un trabajo de investigación que pusiera el énfasis exclusivo, ni aún preferente, en la dimensión jurídico-política de las políticas de integración que forman (o debieran formar) parte de las políticas de inmigración de la Unión Europea (UE). No se trataba, sin embargo, de abandonar la perspectiva de crítica jurídica, social y política que hasta ahora ha guiado mis investigaciones sobre inmigración, sino de integrarla en una reflexión más amplia, que reuniera la sociológico jurídica y la propia de la antropología filosófica. Al conjugar estas dos dimensiones en aquella, estoy convencido de que la hipótesis desarrollada en el trabajo no sólo puede iluminar algunos defectos y errores de las políticas de integración de la UE, sino también alumbrar pistas fructíferas, es decir, propuestas que permitan superar los desafíos, los riesgos que amenazan el éxito de esas políticas de integración, a cuyo análisis dedicaré la primera parte de este trabajo.

En el fondo, este ensayo intenta ofrecer una contribución a un objetivo de más largo al porque se trata de integrar la reflexión sobre los desafíos de la inmigración en un proyecto más ambicioso: poner en marcha los fundamentos de lo que Bovero ha denominado alguna vez una nueva *gramática de la democracia*, la que exige un mundo como el nuestro, que vive una profunda transformación epocal aunque aún no sepamos en qué consiste e incluso no seamos conscientes de qué es eso lo que nos está pasando, por evocar el *motto* orteguiano. Un objetivo que, como veremos, se aproxima al que en buena medida es el propio de la teoría normativa de la sociedad propuesta por Axel Honneth, según su propio testimonio. En efecto, como ha explicado él mismo en diferentes ocasiones, su proyecto no es otro que el de tratar de renovar la teoría social, o, para ser más claros, recuperar su fundamentación normativa, en cierto modo en línea con el gran Durkheim. Pero Honneth, a diferencia de quien fuera uno de los padres de la moderna sociología, privilegia la dimensión moral y jurídica, en clave de derechos humanos y, muy en particular, de los derechos civiles y sociales. Y así, el sociólogo

y filósofo alemán ha reconocido reiteradamente que el movimiento afroamericano de lucha por los derechos civiles y por la ciudadanía, en los EEUU de los 60 y 70, ha sido su referencia sobre este particular. Y lo ha sido también porque, en su opinión, ese movimiento desmiente que los procesos sociales de lucha por el reconocimiento puedan reducirse a conflictos de intereses, ya que apuntan más allá. Por eso, la fundamentación normativa de la teoría social que nos ofrece Honneth apunta¹ a ofrecer una <gramática moral de la sociedad> cuyo objeto de análisis (y en ello se diferencia de Durkheim) son los conflictos sociales, entendidos como la clave de comprensión de la dinámica social y no –como sostiene el pensamiento conservador– un elemento patológico.

Pues bien, a mi juicio, lo que necesitamos hoy es precisamente esto, una gramática social (moral, jurídica y política) a la altura de los desafíos de esta etapa de la globalización, que es también una era de profundización en la diversidad social (en todos los sentidos) y asimismo de incremento de la desigualdad, un aspecto que no se suele destacar con la misma intensidad. En efecto, aunque una seña de identidad del proyecto de Honneth es la reivindicación de la igualdad, es verdad que el mismo Honneth ha destacado reiteradamente la insuficiencia de la clave de interpretación utilitarista, pragmática, que busca el interés como razón explicativa del conflicto. Sin embargo, esa toma de posición no significa sumarse a quienes enfatizan la importancia de los conflictos *identitarios*, propios de los representantes de la *politics of identity* que enfatizan la *diferencia cultural*. Lo que singulariza a Honneth respecto a Taylor y Fraser, como veremos en el capítulo cuarto, es que Honneth insiste expresamente en mantener como clave la igualdad, no la diferencia, ni la identidad. Y lo hace, en primer lugar, por razones históricas (la misma experiencia de los movimientos sociales, desde el XIX), pero también por razones conceptuales: el reconocimiento, según Honneth, es una cuestión de igualdad, de derechos y no de diferencia, tesis que considera un “error categorial”, sobre todo por lo que se refiere a las fuentes hegelianas de esa teoría del reconocimiento². Lo único que el reconocimiento añade, respecto a la teoría de la redistribución, es la noción de dignidad, que no está asegurada simplemente con la igualdad de derechos, aunque sin ella no puede existir.

Bien pensado, no se trata de una novedad. Precisamente en lo que podríamos considerar la época del despegue del proceso de globalización, el siglo XVI, ya lo entrevieron los teólogos juristas de la “Escuela española”, que sembraron las bases del Derecho de gentes, pero no como Derecho interestatal, y desde luego no como el sistema jurídico que nace del principio de libre circulación y comercio exclusivamente (cuya protección da lugar al *ius ad bellum* y, después, al *ius in bello*), sino como Derecho Público tendencialmente universal, como un *ius Gentium* entendido como *ius humani generis*, Derecho de la Humanidad, de la comunidad universal del género humano. Es lo que un poco más tarde apunta Kant con su idea del Derecho y la justicia cosmopolita. Lo mismo que hoy tratan de ofrecer quienes proponen superar la concepción “westfaliana” del Derecho y de la justicia, desde muy dife-

¹ Cfr. El penúltimo testimonio que ofrece Honneth en respuesta a una pregunta de D Gamper en Honneth, A., (2010), *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista a A Honneth por D Gamper), B Aires, Katz/CCCB, pp.48-49. También en la entrevista en el nº 78 de la revista *Metrópolis*, 2010. Es obligado reconocer que la obra de Honneth es la fuente principal de este proyecto de investigación.

² Ibid., 52-55.

rentes perspectivas: desde Ferrajoli o Zolo a Santos, sin olvidar a Fraser, Soysal, Benhabib, Cahrens y tantos otros.

En atención a esas consideraciones, o, por ser más justo, debido a esa *Vorverständnis*, es por lo que he priorizado en este trabajo una opción metodológica que, siguiendo a Spinoza y Hegel, podría calificarse de <estrategia de la negatividad>. Y así lo propongo porque creo que, a la hora de establecer modelos de políticas de integración, hay que prestar especial atención a lo que, con Spinoza, podríamos denominar la vía negativa, en el marco de la tensión dialéctica que es constitutiva de estos procesos sociales de integración o desintegración, esto es, las causas y manifestaciones no del éxito, sino del rechazo del modelo mismo de integración (o acomodación). Ahí es cuando aparece una hipótesis sencilla de formular aunque no tanto de argumentar, la hipótesis que se formula en este trabajo: metodológicamente hablando, podemos aprender mucho sobre qué es lo que hay que evitar a la hora de garantizar el éxito del proceso social de integración, si analizamos esas patologías sociales.

Se trata de una perspectiva metodológica que, en el ámbito de la filosofía social y política, encuentra su punto de partida en J S Mill y que ha sido desarrollada a partir de las aproximaciones de Agnes Heller sobre la teoría de las necesidades en relación con la fundamentación de los derechos, precisamente el punto de partida metodológico de la propuesta de Honneth. Esa opción consiste en comenzar por la raíz del <daño>, del <mal> que arraiga en la condición misma de esa ambivalente condición humana de **alteridad**. Una condición dual, paradójica e incluso, más aún, antitética, como supieran advertir Agustín de Hipona y con mucha precisión, Kant, tal y como lo muestra su noción de *ungesellige Geselligkeit* o, más tarde, Freud que nos sitúa ante la antitética complementariedad de *eros* y *thanatos*. Una condición que han sabido explicar con enorme profundidad filósofos como H. Arendt, S. Weil o E. Levinas. Una ambivalencia que está presente como condición constitutiva en la construcción de la teoría del reconocimiento, de raíces aristotélicas y hegelianas, desarrollada contemporáneamente por Ch. Taylor y A. Honneth y, en cierto sentido, como veremos en el último capítulo, completada por este último en términos de sus consecuencias en una teoría de la justicia, en debate con el filósofo canadiense y también con N. Fraser. Así lo ha explicado Honneth: “Cuando nos remitimos hoy al concepto de reconocimiento para presentar una concepción de la moral social, el punto de partida consiste, en la mayoría de los casos, en un análisis fenomenológico de daños morales” y añade: “En este enfoque negativista tiene un papel central la idea de que las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para explicar al menos la conexión interna entre moral y reconocimiento”³.

De eso se trata: en buena medida, la clave de comprensión de ese <mal>, ese <daño> presente en la ambivalente alteridad, reside en la voluntad, o incluso, podría decirse quizá con mayor propiedad, en el instinto de <no reconocimiento>, que se manifiesta en la indiferencia, el *menosprecio*, el desprecio. Tres manifestaciones sucesivas de la falta de reconocimiento del “otro” inmigrante, pero que pueden coexistir al mismo tiempo, y así, pueden ser la

³ Cfr. Honeth 2010, p.23.

antesala que conduce casi inevitablemente a una cuarta, la del odio⁴, la del enfrentamiento en términos de eliminación del otro, un proceso que se alimenta recíprocamente entre las dos comunidades o grupos sociales concernidos (autóctonos e inmigrantes, o, mejor, cierto tipo de inmigrantes) y que podría ser entendido también, como premonitoriamente lo hacía Enzersberger, en términos de *perspectivas de guerra civil*. Esa hipótesis nos permitirá, a mi juicio, conseguir entender las razones de un fracaso por el que nos preguntamos recurrentemente, esto es, la *vexata quaestio* del déficit del objetivo de integración entendido como elemento definitorio de las políticas de inmigración de la UE. Y también hará posible que apuntemos algunos antídotos morales, jurídicos y políticos, de esas manifestaciones de la sociedad del menosprecio.

Pero antes de pasar a ese punto, que abordaré en el capítulo segundo y sobre todo en el cuarto, conviene poner de relieve una segunda premisa metodológica de esta investigación. El punto de partida del que arranca la propuesta que quiero formular en ese proyecto es el de considerar a la UE y a buena parte de sus países miembros como sociedades caracterizadas por lo que se ha convenido en denominar la *diversidad profunda*. Los lectores de Charles Taylor saben que con la expresión *diversidad profunda* nos referimos a sociedades en las que la presencia de la multiculturalidad es un rasgo estructural significativo, no sólo desde el punto de vista cuantitativo, sino también cualitativamente. Y saben también que los factores constitutivos de la *diversidad profunda* son a su vez muy diferentes y no tienen por qué darse todos al mismo tiempo ni con la misma intensidad. De ahí que no exista un único modelo, ni en el sentido ontológico ni en el deontológico, de <sociedad multicultural>, sino muy diversas manifestaciones sociales históricas de la multiculturalidad. A fortiori, resulta aún más difícil proponer un modelo único de gestión democrática de la multiculturalidad, de <democracia multicultural>, como el que pretenden los partidarios de trasplantar la solución del *melting pot* de los USA o del “mosaico cultural” canadiense, la bien conocida <política de acomodación>.

Por mi parte, suscribo las tesis de quienes entienden que esa diversidad es el resultado sobre todo de la presencia de individuos y grupos que reclaman el reconocimiento institucional de las consecuencias normativas que derivan de los marcadores primarios de identidad con los que se encuentran vinculados: la religión, la lengua, la nación, las tradiciones, valores, prácticas e instituciones etnoculturales. Es decir, los factores de lo que denominamos multiculturalidad, que es una situación fáctica, a no confundir con el multiculturalismo, que es una de las ideologías (con el asimilacionismo, el segregacionismo, el integracionismo, el acomodacionismo) que pretender dar respuesta a la pregunta de cómo gestionar legítima y eficazmente la diversidad cultural.

Una manifestación particular de esas sociedades de *diversidad profunda* se produce, en efecto, en los casos vinculados a una fuerte o, al menos, significativa presencia de inmigración diferenciada, es decir, casos en los que en una sociedad determinada se ha producido la llegada masiva y el establecimiento estable de individuos y/o de grupos alógenos que, en muchas

⁴ Aun con todos los matices posibles, creo que los factores que conducen hoy a ese proceso están acertadamente descritos en el casi premonitorio film de Matthieu Kassovitz *La haine* (1995) que narra la vida de tres jóvenes desheredados de la sociedad (un judío, un árabe y un negro) en un suburbio de París, a mediados de la década de los noventa.

ocasiones, reclaman un reconocimiento de su especificidad o particularidad, de su *diferencia*.

Nadie negará que hoy, en nuestro contexto, tanto en España como en Europa, crece la preocupación ante la extensión de un mensaje xenófobo e incluso racista que vuelve a tomar fuerza ante la inminencia de citas electorales, es decir, una vez más, ante la tentación de utilizar las políticas de inmigración (y, obviamente, los modelos de integración) como herramienta electoral. Y es que, pese a que ya sabemos muy bien que se trata de un grueso error, su rentabilidad a la hora de la captación del voto parece difícil de rechazar. El adelanto de las elecciones generales en España en noviembre de 2011, junto a la experiencia de los últimos procesos electorales vividos en la escala municipal y autonómica, nos ofrece evidentes ejemplos y no sólo desde formaciones de extrema derecha (como Plataforma por Catalunya, PxC), sino de la derecha (Partido Popular, PP) e incluso en el centro derecha (Convergència i Unió, CiU; pero también el Partit dels Socialistes de Catalunya, PSC, en municipios gobernados por él). De acuerdo con esos mensajes, habríamos alcanzado el límite de la pluralidad que se puede gestionar sin poner en peligro la cohesión e incluso la propia supervivencia. Y como muestra de esa pluralidad incompatible, ese tipo de discurso elige como objetivo negativo, como verdadero *fobotipo*, la diferencia que derivaría de la presencia importante de inmigrantes que se identifican por su pertenencia a una religión diferente del cristianismo, es decir, la presencia de inmigrantes vinculados al Islam. Ese es un aspecto que trataré de modo específico en el capítulo tres, y que, a mi juicio, permitirá sustentar con mayor solidez la hipótesis de este trabajo.

Finalmente, en la cuarta parte del mismo (capítulo cuatro) intentaré ofrecer las precisiones que nos permitan argumentar con coherencia la importancia del sentimiento de menosprecio como obstáculo mayor para los procesos de integración que debieran constituir el objetivo de toda política de inmigración que se pretenda legítima y eficaz, lo que significa también global e integral. Es en ese cuarto apartado donde trataré de concretar las bases de esa vía negativa que va desde el rechazo del reconocimiento hasta el menosprecio. Veremos cómo esa primera etapa suele caracterizarse por la indiferencia derivada de la ignorancia y de la construcción de la invisibilidad social del otro, que posibilita la ficción de que su presencia carece de relevancia pública, social, porque es meramente coyuntural, funcional o instrumental. Al mismo tiempo, en esa primera etapa ya se impone la evidencia de que el asentamiento de los inmigrantes es una realidad y que no se puede mantener sin conflicto su invisibilidad. A partir de ahí, se pasa a la fase siguiente, la etapa, de menosprecio, en la que se le retiran los atributos propios de aquel a quien se considera como igual (atributos que, desgraciadamente son sólo los del ciudadano, no los del ser humano desnudo *tout court*), para poder justificar un trato discriminatorio y de dominación. De ahí el desprecio, que es sólo un escalón antes del odio. En la medida en que esa ausencia de reconocimiento genera frustración e indignación se ensancha el conflicto social y se hace político, siendo entonces cuando aparece la respuesta del odio que anuncia el recurso a la violencia y dificulta hasta el extremo la negociación.

Pero existen también algunas pistas que nos permiten intentar superar esos riesgos. Concluiré este trabajo con algunas consideraciones al respecto, basándome de nuevo en la tipología de manifestaciones de reconocimiento y menosprecio que nos ofrece Honneth y que hacen posible distinguir tres tipos de menosprecio frente a los que podemos responder

gracias a tres tipos de acción de reconocimiento. Así, frente al maltrato físico surge esa manifestación del reconocimiento que es el amor. Frente a la privación de derechos y la exclusión social, esa forma de garantía del reconocimiento que es el Derecho. Y, en tercer lugar, cuando sufrimos la degradación del valor social de las formas de autorrealización, la manifestación social básica de reconocimiento que es la solidaridad.

2. Bases conceptuales y crítico normativas: Sobre el vínculo entre políticas de inmigración e integración. Atención especial a la Unión Europea

Es obvio que la primera de las categorías básicas en esta investigación es la integración social y por eso también puede entenderse fácilmente que uno de sus principales objetivos sea su aplicación a los modelos de gestión de la inmigración estable, asentada, en los Estados miembros de la UE.

A esos efectos, he articulado este capítulo en torno a tres consideraciones que intentaré formular sintéticamente. La primera, sobre la historia y evolución de la noción de integración como un objetivo importante de las políticas de inmigración de la UE. La segunda, sobre el modelo conceptual de integración que debiera constituir el punto de partida para otra política de inmigración. Y como consecuencia de ese modelo, propondré una tercera consideración, relativa a la concreción de la integración política como clave en el proceso dialógico de integración ante la presencia estable de inmigrantes.

2.1. La integración como objetivo de la política de inmigración de la Unión Europea

Como advertí en su momento, la tesis que sostengo se asienta, en gran medida, sobre los resultados del trabajo de investigación desarrollado hasta ahora (es decir, entre 1992 y 2010), individualmente y con el grupo de investigación que dirijo. Esas investigaciones obligan –a mi entender– a poner de manifiesto que una de las principales razones (si no la más importante) del fracaso (al menos relativo) de las políticas de integración de la UE es el predominio de cierta concepción instrumental de las migraciones (algunos la consideran más rigurosamente como un prejuicio) que se refleja a su vez en la ausencia de una visión radicalmente política del fenómeno de la inmigración y de sus desafíos.

El carácter radicalmente político de los fenómenos migratorios. He ahí la clave de comprensión que nos falta. Sus retos son de carácter radicalmente político porque –insistiré una vez más– afectan al corazón mismo del vínculo social y político, lo que nos debería obligar a reformular nociones centrales de la política como las de ciudadanía y soberanía. Por eso, no podemos desvincular la pregunta acerca del proceso de integración de sus dimensiones políticas y jurídicas. Y ese convencimiento nos obliga a entender las claves de la integración política: integración no es sobre todo ni prioritariamente una cuestión cultural, sino un asunto de estatus jurídico político, razón por la cual resulta muy sencillo definirla: integración significa sobre todo igualdad y no discriminación en el reconocimiento y garantía de los derechos. Y eso nos debería llevar también al reconocimiento de la igualdad en los derechos políticos,

sujeto a matizaciones en cuanto a sus condiciones y gradualidad. Porque, con Sayad, con Arendt⁵, hay que reconocer que <existir, es existir políticamente>.

Pero, en resumidas cuentas, ¿qué se entiende por integración en el marco de las políticas de inmigración de la UE? ¿Cómo y por qué se han definido indicadores, estrategias y objetivos para asegurar la integración?

La relación entre políticas de inmigración e integración en el ámbito de la Unión Europea no es una constante pacíficamente presente, ni en la Unión Europea ni en la mayoría de sus Estados miembros, hasta muy recientemente, es decir, hasta las Recomendaciones del Consejo Europeo de Tampere, celebrado bajo presidencia finlandesa los días 15 y 16 de octubre de 1999. Es a partir de esa fecha cuando se ha tratado de desarrollar en las políticas migratorias el eje de la <integración>, bien definida en ese texto programático como un proceso bilateral⁶ que comporta el reconocimiento de condiciones de igualdad y por tanto de la capacidad como agentes de los propios inmigrantes, que no son –no deben ser– meros sujetos pasivos de esas políticas.

Este criterio general parece inspirar instrumentos más concretos que se despliegan tanto en el ámbito comunitario, como en el estatal y en el regional/autonómico. Y ello pese a la inflexión hacia la prioridad de la dimensión securitaria y de orden público que se experimenta, como retroceso, a raíz de la estrategia adoptada frente a los ataques terroristas de 2001 y 2004.

Es importante, a mi juicio, tener en cuenta la Comunicación de la Comisión Europea sobre “inmigración, integración y empleo”, de 3 de junio de 2003, que pretende profundizar en la configuración de un enfoque global sobre la integración de los inmigrantes en Europa a partir de tres objetivos:

1. atender a las conclusiones de Tempere, revisando las prácticas y experiencias sobre políticas de integración;
2. examinar el papel de la inmigración en un contexto de envejecimiento de la población europea para lograr combinar crecimiento económico con la creación de empleo y la cohesión social y
3. delimitar sobre estas bases las prioridades y orientaciones políticas para promover la integración de los inmigrantes.

La Comisión identificó a su vez seis claves para conformar un enfoque integral y multidisciplinar de la integración:

- integración en el mercado de trabajo (prevenir la concentración de mano de obra inmigrante en empleos sumergidos y de baja calidad),

⁵ Por lo que se refiere a A. Sayad, sigue siendo obligado remitir a su *L’immigration, ou les paradoxes de l’altérité* De Boeck Université, 1992. Posteriormente la revisó y volvió a publicar en dos volúmenes: *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*. 1. *L’illusion du provisoire*, Paris, Éditions Raisons d’agir, 2006. *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*. 2. *Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d’agir, 2006. Cfr asimismo, Sayad, A., (1999) *La double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris, Seuil, 1999 (hay trad castellana, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, Madrid, Anthropos, 2011).

⁶ Hablamos de un proceso bilateral, en primer lugar, porque implica a los dos grupos sociales implicados, los inmigrantes y los nacionales del Estado al que llegan; pero también bilateral porque no debe construirse como imposición unilateral de la sociedad de acogida.

- educación y habilidades lingüísticas (aprender la lengua del país de acogida, educación infantil y transmisión de valores),
- vivienda (acceso a vivienda digna y evitar la concentración en zonas urbanas deprimidas),
- sanidad y servicios sociales (acceso a la atención sanitaria y social, formación del personal que trabaja en dichos servicios),
- entorno social y cultural (implicación de los inmigrantes en la vida social),
- nacionalidad, ciudadanía y respeto por la diversidad (acceso a nacionalidad, potenciar su participación política).

Pero hay que esperar hasta 2004 para contar con un verdadero punto de partida en sentido normativo estricto. Se trata, en efecto, de *Los Principios básicos Comunes para una política de integración de la inmigración*, que insisten en la dimensión global del proyecto de integración (lo que algunos prefieren denominar <dimensión holista>) y en la necesidad de la acción coordinada e interactiva de los actores sociales con las diferentes administraciones públicas implicadas, pues si bien el nivel local es el decisivo, no es posible dejar de tener en cuenta a las administraciones regionales, estatales y comunitarias. La concreción de esos principios comunes se lleva a cabo en la primera *Agenda común para la integración*, aprobada por la Comisión Europea en 2005. Un paso importante en la comprensión de la integración como proceso de adaptación social recíproca de inmigrantes y ciudadanos nacionales, un proceso que redundará en beneficio mutuo, fue el que ofreció la Comunicación de la Comisión Europea “El planteamiento global sobre la migración un año después: Hacia una política global europea en materia de migración”⁷, que insistía asimismo sobre el **nexo entre políticas de inmigración legal y estrategias de integración**. En esa Comunicación se preveía la creación dentro del marco del programa Solidaridad y Gestión de los Flujos de Inmigración 2007-2013, del **Fondo Europeo de Integración de Nacionales de Terceros Países, destinado a** tratar de apoyar respuestas a los retos de integración a los que se enfrenta Europa. Con posterioridad, en el marco de la *Estrategia Europa 2020* debe destacarse su desarrollo en el *Programa de Estocolmo*, aprobado en 2009. El penúltimo desarrollo que quisiera destacar en esta presentación sumaria es la adopción por la Comisión Europea el pasado 20 de julio de 2011 de una *Agenda Europea para la Integración de los Nacionales de Terceros Países*⁸.

Por otra parte, es necesario reconocer que tanto los responsables de políticas de inmigración de los Estados miembros, como la propia sociedad civil, han avanzado considerablemente en la definición del objetivo de integración y en los indicadores que permiten evaluar las políticas adoptadas para garantizar procesos eficaces, legítimos y exitosos de integración. Para poner sólo un ejemplo, en España cabe hablar a nivel estatal de los dos Planes estatales de ciudadanía e integración de los inmigrantes (PECI), planes que han sido también abordados de forma particular por algunas Comunidades Autónomas, entre las que

⁷ COM(2007) 512 final. Tercer Informe anual sobre inmigración e integración, de 11 de septiembre de 2007.

⁸ Para lo que se refiere a la política europea de inmigración es útil conocer la “versión oficial” sobre el proceso desarrollado por la Unión Europea: todos los documentos pueden encontrarse en la website <http://ec.europa.eu/ewsi/>

cabe destacar Cataluña, Andalucía, el País Vasco y, en otra medida, Madrid. Las administraciones locales (Ayuntamientos, Diputaciones), también ofrecen numerosos ejemplos de planes de integración. Y por lo que se refiere a iniciativas que proceden de los agentes de la sociedad civil, bastaría referirse en el ámbito europeo al MIPEX: desde 2004, el Índice sobre Integración *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX)⁹ evalúa las políticas dirigidas a la integración de los inmigrantes en 25 Estados de la Unión Europea y en tres países extra-comunitarios. Mediante el uso de más de 100 indicadores, el Índice ofrece una panorámica diversa y multi-dimensional sobre las oportunidades de los inmigrantes de participar en las sociedades europeas. El Índice cubre seis áreas principales: el acceso al mercado de trabajo; la reagrupación familiar; la residencia de larga duración; el acceso a la nacionalidad; las políticas anti-discriminación y la participación política.

Sin embargo, no hace falta conocer en profundidad la ya muy importante literatura científica y técnica sobre la cuestión para advertir que incluso desde la perspectiva del cumplimiento de esos *Principios Básicos Comunes* de integración adoptados por la UE –por otra parte, sin duda, cuestionables– y desarrollados a través de los instrumentos que acabamos de citar, la realidad dista mucho de ofrecer resultados aceptables si se es mínimamente exigente. En mi opinión, ello se debe no sólo a las habituales imprecisiones o disfunciones y a la asimetría entre fines propuestos y medios adoptados, sino, más radicalmente, a algunos errores de perspectiva sobre la noción misma de políticas de integración ante el fenómeno migratorio que vivimos en la UE, en particular desde comienzos del siglo XXI, aunque sus raíces se remontan mucho más allá de la mitad del XX. En mi opinión, así lo muestran trabajos tan imprescindibles como los de Castel y Mauger, inspirados por la crisis de otoño de 2005 (la crisis de la *banlieue* parisina) y la revisión que ha llevado a cabo recientemente el grupo de trabajo dirigido por Gilles Kepel¹⁰, o, en España, por poner un ejemplo, el de Sandra Gil Araujo¹¹.

2.2. Hacia un nuevo modelo de integración como base para otras políticas de inmigración

Es obvio que, si queremos encontrar una alternativa a las políticas de integración de la UE hasta ahora desplegadas, resulta necesario ante todo intentar *otra* comprensión de los procesos de integración. A mi juicio, hay que comenzar por reconocer que el proceso de integración que, de suyo, es un proceso social complejo, alcanza un grado mayor de dificultad y complejidad en el contexto de sociedades globalizadas y fuerte dimensión multicultural como el que vivimos actualmente en la UE.

⁹ El MIPEX es un proyecto cofinanciado por la Unión Europea bajo el Programa INTI y liderado por el British Council y el Migration Policy Group que dirige Jan Nilesen. Integran el MIPEX más de veinte organizaciones de toda Europa, La Fundación CIDOB es la institución asociada al proyecto MIPEX en España. Cfr sus informes en el website <http://www.integrationindex.eu>

¹⁰ Puede consultarse el rapport *La banlieue de la République*, Institut Montaigne 2011. Un adelanto en *Le Monde*, n° 20747, 5 octubre 2011, pp. 21-23.

¹¹ Me refiero al libro de Sandra Gil Araujo, *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*, Madrid, 2010, IEPALA, en particular pp.220 y ss.

Por eso, y aunque precisamente la lucha contra la discriminación en todos los órdenes es posiblemente la línea con los mayores éxitos en el haber de las políticas europeas, ese proceso no puede ser explicado monocausalmente por la puesta en marcha de una eficaz política de igualdad con medidas e iniciativas propias de lo que comúnmente denominamos “Derecho antidiscriminatorio”.

Sin duda, el Derecho antidiscriminatorio nos ofrece el mejor ejemplo de las estrategias, iniciativas y herramientas de garantía de la integración y la cohesión social, entendida ésta no en términos reactivos, centrípetos, de repliegue en la unidad, sino en el sentido abierto de refuerzo del vínculo social, precisamente ahí donde la presencia de la diversidad cultural parece conducirnos a un oxímoron o, si se prefiere decirlo en otros términos, al *dilema cornudo* de optar por la uniformidad o por la fragmentación, según decidamos que lo importante es la igualdad entendida en términos puramente sinalagmáticos (o, peor, de uniformidad), o que prioricemos el respeto por la individualidad y especificidad. Sí: el Derecho antidiscriminatorio es el núcleo fundamental de las políticas de igualdad, un ámbito en el que contamos con amplia experiencia en Derecho comparado y en el propio ordenamiento jurídico español, por ejemplo en materia de igualdad entre hombre y mujer, en la construcción de la igualdad compleja ante situaciones heredadas de discriminación por características etnoculturales, por discapacidades, etc. Junto a ello hay otra importante dimensión del derecho antidiscriminatorio que se refiere a la equiparación en términos de *empowerment* en el espacio público, esto es, la igualdad en términos de superación de toda forma de dominación. Pero aún así, las políticas de igualdad no son suficientes de suyo para garantizar el proceso de integración. Son políticas necesarias pero no suficientes *per se*: son *conditio sine qua non*, sí, pero hay otros factores relevantes. Quiero decir con ello que los instrumentos jurídicos (y las políticas en el ámbito de los indicadores de igualdad, como el acceso al trabajo, a la educación, a la salud, a los servicios sociales, etc) que permitirían obtener ese resultado, no bastan para asegurar establemente la integración.

Y es que, como nos enseñan Castel¹² o Naïr¹³, la integración no es tanto el resultado de una norma jurídica, cuanto un proceso en el que la dimensión simbólico cultural juega también un papel importante, de ahí que debamos atender a los procesos de identificación, al papel de los marcadores culturales de la identidad, a los conflictos que de ellos resultan. Pero eso no significa que debamos reconducir la discusión de los procesos de integración de modo exclusivo a la dimensión cultural. Se trataría a mi juicio de un error. Un error por otra parte frecuente entre quienes subrayan que lo importante en procesos sociales como éste son las experiencias, las prácticas sociales. Por ejemplo, se incurre muy a menudo en ese error cuando se postula

¹² El conjunto de la obra de Castel es referencia obligada para los estudios sobre los procesos de integración social, pero también de exclusión y de marginación. Castel, R., (2000), *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995, réédition Folio-Gallimard, Paris.; Castel, R., (2003), *L'Insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?*, Éd. du Seuil, 2003. Castel, R., (2007), *La discrimination négative*, Paris, La République des idées/Seuil; Castel (2009), *La montée des incertitudes: Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Ed. du Seuil; Castel (2010), *Nous avons quelque chose à vous dire... Paroles des jeunes des quartiers*, Paris, L'Harmattan, (avec J.-L. Reiffers, et avec la participation de S. Menu).

¹³ De Sami Naïr se puede consultar su reciente Naïr, S., (2010), *La Europa mestiza*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, que reúne sus principales trabajos sobre inmigración y donde se pueden encontrar sus aportaciones sobre la noción del proceso de integración.

la denominada política de interculturalidad como una especie de grail para la integración, reduciendo el papel de las políticas de **igualdad en derechos** a medidas de acompañamiento, bajo el lema “no se cambia la sociedad por decreto”. Como he tratado de analizar en otros trabajos¹⁴, parece importante advertir sobre ese riesgo de culturizar el debate sobre la integración, de reducirlo a una polémica sobre la compatibilidad de los correspondientes marcadores culturales (por ejemplo, de la religión) con exigencias de principio como los derechos humanos o los principios reglas e instituciones del Estado de Derecho y de la democracia.

Las insuficiencias de la perspectiva normativa, psicosocial, antropológica o sociológica exigen ir más allá. Y este es el sentido del presente trabajo. Hay que comenzar a preguntarse por los presupuestos, por los fundamentos que hacen posible el proceso de integración que consiste en conjugar de forma estable la pluralidad de acciones de reconocimiento, por utilizar una terminología propia de la teoría social del reconocimiento desarrollada de modo expreso por Taylor y Honneth, pero también, como acabo de recordar, por Castel o Naïr. Se trata de examinar cómo construir esas acciones de reconocimiento que, para ser duraderas, deben contar con el apoyo del Derecho, aunque no es en el ámbito jurídico donde podemos encontrar la razón de ser de la acción de reconocimiento o de su contraria, de su negación, en forma de menosprecio. Y con ello quiero decir que los instrumentos jurídicos y políticos de la acción de reconocimiento tienen unos presupuestos, una concepción o visión del mundo que es más profunda y sin la cual están destinados a logros superficiales. Y también que esos presupuestos subyacen a los marcadores de identidad, a los procesos de identificación. En suma, que el recurso a estos (por ejemplo, al proceso de construcción de identidad desde una fe y una práctica religiosa, vinculada las más de las veces a una iglesia o al menos a una dimensión institucional y jerarquizada, como trataré de explicar en el segundo apartado) es un síntoma y no la causa del fracaso de las políticas de integración de la inmigración.

Comúnmente se admiten tres dimensiones básicas en los procesos de integración: la económica, la social y la participativa (política en el sentido amplio de participación en la vida pública, en el espacio público). Respecto a la económica su clave es laboral: el empleo, el nivel y condiciones salariales y laborales en sentido amplio. La social suele remitir a indicadores de competencia lingüística, al acceso a la vivienda, la escuela y la salud y servicios públicos. Por lo que se refiere a la participativa, los indicadores son relativos a las condiciones de acceso a la ciudadanía, a la participación en la vida local, en movimientos asociativos de barrio, de escuela, al derecho a voto en elecciones locales, regionales, estatales.

Habitualmente se considera que la clave en el proceso de integración comienza con la mal denominada <segunda generación>, esto es, con los hijos de inmigrantes que nacen ya en el país de acogida y por eso en la mayoría de los Estados de la UE son en realidad ciudadanos del país de acogida (al menos al alcanzar la mayoría de edad tienen esa opción)

¹⁴ Cfr. por ejemplo, De Lucas, J., 2001, “Las sociedades multiculturales y los conflictos políticos y jurídicos”, pp. 61-102, en *La multiculturalidad. Cuadernos de Derecho Judicial* VI, Madrid, Consejo General del Poder Judicial; De Lucas, J., (2003), *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria; De Lucas, J., (2005), “Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo”, en el monográfico dedicado al Tratado Constitucional por la edición española de Le Monde Diplomatique, *Europa: momentos decisivos*, 2005; De Lucas, J., Bueso, L., (2006), *La integración de los inmigrantes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 2006.

y por tanto es impropio mantener respecto a ellos la noción de inmigrante, aunque sea con el matiz generacional. Pero sí es cierto que esta <generación> es clave en la relación entre las sociedades de los dos países implicados en un proceso que deviene con frecuencia en un estatus de facto de transnacionalidad. Al calificar como empírico ese estatus, quiero poner de relieve que el problema que acaba truncando el éxito de los procesos de integración, como luego subrayaré, suele residir en lo que Sayad¹⁵ denominaba la <presencia ausente> de los inmigrantes, su invisibilidad pública, su inexistencia como sujetos del espacio público.

Dicho esto y aunque la diversidad de proyectos migratorios hace difícil trazar un plan de integración completo y común y aún más si se trata de un espacio público tan diferenciado como el europeo, estoy de acuerdo en sostener que es posible formular una estrategia de principios básicos comunes para la integración, ahí donde se da la presencia asentada (estable) de inmigrantes, incluso de los que reivindican un reconocimiento diferenciado, algo que la UE en principio parecía ignorar, empeñada como se encontraba en el modelo alemán del *Gastarbeiter*, que niega el hecho mismo de la inmigración. Pero como ya he señalado, es preciso reconocer que la UE ha dado pasos significativos en lo que podríamos denominar la dirección correcta de políticas de integración, al menos desde 2004, aunque nunca se ha enfrentado en serio con los dos déficits a mi juicio más importantes: su negativa a reconocer el reagrupamiento familiar como derecho y como condición de cualquier política exitosa de integración y, en segundo lugar, idéntica negativa en cuanto al reconocimiento de la igualdad en el acceso a los derechos políticos plenos, a la ciudadanía, para los inmigrantes residentes estables (también denominados residentes permanentes o de larga duración). Las dos directivas europeas respecto a esos dos temas capitales son muy expresivas respecto a estas limitaciones¹⁶.

Que los procesos de integración no pueden darse por concluidos, aunque los indicadores establezcan anualmente e incluso de modo constante resultados positivos, es una lección elemental que no cabe olvidar. Máxime cuando el marco normativo de esos procesos puede conocer involuciones. A ese respecto, considero imposible ignorar que, tanto a escala comunitaria como estatal, asistimos a un fenómeno de involución. En el caso español, son muy expresivos los intentos de institucionalizar un determinado modelo de contrato de integración y los proyectos de establecimiento de test de civismo, llevados a la práctica a escala municipal en algunos Ayuntamientos de diferente signo político.

Ahora bien, para formular alternativas ante esas insuficiencias es preciso, a mi juicio, revisar la noción misma de integración, distinguir los modelos alternativos posibles y sobre todo insistir en la importancia de la dimensión “cívica” o política del proceso de integración. Es precisamente lo que intentaré exponer de forma resumida a continuación.

¹⁵ Cfr. A. Sayad, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité* De Boeck Université, 1992. Asimismo, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Seuil, 1999 (hay trad. castellana, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, Madrid, Anthropos, 2011). Posteriormente revisó y volvió a publicar en dos volúmenes: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. 1. *L'illusion du provisoire*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. 2. *Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006.

¹⁶ Cfr. La Directiva sobre reagrupamiento (2003/86/CE de septiembre de 2003) y la Directiva sobre el estatuto de los ciudadanos de terceros países residentes de larga duración (2003/109/CE), de noviembre del mismo año.

2.2.1. La integración como categoría problemática y como proceso complejo

Lo que está fuera de toda duda es que “Integración” es un término a la vez polisémico y por ello (aunque no sólo) inevitablemente polémico. Bajo esa noción, en efecto, se designan al menos tres dimensiones: primero (a) la *relación evidentemente bilateral* que se entabla entre el inmigrante y las instituciones públicas y asimismo la sociedad del país receptor; (b) en segundo lugar, lo que es muy importante, los *procesos* de inserción social de los inmigrantes y de interacción entre éstos y la sociedad de acogida; y finalmente (c) el *resultado* de estos procesos, es decir, la consolidación de determinado tipo de vínculo entre el inmigrante, las estructuras institucionales y la sociedad de establecimiento, referido sobre todo (aunque no sólo) al reconocimiento de derechos y obligaciones y a la gestión de la diferencia cultural, lo que permite realizar la evaluación de las medidas de integración.

Pero lo anterior es, en realidad, una aproximación formal que dice poco sobre el contenido de la integración como relación, como proceso y como resultado. La clave de la dificultad estriba sin duda en que la integración es un término aporético, porque su delimitación conceptual está casi inevitablemente teñida de valencias normativas en la concreción de su contenido (qué relación, qué instrumentos, qué cambios, qué derechos y deberes).

Por todo ello, lo que se presenta de forma habitual como una definición de integración –en los textos de los teóricos, en las normas jurídicas, en los planes institucionales– no es sino un *modelo normativo* de integración, o, si se quiere, una *concepción* de la integración deudora de una opción política partidaria o de una filosofía política o social determinada. Cabe entonces afirmar que resulta hasta cierto punto inútil tratar de hallar una definición avalorativa de integración, o, más bien, que cuando se traspasan los límites de una definición puramente estructural o formal con tantos conceptos de integración como modelos normativos de integración, no se nos dice qué es la integración, sino más bien, cómo *debe ser* la integración. Todo esto explica la equivocidad de una palabra capaz de designar concepciones no sólo divergentes, sino abiertamente contradictorias respecto a la relación entre los inmigrantes, la sociedad de acogida y las estructuras institucionales. Más adelante recogeré de forma resumida algunos modelos ideales que reflejan esta circularidad entre el concepto y las aproximaciones políticas y normativas de la integración.

El debate en torno a la integración de los inmigrantes no es, pues, un debate conceptual, sino normativo. Resulta sin embargo útil señalar, todavía en un nivel de discurso descriptivo, algunos extremos relativos a la integración como proceso social y a la política de integración como respuesta institucional, uno y otra frecuentemente desatendidos por una *concepción* de la integración que peca de unilateral y restrictiva, y funcionalmente asociada a la visión instrumental del fenómeno migratorio y a la acepción monista y culturalmente homogénea del Estado-nación.

Al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta la complejidad y la multiplicidad de variables y factores existentes en el proceso de incorporación de los inmigrantes a la sociedad receptora, así como la necesidad de tener presentes los presupuestos que permiten, de un lado, proponer una concepción de la integración coherente con el carácter global del fenómeno migratorio y, de otro, incorporar la participación social y política de los inmigrantes. Eso exige formular ciertas características del concepto normativo de integración: asimetría, pluralidad, bidireccionalidad, multidimensionalidad.

- **Asimetría:** si bien los “contextos de recepción” pueden ser favorables, neutrales o desfavorables para todos o para determinados colectivos de inmigrantes¹⁷, la premisa para abordar el análisis del proceso de integración es la asimetría estructural existente entre el inmigrante de un lado, y la sociedad y el marco institucional de otro. En primer término, el proceso de integración tal y como se plantea en la UE hoy, supone una relación desigual entre el inmigrante y la sociedad receptora. La posición dominante de ésta y el desequilibrio entre los dos polos de la relación están relacionados con factores como el peso demográfico, el poder socioeconómico y el imaginario de identidad que da cohesión y legitimidad a la sociedad receptora frente al “otro”¹⁸. En segundo lugar, el marco regulador del acceso del inmigrante al país de acogida es una competencia estatal. Por tanto, la determinación del estatus legal y del sistema de derechos de los no ciudadanos (y, a su vez, de los no ciudadanos regulares e irregulares) se establece de modo unilateral, condicionando a priori el universo de expectativas de integración en la sociedad de acogida del inmigrante. Esta asimetría impuesta institucionalmente tiene una relación directa con el hecho de que los mayores déficits de integración se presenten en aquellas esferas (tal es el caso de la política) en las que el acceso de los inmigrantes está vetado o fuertemente restringido. En este sentido, la ausencia de reconocimiento o la limitación de determinados derechos de naturaleza participativa (que es una de las principales causas de las situaciones de indefensión social y laboral de los inmigrantes)¹⁹ es una cuestión previa a la discusión en torno al modo en que los inmigrantes están o no dispuestos a integrarse en la cultura política de la sociedad receptora.
- **Pluralidad:** la integración de los inmigrantes no puede ser concebida como el resultado de la relación entre dos bloques homogéneos. La heterogeneidad interna tanto de la sociedad de acogida como de los colectivos de inmigrantes es un factor esencial para comprender la complejidad del proceso de integración. Por una parte, la diversidad ideológica y de formas de vida, las diferencias culturales *internas* y las desigualdades de poder y recursos existentes en las sociedades receptoras determinan la existencia de percepciones muy diversas del fenómeno migratorio y del proceso de integración. Por otra, los inmigrantes no son sólo diferentes en función de la nacionalidad y la cultura de origen (variables que pueden incidir en los “costes de la integración”, es decir, en las dificultades que pueda encontrar en el proceso de integración derivadas de la mayor o menor distancia entre su cultura y la cultura de recepción). La heterogeneidad interna entre los colectivos de inmigrantes (y en un mismo colectivo de inmigrantes)

¹⁷ A. Portes y J. Böröcz, “Migración contemporánea. Perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades”, en G. Malgesini (comp.), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*, Barcelona, Icaria, 1998, pp. 43 ss.

¹⁸ F. Torres, “La integración de los inmigrantes y algunos de los desafíos que nos plantea”, en J. De Lucas y F. Torres, *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa, 2002, p. 53.

¹⁹ V. Stolcke, “¿Qué entendemos por integración social de los inmigrantes?”, en F. Checa, J. C. Checa y A. Arjona (eds.), *Inmigración y derechos humanos. La integración como participación social*, Barcelona, Icaria, 2004, p. 40.

viene dada también por factores como el género²⁰, el estatus legal, las características del proyecto migratorio individual y los modos de inserción en la sociedad receptora. Serán, pues, plurales las expectativas y las estrategias de integración y será también diverso el grado en que las comunidades de inmigrantes estén interesadas en conseguir voz política y emplear recursos y esfuerzos para acceder a los espacios de participación ciudadana. En los proyectos migratorios temporales a menudo no se plantea la participación política como un objetivo prioritario. Los vínculos comunitarios establecidos a través de las redes migrantes del mismo origen y el objetivo de inserción laboral en las mejores condiciones salariales agotan las perspectivas de integración. Por el contrario, la inmigración de asentamiento adopta actitudes más comprometidas con aspectos como la vivienda, la inserción urbana, la presencia en el mundo cultural, la convivencia y la participación ciudadana²¹. Puede ocurrir que la respuesta institucional no se adecúe al interés de los colectivos inmigrados por la integración política y permanezca anclada en la visión de la inmigración como un fenómeno temporal. En buena medida, los fenómenos de repliegue identitario o étnico que muchas veces incrementan la indefensión política de los colectivos inmigrados no son una característica del comportamiento político de los inmigrantes, sino una respuesta a este desajuste. En otros casos, aun asumiendo las demandas derivadas de integración en la esfera política, las instituciones pueden articular dispositivos de interlocución o participación basados en criterios de representatividad que no reflejan los intereses plurales *de* y *en* los distintos colectivos de inmigrantes, generando el desinterés o la apatía política de éstos.

- **Bidireccionalidad:** la inmigración es un factor de cambio de las sociedades receptoras que tiene un “efecto espejo”²² tanto en el plano social como político. Desde el punto de vista social, los inmigrantes son agentes de cambio no sólo porque modifican los parámetros que, de acuerdo con la aproximación funcionalista clásica, dotan de cohesión a las sociedades receptoras y regulan la interacción entre sus miembros y la integración de los conflictos. También el paisaje y la fisonomía de la sociedad de establecimiento resulta alterada por la inmigración. Desde una perspectiva política, la presencia de inmigrantes que no disponen de la capacidad de decisión política plena enfrenta a las comunidades políticas de los países de acogida con los valores y las categorías básicas de la tradición liberaldemocrática.

Que la inmigración es un factor de cambio social es una afirmación (descriptiva) independiente de la cuestión (normativa) relativa al modo en que se gestiona, administra y aborda el cambio social, es decir, de los perfiles normativos que adopte

²⁰ Para una aproximación al análisis de la migración femenina, vid. R. Mestre, “Puntos de partida para la crítica feminista del derecho de extranjería”, en *Feminismo es... y será*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2002, pp. 151 ss.

²¹ J. de Lucas, *Europa, ¿convivir con la diferencia?*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 44.

²² Vid. R. Zapata-Barrero, “La gestión política de la inmigración: indicadores y derechos”, en M. J. Añón (ed.), *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004, pp. 201-211.

la política de integración. La inmigración cambia las sociedades de acogida con independencia de la disposición que muestren los Estados para adaptar sus estructuras institucionales a las transformaciones sociales en curso. La política de integración no opera, por tanto, sobre entidades estáticas ni sobre identidades congeladas, sino sobre procesos dinámicos, contextuales, complejos y cambiantes. Considerando la asimetría de poder entre sociedad y colectivos inmigrantes, y hablando ya en términos normativos, la política de integración debería facilitar y garantizar que el ajuste entre la sociedad receptora y las comunidades de inmigrantes no sea un proceso de adaptación unilateral de los segundos a la primera²³, sino el resultado de la acomodación mutua y de la negociación constante sobre la redefinición de los criterios de pertenencia e inclusión en la sociedad de acogida. En este sentido, los destinatarios de las políticas de integración no son (o no deberían ser) sólo los inmigrantes.

- **Multidimensionalidad:** desde la óptica de la acción institucional, la integración de los inmigrantes es una cuestión política en la que entran en juego múltiples ámbitos y esferas²⁴ y que no puede decidirse por una sola instancia, sino que es el resultado de una interrelación entre actores. La política de integración es, en este sentido, un caso típico de *multi-level policy* que involucra:
 - a. relaciones intergubernamentales: el proceso de integración demanda la actuación de todos los niveles de los poderes públicos (estatal, autonómico, provincial, local);
 - b. transversalidad: en el desarrollo de su proyecto migratorio, el inmigrante se relaciona con diversas esferas (sanidad, trabajo, educación, vivienda, cultura). La integración afecta, por ello, a todos los sectores públicos;
 - c. redes de actores: el proceso de integración no concierne únicamente a las distintas administraciones públicas. Por eso, participan múltiples actores sociales: Asociaciones de inmigrantes y ONG locales que trabajan específicamente en el tema de la inmigración, organizaciones de interés y grupos de presión (sindicatos, confesiones religiosas, patronal, agencias, organismos autónomos, federaciones, fundaciones) y finalmente, claro, los partidos políticos²⁵.

²³ Vid., por todos, C. Giménez, “La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una respuesta práctica”, *Arbor*, 607, 1997, pp. 119 ss.

²⁴ A. Solanes, “Las políticas holísticas de integración de los inmigrantes: su dimensión jurídica”, *Actas del IV Congreso sobre la inmigración en España*, Girona, 11-13 noviembre 2004.

²⁵ Vid. R. Zapata-Barrero, *Inmigración, innovación política y cultura de la acomodación en España*, Barcelona, Fundación CIDOB, 2004. Cfr. Asimismo Ruiz Vieytez, E., (2010), *Derechos humanos en contextos multiculturales: ¿acomodo de derechos o derechos de acomodo?*, San Sebastián, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Alberdania.

2.2.2. *Sobre los modelos de integración de los inmigrantes. Un resumen de las opciones más significativas.*

Para acabar de presentar el cuadro de elementos definitorios de la noción de integración y de las opciones de uso de la misma, puede ser útil recordar los principales modelos en presencia. Casi huelga decir que se trata de *tipos ideales*, es decir, construcciones puras que no tienen una traducción literal en la realidad y que no pueden captar íntegramente la complejidad y diversidad de las políticas de integración, frecuentemente caracterizadas en la práctica por el solapamiento de rasgos y atributos correspondientes a dos o más modelos. Estos modelos teóricos, sin embargo, no pueden ser identificados sin más con los paradigmas de gestión de la diferencia cultural que han seguido los distintos estados occidentales (i. e., el *melting pot* norteamericano, el republicanismo homogeneizador francés, el mosaico canadiense, etc.), más allá de la consideración de que estos paradigmas nacionales o regionales puedan tener semejanzas muy relevantes con los tipos ideales. Se trata de categorías analíticas basadas en generalizaciones, que son útiles en la medida en que proporcionan un retrato tipológico de los fundamentos teóricos de las posibles respuestas al fenómeno migratorio y al pluralismo cultural en las sociedades contemporáneas.

En esta taxonomía he evitado hablar de un modelo “multicultural” o de modelo propio del “multiculturalismo”. Ya he puesto de manifiesto que su uso habitual arranca de no pocos malentendidos e imprecisiones. De un lado, el intenso debate de las últimas dos décadas en torno al pluralismo cultural ha contribuido a incrementar la confusión conceptual, las identificaciones simplistas y la ausencia de distinciones elementales alrededor del multiculturalismo, lo que desaconseja la utilización del término para definir un único modelo ideal. Por otra parte, lo que es más grave aún, no suele distinguirse el multiculturalismo en un sentido puramente fáctico (lo que de suyo es un error) del multiculturalismo en un sentido evaluativo, político o normativo. En el primer sentido, en lugar de multiculturalismo, sería preferible hablar de la multiculturalidad, esto es, la existencia de hecho de las manifestaciones de la diversidad y el pluralismo cultural, la presencia en una misma sociedad de individuos y grupos con diferentes códigos culturales conectados a diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales. En este sentido, la multiculturalidad es una realidad que difícilmente puede ser cuestionada y constituye un punto de partida inevitable en cualquier reflexión sobre estrategias de integración social. En el segundo sentido, en cambio, el multiculturalismo es un ideal político o una respuesta normativa sobre el modo en que las instituciones y las políticas públicas deberían gestionar el pluralismo social y cultural en las sociedades actuales²⁶. Por fin, y a pesar de que el multiculturalismo como doctrina normativa puede identificarse en términos muy genéricos con aquellas aproximaciones políticas favorables al respeto y la promoción de las diferencias culturales (y, en el caso de los inmigrantes, deferentes con la promoción estatal de la reproducción cultural en el país de acogida), no existe una versión única del multiculturalismo ni en el plano teórico o filosó-

²⁶ Vid. J. de Lucas, “La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos”, en J. de Lucas (ed.), *La multiculturalidad*, San Sebastián, Cendoj/ Consejo General del Poder Judicial, 2001.

fico-político ni en el institucional²⁷. De hecho, más de uno de los tipos ideales de integración que describiré a continuación puede calificarse como multicultural o multiculturalista.

Por último, a pesar de que los diversos modelos de integración no corresponden *necesariamente* a una concepción política o normativa determinada, su proyección prescriptiva es indudable. En esencia, el criterio a partir del cual pueden ser diferenciados es el que hace referencia a los cambios en las estructuras básicas de la sociedad que según cada uno de ellos *deberían* darse con el fin de acomodar a los inmigrantes en la sociedad receptora. La descripción de los modelos se centrará de manera preferente en el desigual grado de disposición que cada uno de ellos muestra para facilitar y promover la intervención del inmigrante en la toma de decisiones sobre la gestión de la diferencia cultural y el diseño de políticas de integración en la sociedad de acogida, es decir, en la participación política²⁸.

a) Asimilacionismo.

Como premisa, el modelo asimilacionista parte de que el fenómeno migratorio y el contacto entre dos o más grupos culturales (el/ los grupos inmigrados y el grupo receptor) no hace necesaria la alteración de los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. Los diferentes ámbitos públicos son eminentemente monoculturales (o, al menos, están fuertemente impregnados por la cultura autóctona dominante), y la integración se concibe como un camino de sentido único: son los inmigrantes (sujeto dinámico) los que deben incorporarse a la sociedad (objeto estático). La traducción efectiva del modelo asimilacionista se concreta en la preeminencia de políticas y programas de carácter genérico o generalista, que tratan a los inmigrantes como al resto de la población autóctona sin tomar como criterios de orientación sus rasgos distintivos. En la medida en que la coexistencia entre inmigrantes y autóctonos es percibida como una relación de competencia, el grupo que dispone de más recursos para su supervivencia, los ciudadanos, podrá exigir a los otros las condiciones de acceso a las esferas públicas controladas por ellos mismos. De este modo, el modelo asimilacionista promueve la integración social y política de los inmigrantes, pero la incorporación a la sociedad receptora está supeditada a los condicionamientos impuestos por la cultura dominante. El reconocimiento de derechos se hace depender de la mimetización con la mayoría, lo que puede conducir al sacrificio de ciertas diferencias y a la pérdida de rasgos de identidad constitutivos.

Los condicionantes que el modelo asimilacionista impone al proceso de integración tienden a limitar la participación de los inmigrantes en las decisiones públicas. Se asume

²⁷ J. Rex, "Multiculturalism and political integration in the modern nation State", *Documentos CIDOB, Serie Dinámicas Interculturales*, 1, 2004.

²⁸ La tipología de modelos de integración es un lugar común en la literatura sobre el tema. Además de las referencias habituales a los trabajos de Castel o Rex, pueden mencionarse las propuestas de R. Zapata-Barrero, "¿De qué modo las instituciones públicas deberían acomodar a los inmigrantes? Un marco analítico para el análisis", *Gestión y análisis de políticas públicas*, 20, 2001; A. Favell, *Philosophies of integration: immigration and the idea of citizenship in France and Britain*, Londres, Palgrave, 2001; y J. García Añón, "La integración social de los inmigrantes y la concreción de sus derechos en los planes autonómicos", en L. Miraut Martín (ed.), *Justicia, migración y derecho*, Madrid, Dylinson, 2004; Favell.

que la capacidad de decisión en la esfera pública debe estar en manos de los miembros del grupo dominante (los ciudadanos). En este sentido, el acceso al ámbito público de decisión (el reconocimiento de los derechos políticos) sólo se concibe como legítimo en el caso de que el inmigrante haya completado el proceso de asimilación y no suponga un factor de riesgo para la identidad cultural autóctona. Así, 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 poner en tensión los establecidos por la cultura dominante. Se considera peligroso que las concepciones del bien que están asociadas a la diferencia cultural penetren en las estructuras estatales del país receptor, asumidas como culturalmente neutrales. Todo esto implica que el inmigrante sólo podrá expresar su autonomía cómodamente en la esfera privada y que su integración social deberá realizarse al precio de <invisibilizar> su diferencia en la esfera pública.

b) Segregacionismo.

El modelo segregacionista es una variante del modelo anterior que parte de las mismas premisas que el asimilacionismo en cuanto a la no necesidad de alterar los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida, la percepción de la coexistencia entre inmigrantes y autóctonos como una relación de competencia y la defensa de la monoculturalidad de los ámbitos públicos. La principal diferencia con el modelo asimilacionista no atañe a los términos de la integración, sino a la propia necesidad de la integración. Mientras que el asimilacionismo promueve una integración del inmigrante supeditada a los condicionamientos de la sociedad receptora (el sacrificio de sus rasgos de identidad y el sometimiento a la cultura dominante), el segregacionismo asume como normativa la separación de los grupos alógenos para evitar la perturbación que su presencia puede suponer para la cultura dominante. Mientras que la integración se concibe desde el prisma asimilacionista como un camino de sentido único (son los inmigrantes, sujeto dinámico, los que deben incorporarse a la sociedad, objeto estático), en el modelo segregacionista la integración es más bien un no camino: los inmigrantes (o, al menos, algunos inmigrantes) son considerados como sujetos o colectivos de sujetos estáticos, no integrables ni siquiera a través de la asimilación. La coexistencia entre inmigrantes y autóctonos se basa, de este modo, en la segregación social, ocupacional, espacial, educativa, cultural y política de los primeros. Esta segregación se asienta sobre una total asimetría de poder y derechos entre los autóctonos y los inmigrantes, es decir, en la exclusión institucionalizada de los segundos.

Al igual que en el modelo asimilacionista, se asume que la capacidad de decisión en la esfera pública debe estar en manos de los miembros del grupo dominante (los ciudadanos). Ahora bien, la limitación de la participación de los inmigrantes en las decisiones públicas y en la gestión política de la diferencia es más severa. En el primer modelo, el acceso al ámbito público de decisión (el reconocimiento de los derechos políticos) sólo se concibe como legítimo en caso de que el inmigrante haya completado el proceso de asimilación y no suponga un factor de riesgo para la identidad cultural autóctona. El modelo segregacionista, por su parte, excluye el acceso de los inmigrantes a la esfera pública, dado que no reconoce

siquiera la posibilidad de participación pública en la toma de decisiones tras el proceso de asimilación. También en el modelo segregacionista las prácticas, códigos, patrones de comportamiento y valores propios de la cultura de los inmigrantes deben permanecer en la esfera privada, si bien el umbral de tolerancia hacia esas prácticas privadas es más estrecho que en el caso del asimilacionismo.

c) Integracionismo

Lo que distingue este tercer modelo que denomino <integracionista> respecto a los anteriores es que este sí parte de la necesidad de introducir ciertas variaciones en los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. El objetivo de estos cambios sería la reducción o minimización del conflicto potencial entre los valores e intereses de los inmigrantes y los de la población autóctona, así como el mantenimiento de la estabilidad y la cohesión social. Desde esta perspectiva, la integración no se concibe como un camino de sentido único, ya que el modelo no exige al inmigrante la asimilación plena y el sacrificio de sus rasgos de identidad, pero sí reclama de éste un esfuerzo de integración basado en una suerte de intercambio. Por una parte, se admite la necesidad de que las estructuras institucionales asuman patrones interculturales y se adapten a las necesidades específicas de los inmigrantes. Sin embargo, la participación política de los inmigrantes en la determinación y gestión de ese proceso no es plena ni directa. En términos de diseño de las políticas públicas de integración/ acomodación, el modelo integracionista alienta las políticas y programas genéricos de acción específica, que se dirigen a un grupo de población determinado (a diferencia del modelo asimilacionista) y pretenden fomentar su autonomía (a diferencia del modelo segregacionista), pero que son concebidas y gestionadas por distintos actores autóctonos sin intervención efectiva de los inmigrantes.

El modelo integracionista no parte de una percepción de competencia en la coexistencia entre inmigrantes y autóctonos. Los condicionamientos que imponen los ciudadanos y las instituciones para el acceso a las esferas públicas no son tan severos como en el modelo asimilacionista. Sin embargo, se establecen filtros (fundamentalmente, el control ciudadano) para que las demandas políticas de los inmigrantes puedan ser admitidas y reconocidas, de modo que el control del límite y del contenido de las políticas públicas está en manos de los autóctonos. La interculturalidad en las instituciones y el respeto a las diferencias postuladas por el modelo integracionista se hace, así, compatible con el hecho de que la participación política *directa* de los inmigrantes esté limitada y que la satisfacción de sus reclamos y necesidades específicas sea, en última instancia, decidida por la población de la sociedad receptora. En todo caso, el modelo integracionista asume como necesario un cambio, gradual y limitado, en las estructuras básicas de la sociedad. Desde esta perspectiva, las políticas genéricas de acción específica concretadas en la creación de mecanismos de participación mediata de los inmigrantes articulados en los distintos niveles de la administración pública, de carácter consultivo y no vinculante, facilitan la visibilidad parcial de la diferencia cultural en el espacio público. Así, los inmigrantes contribuyen a que el espacio público sea realmente más plural (y con ello más neutro) superando así el lastre histórico de la pretensión de homogeneidad que sólo puede mantenerse por imposición.

d) Pluralismo

En cambio, el cuarto modelo que denominaré “pluralista”, al igual que el anterior, parte de la necesidad de introducir variaciones en los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. Ahora bien, en contraste con el modelo anterior, sí admite y fomenta la participación de los inmigrantes en la toma de decisiones y en la gestión de los límites y el contenido de las esferas públicas en las mismas condiciones que los ciudadanos. La integración de los inmigrantes se concibe como un camino de doble dirección en el que, por una parte, ambos componentes de la relación varían algunas propiedades de su situación de partida, y, por otra, los inmigrantes participan en la adaptación de las estructuras institucionales a la realidad de la inmigración. El objetivo del modelo no es tanto la estabilidad social cuanto el mantenimiento y la promoción de la representatividad política y cultural existente en la sociedad. En términos de diseño de las políticas públicas de integración/ acomodación de los inmigrantes, el modelo integracionista fomenta las políticas y programas específicos.

El modelo pluralista es, así, un modelo políticamente inclusivo que facilita e incluso fomenta la participación política directa y plena de los inmigrantes, aunque esto no implica necesariamente la creación de una nueva síntesis cultural entre la sociedad receptora y las comunidades alógenas, sino simplemente el cese de la identificación de la comunidad política con la comunidad cultural del territorio de establecimiento. Es la ampliación de la comunidad cívica y la modificación de la estructura básica de la sociedad lo que favorece la visibilidad y la expresión autónoma de las prácticas, códigos, patrones de comportamiento y valores propios de las culturas de los inmigrantes en la esfera pública.

e) Identitarismo

El último de los modelos, el modelo identitarista, parte de la necesidad de introducir variaciones en la estructura institucional de la sociedad de acogida (aunque no en el contenido de los valores y los patrones sociales). Asimismo, admite y fomenta la participación de los inmigrantes en la toma de decisiones y en la gestión de los límites y el contenido de las esferas públicas. Por todo ello, el modelo identitarista puede ser considerado una variante del modelo pluralista. Ahora bien, a diferencia del pluralismo, el identitarismo no concibe la integración de los inmigrantes como un proceso de doble dirección en el que ambos componentes de la relación varían algunas propiedades de su situación de partida, sino más bien un itinerario de sentido único en el que sólo debe cambiar la estructura básica de la sociedad. Este cambio, no obstante, no implica la alteración de la homogeneidad de la sociedad de acogida, sino la ampliación del espacio público para dar cabida a otras tantas comunidades homogéneas. El objetivo del reconocimiento de derechos a los inmigrantes y de los cambios en la estructura social no sería sólo la promoción de la representatividad política y cultural existente en la sociedad, sino, principalmente, la preservación a toda costa de los códigos, prácticas, valores y pretensiones normativas derivadas de cada identidad cultural, incluida la de los colectivos inmigrantes. Podría considerarse al modelo identitarista (frecuentemente identificado de forma errónea y reductiva con el multiculturalismo) como una traslación a la organización jurídico-política de las bases teóricas del relativismo cultural. La tesis central que sustenta

la aproximación relativista no es aquélla que sostiene que la verdad y la justificación de toda creencia es relativa a cierta comunidad humana que lleva a cabo prácticas dependientes entre sí²⁹, sino que toda expresión de creencia relativa a una cultura es autorreferente y no puede ser evaluada ni juzgada (y acaso tampoco comprendida) desde parámetros externos al marco de esa comunidad cultural. El corolario político que se sigue de esta aproximación es que, al no existir la posibilidad de establecer un marco deliberativo mínimo en el que evaluar la eventual traducción jurídica de las pretensiones normativas de cada cultura, no resulta posible ni conveniente diferenciar la(s) comunidad(es) culturale(s) y la comunidad política. O, más exactamente, que no es necesario articular una comunidad cívica plural y ampliada, compuesta por diversas comunidades culturales reconocidas en términos de igualdad. Por el contrario, el modelo de integración identitarista se decanta por la creación de una constelación de comunidades políticas que recrean y reproducen en su seno la cultura homogénea de cada comunidad. Paradójicamente, el identitarismo traza un camino de retorno hacia el modelo segregacionista, si bien es cierto que se trata de una suerte de segregacionismo con reconocimiento.

Pues bien, a la vista de lo anterior, parece claro que ninguno de estos modelos tiene una exacta traducción empírica en las estrategias de integración instrumentadas por los países de la UE receptores de inmigración, aunque la mayoría de las políticas de integración se mueven en una franja que va del asimilacionismo incorporacionista al pluralismo restricto, con exclusión del segregacionismo y del (hipotético) modelo identitarista. Los modelos de integración y de gestión de la diferencia cultural descritos son, por otra parte, modelos generales y atemporales que no diferencian contextos históricos (el asimilacionismo y el segregacionismo han sido modelos históricamente predominantes que aún hoy no pueden considerarse un vestigio del pasado en determinadas áreas geográficas), realidades heterogéneas (lo que hemos llamado identitarismo es un modelo puramente hipotético que no ha sido una política de integración de los inmigrantes prácticamente en ningún Estado, si bien algunas formas necesarias y legítimas de tratamiento diferenciado en función de grupo que han sido y son puestas en práctica en relación a colectivos como las minorías nacionales o los pueblos indígenas podrían identificarse vagamente con este modelo) y espacios geográficos. Habría que diferenciar, dentro de los países occidentales, los Estados en los que la inmigración forma parte de su mito fundacional y que tradicionalmente han promovido la inmigración de asentamiento como Canadá, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda; los Estados históricamente emisores que tras la segunda guerra mundial se convirtieron en receptores de inmigración proveniente del sur de Europa y de las antiguas colonias, tal es el caso de los países centrales de la Europa continental y Gran Bretaña; y, finalmente, los Estados que sólo recientemente han pasado a ser receptores en un contexto de creciente diversificación de los flujos migratorios, como Italia, España, Portugal y Grecia.

Pero lo que resulta más importante de cuanto he tratado de resumir es que, más allá de su generalidad, la descripción de los modelos de integración de los inmigrantes contiene una

²⁹ Una tesis a mi juicio correcta, que vale *también* para la comunidad y las estructuras institucionales de la sociedad de acogida, normalmente presentadas como no comprometidas con una identidad etnocultural y/o con una concepción del bien.

serie de cuestiones incorporadas ya a la agenda política de los países de larga y reciente tradición receptora: la neutralidad cultural del Estado, la relación entre homogeneidad social y homogeneidad cultural, la posibilidad de construcción de un marco de referencia compartido, la comunicabilidad entre tradiciones culturales, el tratamiento de los conflictos jurídicos y políticos asociados a la diferencia cultural y la transformación de las estructuras básicas de la sociedad. Ello desmiente la idea de que la inmigración es un fenómeno económico evaluable únicamente en términos de rendimiento y funcionalidad económica. El fenómeno migratorio es, también, un fenómeno político y, como tal, es un elemento esencial del amplio debate sobre los límites del pluralismo desarrollado en las últimas décadas. En este debate (que es también un debate sobre los límites de la participación política y de la integración cívica), todos los caminos conducen a la categoría de la ciudadanía. Y eso nos remite a la <dimensión olvidada> de la integración, la integración política.

2.3. La integración como integración política. La integración cívica como propuesta en las políticas de inmigración

En la Unión Europea, pero también en España nos encontramos en condiciones de poder afrontar un cambio cualitativo en la dimensión más decisiva, más relevante, del proceso de transformación social que resulta de la presencia de inmigrantes de forma estable. Un cambio que supone un paso adelante respecto al tradicional objetivo de las políticas de inmigración, centradas en los procedimientos y modelos de reclutamiento, circulación y primera acogida de los flujos migratorios. Como es cada vez más aceptado, ha llegado la hora de las políticas de *presencia y pertenencia*, que suelen remitir a una adjetivación de la noción de integración en términos de integración política o cívica.

Es en ese contexto es en el que desde hace muchos años y en coincidencia con algunos de los más reputados investigadores en materia de políticas de inmigración (como el ya mencionados Sayad o Ruth Rubio Marín³⁰), vengo insistiendo en la cuestión de la *participación política* de los inmigrantes como parte sustancial e incluso prioritaria en las políticas de inmigración. Porque, a mi modo de ver, si no hay integración política –al menos en el sentido en el que se propone bajo la acepción de integración cívica–, si no hay sentimiento y conciencia de identidad, de pertenencia y de protagonismo, de competencia en la elaboración y toma de decisión de lo que llamamos políticas públicas, difícilmente cabe hablar de integración social.

Aún más, si no se logra crear el vínculo social y político, la conciencia de que no sólo se pertenece, sino que se es reconocido como sujeto en condiciones de igualdad, no habrá integración. Y eso resultará todavía más inviable si pretendemos hablar de la integración en términos proactivos como proceso que implica a todos los agentes presentes y protagonistas de las redes de relaciones sociales, es decir, no como una integración unidireccional, sino mutua

³⁰ Entre los trabajos de Rubio Marín, sobre la inmigración como reto para la democracia, cfr. Rubio Marín, (2000), *Immigration as a Democratic Challenge*. Cambridge. Cambridge University Press; sobre los derechos de los inmigrantes, Rubio Marín, (2003), *Taking Immigrants' Rights Seriously. The Responsive Community*. Vol. 13. Núm. 2. 2003. Pag. 43-52.

y global. Es hora, pues, de que analicemos las condiciones, los instrumentos, los programas que pueden hacer posible principios y prácticas de participación de los inmigrantes como sujetos, como parte activa, como protagonistas de este proceso de transformación social que debe venir guiado por la primacía de los derechos humanos, de la igualdad en esos derechos. Es en ese sentido en el que se deben evaluar las condiciones, instrumentos y programas de la integración política.

A lo largo de mi trabajo sobre esta cuestión he tratado de destacar la importancia de tres aspectos:

- a. de un lado, la necesidad de promover y garantizar el protagonismo de los propios inmigrantes y de los agentes públicos en la participación, lo que remite a un fenómeno de trascendental importancia, el movimiento asociativo, el de los propios inmigrantes y también y en relación con ellos, el de las asociaciones (ONGs) de solidaridad, ayuda y/o apoyo a los inmigrantes.
- b. De otro, lo que podríamos llamar la territorialización de la participación política de los inmigrantes, lo que remite a una cuestión clave de las políticas de inmigración y de integración social: la dimensión local –municipal y autonómica– como contexto de partida del proceso gradual de participación política.
- c. En tercer lugar, es particularmente importante insistir en que para que hablemos de participación política en serio es necesario que se reconozca capacidad de decisión en la elaboración y diseño de políticas públicas locales, municipales, autonómicas y estatales: el modelo de instituciones consultivas o asesoras (foros, consejos consultivos) que puede servir en una primera etapa, parece hoy ya abiertamente insuficiente.

La participación es siempre un proceso, y además implica como mínimo negociación y las más de las veces conflictos, que pueden llegar a sustanciarse en sede jurisdiccional o, al menos, administrativa. En el caso de la participación política de los inmigrantes no será de otro modo. Y hay que añadir que, pese a la vertiginosa rapidez con la que se está produciendo la transformación de España en un país de inmigración, los cambios que exige el reconocimiento de la participación política de los inmigrantes remiten a un proceso que implicará a varias generaciones. Por lo demás, no es posible ignorar el carácter necesario pero insuficiente de las condiciones legales del proceso de participación: lo decisivo son las condiciones materiales de vida y de trabajo, a la hora de hacer posible proyectos de arraigo que permitan el desarrollo de mecanismos y cauces de participación en el espacio público y, sobre todo, que venzan la barrera del confinamiento, de la reducción al ámbito privado (a lo sumo, el laboral, en el que hay un primer paso de participación y presencia a través de la sindicación) en el que se encuentran buena parte de los inmigrantes residentes.

Aunque es verdad que la participación en el espacio público empieza en la dimensión vecinal y laboral: los barrios (las propias viviendas, las asociaciones de vecinos), las escuelas (las asociaciones de padres y madres, las AMPAS, porque la escuela es una institución que debe preparar y educar en la participación a todos los elementos de la comunidad escolar, a los estudiantes y a las familias) y los centros de trabajo (la afiliación y participación sindical) son los tres primeros escalones de participación, porque no hay que pensar sólo en redes

formales e institucionales de participación. No se trata de incentivar sólo una vía propia de participación. La creación (y el apoyo) de asociaciones propias de inmigrantes no puede ser el único objetivo. Se trata de remover las barreras que dificultan que estos se integren en las diferentes manifestaciones del tejido asociativo y participativo, hasta incluir a las dos instituciones básicas: sindicatos y partidos. En ese sentido, resulta de la mayor importancia el análisis de la presencia, organización y participación de los inmigrantes en las organizaciones y entidades –y redes– religiosas.

Cualquier política de inmigración, la interna o estatal y la de los países que tratan de construir una respuesta regional, como es el caso de la Unión Europea, se concreta en dos niveles o momentos básicos del proceso migratorio, el del acceso y el de la presencia o coexistencia³¹. El primero, el de las *políticas de acceso*, atañe a la gestión/control de los flujos migratorios, es decir, a la determinación de los canales de entrada y mecanismos jurídicos de admisión e inadmisión en el espacio de soberanía del territorio receptor. El segundo nivel, el de las *políticas de coexistencia*, se refiere a las condiciones de estancia y de desarrollo del proyecto migratorio en el país o territorio de destino, así como a la gestión de la diversidad cultural asociada a la llegada de flujos migratorios de procedencia heterogénea. Obviamente, es en el segundo donde se plantea como cuestión capital la de la *integración, entendida a menudo casi exclusivamente como proceso de adaptación o acomodación* de los inmigrantes en la sociedad receptora, aunque pronto resulta evidente que ese proceso relacional no puede no significar también la necesidad de que los protagonistas indígenas de la relación, los miembros de esas sociedades receptoras, se impliquen en la negociación³².

En la comprensión del fenómeno migratorio vigente en la mayoría de los países occidentales (que condiciona y a su vez es condicionada por el modelo jurídico-político de gestión de la inmigración), las dos dimensiones básicas de la política de inmigración operan de modo sucesivo. Las políticas de acceso expresan la decisión estatal de autorizar la entrada y permanencia, es decir, de seleccionar el número y la condición de los inmigrantes que ingresan en el territorio, mientras que las políticas de integración/acomodación se despliegan una vez el inmigrante ha sido autorizado o *admitido*. Este no es sólo un orden lógico, sino también jerárquico. La “política de inmigración” sin mayores especificaciones tiende a identificarse,

³¹ Utilizo la dicotomía “acceso” y “coexistencia” con un propósito exclusivamente analítico. El término “coexistencia” (que sugiere la idea de mera convivencia sin interacción) no puede identificarse sin más con “integración”. Desde una perspectiva normativa, toda política de inmigración debería incluir las siguientes dimensiones: i) gestión legal de los flujos respetuosa con los principios del Estado de Derecho; ii) programas de codesarrollo que asocien los países receptores y emisores; y iii) políticas públicas de integración o acomodación de los inmigrantes. Vid, al respecto, S. Naïr y J. de Lucas, *Le Déplacement du monde. Migrations et thématiques identitaires*, Paris, Kimé, 1996.

³² Algunos autores han subrayado el sesgo asimilacionista de la semántica del término “integración”, proponiendo voces alternativas (por ejemplo, “acomodación”) para designar los procesos de inserción de los inmigrantes en la sociedad de acogida. Vid, sobre esto, J. Halper, “Acomodación, espacio cultural, ambientes dotados de posibilidades, zonas de contacto y administración de la diversidad: una perspectiva antropológica”, en G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 443 ss; y R. Zapata-Barrero, *L’Hora dels immigrants: esferes de justícia i polítiques d’acomodació*, Barcelona, CETC-Proa, 2002. La acomodación es, por otra parte, un concepto incorporado normalizadamente desde el modelo canadiense (cfr. El rapport Bouchard-Taylor) al lenguaje institucional en otros contextos de recepción. Cfr. También el trabajo de Ruiz Vieitez 2010 citado.

en este sentido, con el entramado legislativo y administrativo que delimita el acceso de los extranjeros al territorio en términos cualitativos y cuantitativos. En el plano cualitativo se toman en consideración criterios como la procedencia nacional, la afinidad cultural, los lazos históricos y los acuerdos de carácter bilateral. En el plano cuantitativo, son los factores estructurales y macroeconómicos ligados a la reproducción del sistema económico y de protección social del territorio receptor, y, sobre todo, las necesidades del mercado laboral interno, los que priman a la hora de articular los dispositivos de entrada.

La prevalencia de las cuestiones ligadas al “acceso” en la agenda política de la inmigración condiciona en gran medida la construcción de un marco para la integración de los inmigrantes y el diseño de políticas públicas generales y sectoriales orientadas a perfilar los modos de acceso, titularidad, ejercicio y garantía de los derechos y deberes que definen la condición de ciudadanía. Buena parte de los Estados europeos (entre ellos, España) presentan una marcada división competencial entre los distintos niveles de las administraciones públicas, que refleja un esquema en virtud del cual el Estado allana con las políticas de acceso el terreno para la integración, encomendada a las administraciones infraestatales. En esta comprensión de la política migratoria anida un proceso de construcción institucional del inmigrante “deseado” que revela la interconexión entre las dinámicas de acceso y las de integración, o, más exactamente, la tendencial supeditación de las segundas a las primeras. Al definir qué flujos migratorios son idóneos o en términos cualitativos y cuantitativos, las políticas de acceso también definen implícitamente qué inmigrantes son potencialmente integrables en la sociedad de acogida³³.

El primado de una *concepción instrumental de la inmigración*, en la que los objetivos de rentabilidad interna vinculados a las necesidades del mercado de trabajo constituyen el eje vertebrador de la legislación y la acción institucional, tiene, en la práctica, importantes implicaciones para la comprensión del proceso de integración del inmigrante. Por una parte, el destinatario tipo de los dispositivos sectoriales de integración (sanidad, trabajo, educación, vivienda, cultura) responde al perfil previamente delimitado por las políticas de acceso: el inmigrante laboral considerado necesario para el sistema productivo dentro de la capacidad de absorción del país receptor que se encuentra en situación de regularidad administrativa y al que, excepción hecha de los derechos políticos, se le reconocen los derechos civiles y sociales en términos de cuasi-equiparación con los nacionales. Los mecanismos de atención asistencial dirigidos a atender a los inmigrantes no documentados (a los que se reconocen únicamente algunos derechos humanos básicos) no son considerados propiamente políticas de integración y asignación de recursos y oportunidades, sino actuaciones humanitarias enmarcadas en los compromisos asumidos por el Estado relativos al estándar mínimo internacional de derechos humanos.

³³ Sobre la catalogación de los flujos migratorios como “buenos” o “malos” en función de su rentabilidad económica y el nexo entre este criterio con las mayores o menores posibilidades de integración en las sociedades receptoras, Vid. J. de Lucas, “Inmigración e Integración”, en I. Moreno (ed.), *Convivir en paz. Vivir sin racismo*, APDH, Sevilla, 2002; S. Castles, “Globalización e inmigración”, en G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, cit.; y M. Martinello, *La nouvelle Europe migratoire. Pour une politique proactive de l’immigration*, Bruselas, Labor, 2001.

Por otra parte, la visión instrumental de la inmigración y la consideración de la presencia del inmigrante como un fenómeno coyuntural y provisional refuerza la idea de que el *contrato de extranjería*, es decir, el estatus jurídico y político y el elenco de derechos de que es titular el inmigrante en relación con la finalidad de su estancia en el territorio receptor -ligada esencialmente a la esfera productiva-, es ajeno al *contrato de ciudadanía*. Desde esta perspectiva, el debate en torno a la integración tiende a minimizar todas aquellas cuestiones que imponen una reflexión sobre el modo en que la inmigración interpela a la comunidad política en torno a las condiciones que habilitan ser miembro del pacto social e intervenir en la decisión sobre las instituciones, los valores y las reglas de juego, así como la asignación de las cargas públicas que deben ser asumidas por los miembros de la comunidad y la distribución de bienes y servicios, es decir, las cuestiones que afectan al núcleo de lo que entendemos por legitimidad democrática, a la condición de ciudadanía y al vínculo político y cultural de las sociedades receptoras³⁴.

En síntesis, la preeminencia estructural de los criterios de acceso en la política de inmigración tiene como correlato una visión limitada de la integración social que no contempla la inclusión del inmigrante en la comunidad política del país de acogida.

Actualmente, la afirmación de que no toda política de inmigración es necesariamente una política de integración cobra sentido al analizar el déficit de participación de los inmigrantes en el diseño y control de los programas de integración en las sociedades receptoras. No es, por tanto, la ausencia de políticas sectoriales dirigidas a la integración de los extranjeros, sino la limitación legal de los cauces institucionales, a través de los cuales los inmigrantes pueden hacer efectiva su participación en la vida pública e influir en aquellas políticas, lo que limita las posibilidades de integración cívica entendida como plena inclusión en el *demos*. Si bien los proyectos migratorios están en su gran mayoría vinculados a la mejora de la condición económica del inmigrante y se encauzan en la esfera productiva y laboral, el establecimiento y la sedentarización de las comunidades inmigrantes en las sociedades receptoras tiene implicaciones en el ámbito político que no pueden ser ignoradas si los sistemas democráticos de Occidente quieren ser coherentes con sus propios principios.

Pues bien, en el seno de la UE ha avanzado la idea de que era necesario plantearse una dimensión de la integración que responda a esas consideraciones que acabo de sintetizar. Por eso se habla de <integración cívica>. La integración cívica como concepción normativa de la integración tiene como núcleo central la participación de los inmigrantes en la esfera pública y, con ella, la redefinición de los criterios de pertenencia a la comunidad, la incorporación de la voz política de los inmigrantes a los distintos mecanismos de formación de la voluntad colectiva y la disolución de la anómala dicotomía que les impide el acceso a la ciudadanía plena. Se trata de una propuesta que problematiza los dos presupuestos que todavía hoy fundan, en mayor o menor medida, la política migratoria de los países occidentales: a) la mencionada comprensión instrumental de la inmigración; y b) el vínculo entre nacionalidad y ciudadanía.

³⁴ J. de Lucas, "El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo", en J. de Lucas (ed.), *El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, p. 19.

a) La integración cívica es algo más que la integración social de los sujetos que han pasado el filtro establecido por las políticas de acceso, conectadas a criterios de racionalidad económica y, en última instancia, a las necesidades del mercado. La comprensión común del proceso de integración de los inmigrantes sigue asignando un peso notablemente mayor a la dimensión social, es decir, a la inserción sociolaboral del inmigrante en el mercado y su acceso normalizado a los derechos laborales y al sistema de protección social. Indudablemente, los derechos laborales y los programas desarrollados en el marco de la dimensión social de la integración (educación, vivienda, protección social, sanidad) tienen una importancia primordial para el proceso de integración y aun para la propia participación social y política. Los derechos sociales son, en este sentido, un auténtico “test de inclusión”, dado que su garantía y satisfacción en términos de igualdad son una precondition del ejercicio de las libertades civiles y los derechos políticos³⁵. En el cuarto y último capítulo recuperaremos el peso que tiene esta idea en el análisis de Honneth.

Conceptualmente, no existe una relación de contradicción, sino de complementariedad, entre la integración social y la integración cívica o ciudadana. Ocurre que, en la práctica, la dimensión social de la integración resulta modulada por la visión unilateral e instrumental del fenómeno migratorio que, en línea de principio, hace depender la titularidad y disfrute de los derechos del acceso al mercado de trabajo a través de los cauces legales establecidos, es decir, de la condición de trabajador. Frente a esta visión reductiva de la inmigración y del inmigrante, la integración cívica propone, en primer lugar, el desplazamiento del criterio de atribución de derechos y obligaciones hacia el de residencia o vecindad, asumiendo que la inmigración no es un fenómeno provisional, sino estructural. En segundo término, la integración cívica como propuesta normativa incorpora la idea de que los inmigrantes no son, o no deben ser, sólo *destinatarios* de las políticas sociales sectoriales, sino *actores* o partícipes en la determinación de sus perfiles normativos y en el diseño de sus contornos. La participación del inmigrante en la distribución del poder social como elemento de legitimidad democrática contrasta, de este modo, con la visión, también normativa, del inmigrante reducido a su condición de inmigrante económico privado de capacidad de agencia para definir las políticas que le afectan. Finalmente, frente a las tendencias asimilacionistas que anidan en la visión instrumental de la inmigración, la intervención de los inmigrantes en los procedimientos de decisión pública asegura, desde el marco propositivo de la integración cívica, que la integración sea un proceso negociado también en el plano cultural, es decir, que la incorporación del inmigrante a la sociedad de acogida no suponga la aculturación o la eliminación de toda diferencia cultural relevante.

b) La visión instrumental de la inmigración es funcional a la reproducción del sistema económico, pero también a una concepción monista de la política, la propia del Estado-nación, que escinde el mundo en la dicotomía ciudadanos/extranjeros. Tanto en el plano estatal como europeo, el arraigo de esta concepción impide que la ciudadanía forme parte del contenido de

³⁵ Vid. M. J. Añón, “El test de la inclusión: los derechos sociales”, en A. Antón (coord.), *Trabajo, derechos sociales y globalización. Algunos retos para el siglo XXI*, Madrid, Talasa, 2000.

la política migratoria. El nexo entre nacionalidad, ciudadanía y estatalidad y el correlativo vínculo entre nacionalidad y reconocimiento de todos los derechos fundamentales (especialmente aquellos con mayor peso definitorio en la cualidad de miembro de la comunidad política, es decir, los derechos de impronta participativa) convierten hoy a una categoría de resonancias emancipatorias como la ciudadanía en una suerte de “jaula de hierro” para la integración de los inmigrantes³⁶. La integración cívica como concepción normativa asume, en este sentido, que los cambios que los movimientos migratorios están operando sobre los países receptores cambian también la ciudadanía³⁷, tornando inaplazable la reflexión normativa sobre la necesidad de transformar la condición ciudadana a fin de que ésta deje de constituir un instrumento de exclusión de los no nacionales y un privilegio incompatible con la legitimidad democrática. La superación de los confines estatalistas (desde luego, estatal-nacionalistas) de la ciudadanía, la desnacionalización de los derechos y la desestatalización de las nacionalidades³⁸ son algunas de las condiciones de aquella transformación que, no en vano, aparecen como motivos centrales en el amplio debate generado alrededor de la categoría de ciudadanía durante las últimas dos décadas. *Integración cívica es integración social y política, e implica la incorporación de la titularidad y el ejercicio de los derechos de participación a las condiciones de integración de los inmigrantes* con el fin de que la integración sea una integración plena. Se trata, por otra parte, de una concepción basada en la praxis, no sólo en la titularidad de derechos. Lo que define a la integración cívica es, por tanto, la visibilidad y la “presencia”³⁹ del inmigrante en el espacio público como *cives* que contribuye a la construcción de la comunidad política. Eso exigiría, al menos, reexaminar tres cuestiones básicas:

- *Acceso a la ciudadanía*: como se ha señalado, la integración cívica exige desvincular la nacionalidad y la ciudadanía. Se trata, por tanto, de anclar el acceso a la ciudadanía del inmigrante en la residencia (la vecindad) bajo determinadas condiciones relacionadas con la regularidad administrativa y el tiempo de permanencia.
- *Derechos y cauces de participación*: el proceso de integración debe incluir el principio de la igualdad de derechos y deberes, entendido como la garantía de la igualdad formal en los derechos fundamentales entre ciudadanos y residentes estables en el país de destino de la inmigración. Concretamente,
 - a. la garantía del acceso en condiciones de igualdad a los servicios que permiten satisfacer necesidades básicas, es decir, los derechos sociales;
 - b. el reconocimiento de los derechos políticos plenos, incluido el sufragio activo y pasivo en el ámbito municipal como primer paso para una ampliación gradual del derecho al voto;

³⁶ J. de Lucas, “Ciudadanía: la jaula de hierro para la integración de los inmigrantes”, en G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, cit., p. 220.

³⁷ Vid. Ch. Joppke, “How immigration is changing citizenship: a comparative view”, *Ethnic and Racial Studies*, v. 22, 4, 1999, pp. 629 ss.

³⁸ Ferrajoli, “Derechos fundamentales”, en A. De Cabo y G. Pisarello (eds.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 43.

³⁹ Vid. A. Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

- c. el reconocimiento y garantía de los demás derechos de naturaleza participativa y la promoción de los cauces de intervención pública favorecedores de la inclusión del inmigrante no sólo en la sociedad civil sino también en la comunidad política del territorio de recepción.
- *Incremento gradual de ciudadanía y participación*: la integración cívica supone entender el acceso a la ciudadanía como un proceso escalonado que comienza en la condición de *vecindad*. Ahora bien, la *ciudadanía local* es el primer nivel de acceso a la condición de miembro de la comunidad política en el marco de una comprensión de la ciudadanía como *ciudadanía gradual y multilateral*.

La visión instrumental del fenómeno migratorio y del vínculo entre ciudadanía y Estado-nación arrastra una inercia histórica que sustituye a la argumentación y por eso constituye, sin duda, un límite para que la dimensión cívica y política de la integración de los inmigrantes se abra camino en el entramado institucional y social de los países receptores. Esto no significa que la propuesta carezca de apoyo jurídico e institucional. Los inmigrantes en situación administrativa regular suelen tener reconocidos los derechos de naturaleza participativa no ligados al sufragio. En la mayoría de los países europeos se han articulado mecanismos de participación y consulta en los niveles regionales y municipales. Son ya varios los países europeos que, además, han reconocido, a los residentes extranjeros, el derecho al voto y a ser elegidos en las elecciones municipales. Por otra parte, uno de los grandes debates desarrollados en el seno de las instituciones de la UE, a partir de las recomendaciones del Consejo Europeo de Tampere (1999), se ha centrado en la categoría de “ciudadanía cívica” propuesta por la Comisión en la Comunicación 757 del año 2000⁴⁰ para incorporar a los inmigrantes al concepto de ciudadanía europea, posteriormente ampliada en sucesivas comunicaciones (especialmente en la COM (2003) 336 final)⁴¹ y enriquecida por los aportes efectuados por el Comité Económico y Social Europeo⁴², el Comité de las Regiones⁴³ y el Parlamento Europeo⁴⁴. Si bien es cierto que la propuesta de la “ciudadanía cívica” (al menos la versión más innovadora de la misma)⁴⁵ no ha tenido una traducción jurídica plena en la Directiva 2003/109/CE, de 25 de noviembre de 2003, relativa al estatuto de los nacionales de terceros

⁴⁰ COM (2000), 757 final, de 22 de noviembre.

⁴¹ COM (2001) 387 final, de 11 de junio y COM (2003) 336 final, de 3 de junio.

⁴² Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre la “Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al CESE y al Comité de las Regiones sobre inmigración, integración y empleo” (COM (2003) 336 final) (2003/C 80/25; DOUE, 30-3-2004); y Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre el tema “Incorporación a la ciudadanía de la UE” (2003/C 2008/19; DOUE, 3-9-2003).

⁴³ Dictamen del Comité de las Regiones sobre la “Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al CESE y al Comité de las Regiones sobre inmigración, integración y empleo” (2004/C 109/08; DOUE, 30-4-2004).

⁴⁴ Resolución del Parlamento Europeo sobre la “Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al CESE y al Comité de las Regiones sobre inmigración, integración y empleo” (COM (2003) 336 final) (2003/2147 (INI)).

⁴⁵ Sobre las diversas interpretaciones de la ciudadanía cívica y de la integración de los inmigrantes en el debate institucional de la UE, vid. R. Zapata-Barrero, “Una nueva “filosofía” de la UE: traducción versus innovación en la propuesta de la ciudadanía cívica”, en *Inmigración y Europa. Cinco años después de Tampere*, Barcelona, Fundación CIDOB, 2005, pp. 69-72. Vid, asimismo, el Capítulo 7 de este informe.

países residentes de larga duración ni en el Tratado de Lisboa, constituye un punto de partida para la elaboración de una política comprensiva y multidimensional de integración de los nacionales de terceros países residentes en los Estados miembros que asuma la imposibilidad de construir un concepto de ciudadanía sin contar con los inmigrantes. Pero, como veremos en el último capítulo de este ensayo, esa noción de ciudadanía cívica resulta ya insuficiente e inadecuada para hacer eficaz la integración política (y así lo evidencia el movimiento internacional de los <indignados>) y para superar el riesgo de la sociedad del menosprecio.

3. Inmigración e Integración: la función de los factores culturales. La polémica sobre la función de la identidad religiosa en los procesos de integración

Hemos examinado hasta ahora las bases metodológicas y conceptuales para plantear una alternativa a las políticas de integración contempladas en las políticas de inmigración de la UE. En lo que sigue, me interesa ofrecer un test sobre uno de los elementos más discutidos en los procesos sociales de integración: me refiero a los marcadores de identidad, tanto en sentido positivo como negativo, y de forma más concreta, al factor religioso. Se trata de estudiar cómo juega el marcador religioso en estos procesos, con especial atención al significado del incremento de la importancia de ese factor –sobre todo en el caso del Islam⁴⁶– en los procesos de integración de la inmigración.

Voy a tratar de ilustrar la complejidad del debate mediante la referencia al modelo francés de gestión de la presencia del Islam inmigrado en Francia, para pasar después a la consideración de lo que podríamos denominar el <Islam español>. Este cambio de formulación es importante: en efecto, no hablaré del <Islam en España>, que parece evocar el planteamiento del carácter exclusivamente alógeno de la presencia del Islam en España. Si escojo la fórmula <Islam español> es porque, aunque la mayor parte de la presencia islámica en España está constituida por los inmigrantes musulmanes asentados en España, no debemos olvidar que existe un pequeño pero significativo número de españoles musulmanes, en su mayor medida conversos (o, en la terminología que suelen utilizar, “revertidos”). Dicho de otra manera, lo fundamental es tratar de contribuir a desmontar el prejuicio instalado en la opinión pública (y en el caso de la opinión pública

⁴⁶ Soy consciente de la generalización indebida que supone hablar sin más de “el Islam”, como si fuera una realidad monolítica, estática, esencial. Baste recordar, para subrayar la pluralidad de y en el Islam, y por referirse sólo a nuestro contexto, la existencia de una importante corriente modernizadora, uno de cuyos más significativos representantes fue una figura que habría que entroncar con Averroes, el intelectual marroquí Mohamed al Jabri, fallecido en 2010. Como escribió Sami Naïr, Al jabri era “el hombre de otro mundo árabe: el del último tercio del siglo XX, durante el que la mayoría de intelectuales comprometidos luchaban por la creación de una sociedad árabe moderna y tolerante... enfrentados a la vez al maniqueísmo islamista y al maniqueísmo occidentalista”. Autor de la monumental *Crítica de la razón árabe*, su obra se mueve en torno a tres objetivos que definen esa corriente modernizadora: “defender la relación creadora entre la filosofía occidental contemporánea y la construcción de una visión del mundo árabe moderna y secular... mostrar los fecundos lazos, desde la Edad Media, entre las corrientes filosóficas occidentales e islámicas para desembocar en la elaboración de valores comunes, incluidos los que se refieren al estatuto del individuo en la sociedad y la libre indagación intelectual. Por último, se trata de superar la regresión fundamentalista no fomentando el islam tradicionalista, actualmente dominante en casi todas partes, sino planteando claramente la cuestión de la separación entre lo espiritual y lo temporal, por tanto, la secularización del poder político como condición ineludible para la democracia”. S. Naïr, “Un gran pensador marroquí”, *El País*, 22 de mayo de 2010.

española incluso podríamos hablar de un prejuicio atávico) que enuncia con tanta contundencia como simplismo la incompatibilidad entre Islam y democracia e incluso con mayor superficialidad aún entre “cultura española” y “cultura islámica”, para subrayar esa incompatibilidad.

Desgraciadamente, aún parece necesario recordar argumentos elementales, comenzando por dos. El primero, que no existe esa pretendida “cultura española” homogénea y menos aún en sentido esencialista, estático, holista. Tampoco es cierta esa univocidad por lo que se refiere a la pretendida cultura islámica, que abarcaría por igual sociedades y grupos sociales tan diferentes como la otomana, la iraní, la tunecina, la egipcia o, por añadir otra categoría discutible por magnética, lo que se ha dado en denominar el “Islam inmigrado en Europa”. El segundo argumento, imprescindible en teoría de la democracia y más aún hoy, nos recuerda que no hay relación de univocidad entre cultura y democracia, por mucho que así lo pretendan los Hungtinton o Sartori. Lo que caracteriza precisamente a la democracia es el valor del pluralismo, y eso significa que es posible (incluso que forma parte de la definición conceptual de democracia) un modelo de sociedad democrática en sociedades culturalmente plurales.

Sin duda, uno de los argumentos más relevantes que debemos examinar a la hora de definir cómo afecta el marcador cultural/religioso a los procesos de integración social hoy, en Europa, es el tópico que nos repite que cuando se deteriora el vínculo social como sucede en este momento debido a la crisis, aparece como refugio lo que algunos consideran la relación vertical, la trascendencia y otros simplemente el vínculo de comunidad y reconocimiento que es capaz de crear la identidad religiosa. Con un corolario en el caso de los inmigrantes que se identifican por el Islam: que ello estaría en la raíz del incremento del peligro del fundamentalismo del que se nutren grupos terroristas.

Ese es el fantasma que agita a buena parte de Occidente hoy: los procesos de radicalización fundamentalista islámica entre las jóvenes generaciones de inmigrantes (que nosotros nos empeñamos en calificar así, si bien en sentido estricto, no lo son) que se encuentran sin horizonte de movilidad social, de integración real. El incremento de la práctica religiosa sería el síntoma de una reacción a la vez de refugio y de beligerancia frente al abandono social, a la pérdida del vínculo social y de sus instrumentos. Y por eso, crecería un virus antidemocrático. Sin embargo, la mayor parte de los estudios recientes sobre esos procesos de (re) socialización muestran que no hay tal monopolización de la afección al Islam por una sola versión, fundamentalista, sino que se trata de un proceso multiforme⁴⁷.

3.1. ¿Síntoma o causa? El factor religioso y los procesos de integración de la inmigración, entre el menosprecio y el reconocimiento. Especial atención al Islam inmigrante: el caso francés

Los estudios sobre el número de musulmanes en la UE coinciden en su mayoría en situar la cifra alrededor de 15 millones, un 3,5% de la población total. Se trata de estimaciones,

⁴⁷ Cfr. Por ejemplo F. Fregosi, *L'Islam dans la laïcité*, Hachette Pluriel, Paris, 2011; igualmente S. Amghar, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements séctaires en Occident*, Michalon, o Dounia Bouzar, *Laïcité mode d'emploi: 42 études de cas*, Eyrolles, 2010.

ya que en muchos países miembros está prohibido censar a la población según su creencia religiosa. Pero, más allá de las cifras, el incremento del flujo migratorio musulmán es tan evidente como lo es el cambio que produce en los tejidos urbanos de muchas ciudades europeas.

Ante esa dinámica, y ante la realidad de un islam que ya es parte de Europa –las segundas y terceras generaciones son una componente cuantitativamente relevante de la comunidad musulmana europea–, la UE, sus Estados miembros, han ofrecido respuestas distintas a esas preguntas, entre las que cabe destacar el modelo francés –simbolizado por la ley del burka adoptada en 2011–, frente a las más flexibles políticas de otros países mediterráneos. Quizás el denominador común sea que raramente hay acuerdo e ideas claras sobre qué hacer⁴⁸. Pero podemos aprender de la experiencia francesa. Y para ello me fijaré en el ya mencionado *rapport Banlieues de la République*, dirigido por Gilles Kapel, un estudio de campo en dos núcleos de la *banlieue* que fueron el epicentro de la crisis de 2005, Clichy-sur-Bois y Montfermeil (Seine-Saint-Denis), que se publica precisamente en el 25 aniversario de la aparición de su trabajo *Les Banlieues de l'Islam* (Seuil, 1987), que analizaba el entonces incipiente proceso de relevancia del <Islam en Francia>, mientras que hoy debe hablarse del *Islam francés*.

Es importante señalar que la reacción frente a este proceso de relegación, de abandono, que está provocando el incremento de la indignación, no puede reducirse al marcador religioso ni tan solo etnocultural. Por eso se habla hoy en términos más genéricos de *quartiers sensibles*: no es posible olvidar la pérdida de *mixité* que se ha producido en la *banlieue*. Al comienzo de su construcción, en estos barrios convivían portugueses, italianos, árabes y franceses. Hoy la <ghetoización> es un hecho. Y el ghetto se construye no sólo por la acción y la mirada externa, sino por el proceso de repliegue que necesita de marcadores de identificación.

Lo que resulta interesante desde el punto de vista de nuestro trabajo es la constatación de la fuerte presencia del sentimiento de *mise à l'écart*, que no es sólo marginación, sino que entraña a la vez abandono y menosprecio, evidente en la ausencia de infraestructuras clave: escuela, servicios sociales, trabajo, lugares de ocio y práctica deportiva, deficiencias elementales del transporte, etc. Así lo muestra un estudio comparativo de los indicadores de paro, de retraso, abandono y fracaso escolar, de la caída de la esperanza de vida. Ese sentimiento, esa conciencia, ha actuado como factor potenciador de lo que Kapel describe como <refuerzo del referente religioso> que se manifiesta en la “intensificación” de las prácticas religiosas y en particular de la función del *halal* como línea que delimita lo prohibido y lo aceptable en la vida cotidiana, por ejemplo, en los menús escolares, pero también en las relaciones matrimoniales, en el incremento de matrimonios endogámicos, etc.

El proceso social de degradación sufrido por esas comunidades no sólo pasa por su estigmatización en el imaginario colectivo, por la mirada ajena, la de los franceses de *souche*, que les transmite prejuicio, menosprecio: su construcción social como grupo de riesgo, peligroso para la República, para los buenos ciudadanos. Es decisiva también la ignorancia sobre su realidad, unida al abandono por parte del Estado y de la sociedad civil. Este es un proceso social que aboca al menosprecio, pero anuncia también como riesgo verosímil el retorno del

⁴⁸ Cfr. El testimonio de Nilüfer Göle, investigadora de la EHESS, de origen turco, en su “¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el Islam?”, *Cuadernos CIDOB*, nº 9, Barcelona, 2007. De la misma autora, *Interpretations: l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 2005.

odio de uno y otro lado. Los habitantes de la *banlieue* son percibidos (construidos, insisto) de nuevo como <clases peligrosas>, lo que de paso estigmatiza sus marcadores de identidad, comenzando por el Islam. Eso produce un efecto de cierre, de repliegue e incluso de victimismo por la frustración del modelo presuntamente igualitario de integración social, lo que se traduce en búsqueda de reconocimiento y autoafirmación, en respuestas de compensación ante ese sentimiento de **falta de dignidad**. Es lo que refuerza el poder identificador de la religión, del Islam (pero también de los movimientos evangelistas, sobre todo entre la población inmigrante de origen “subsahariano”). El marcador religioso aparece como alternativa frente a la frustración, significada por la respuesta de uno de los entrevistados: *Ici, on n’a pas le droit de rêver!* La ausencia de proyecto de futuro⁴⁹, precisamente en la medida en que se es ciudadano de la *banlieue*, priva o disminuye la propia condición de ciudadano.

Eso no quiere decir que podamos extrapolar las circunstancias del modelo francés respecto al islam inmigrado, a los demás países de la UE. Y menos aún al caso de España.

3.2. El incremento de la diversidad religiosa en España: ¿una realidad ignorada por el Derecho? El Islam inmigrante en España

Quizá el primer tópico que conviene evitar sobre la transformación vivida en España en los últimos 30 años es el que establece una relación de necesidad causal entre el incremento de la diversidad religiosa y la presencia de la inmigración. Por supuesto que ambos fenómenos están ligados, pero es conveniente advertir que ese incremento trae razón de la consolidación misma de un régimen de libertades con el retorno de la democracia a España en 1975 y sobre todo a partir de la constitución de 1978. Y me interesa destacar esto, no para negar ese vínculo entre diversidad religiosa e inmigración comúnmente admitido e imposible de negar, sino para enfatizar que estamos hablando de una cuestión de reconocimiento y garantía de libertades que, en principio, son patrimonio de todos y así ha de ser reconocido y garantizado obligatoriamente.

Dicho esto habrá que reconocer que, aun cuando en números absolutos es considerable el incremento de la diversidad religiosa en España, proporcionalmente sigue siendo reducida, es decir, continúa siendo una cuestión de minorías. Y habrá que añadir que, en realidad, no podemos hablar de un sistema presidido por el principio de laicidad cuanto de algo que, en todo caso, parece más significativo, el acelerado proceso de secularización de la sociedad española⁵⁰ (o de su desecristianización, su alejamiento de la afirmación de que el catolicismo

⁴⁹ Por eso una de las figuras más odiadas es el de consejero de orientación al finalizar la escuela secundaria, porque es el mensajero de la frustración, quien anuncia que el único destino posible es la formación profesional, el ingreso precoz en el circuito del empleo, las más de las veces precario.

⁵⁰ Estoy de acuerdo con Ramoneda (2005, p.8) y La Parra (2005, p. 25) en que la secularización es una caracterización de la sociedad, mientras que la laicidad es un principio político, de Estado. Por otra parte, como recuerda La Parra, el concepto de secularización no es unívoco. De acuerdo con el estudio clásico de Shiner (1967) cabe distinguir hasta seis conceptos o modalidades del proceso de secularización. Aquí, al hablar de la transformación vivida por la sociedad española desde 1975, me refiero al primero de ellos, “declive del prestigio e influencia de la religión” y, en todo caso, al tercero: “desconexión de la sociedad y la religión, quedando relegada ésta a la esfera privada”.

forma parte de la identidad de la sociedad española, si se prefiere decir así). Ese proceso es más relevante que el de la mayor presencia y visibilidad de confesiones distintas de la que ha sido hegemónica en este país hasta el punto de confundirse (interesadamente) con la propia identidad nacional. En mi opinión, como trataré de argumentar, esa constatación hace aún más necesario poner en primer término la libertad ideológica y de conciencia, que no la libertad religiosa *tout court*.

La tercera de las consideraciones previas se refiere al progresivo *décalage* entre la realidad social de la diversidad religiosa y el marco jurídico con el que se trata de darle respuesta. Ese marco arranca de la Constitución española de 1978 (CE 78), ineludible pero excesivamente marcada por el contexto de la transición española, como trataré de recordar. Lo cierto es que la transformación de la sociedad española desde 1978 a la actualidad, ha sido vertiginosa y la realidad social actual tiene muy pocos elementos en común con la sociedad de 1978. Hechas esas advertencias, apuntaré algunos datos.

Lo primero que habría que destacar es el hecho de que la presencia de las minorías religiosas en España representa en 2011 algo más del 7% de la población⁵¹, mientras que la confesión católica, en su sentido formal, sigue siendo mayoritaria (en torno al 70%). El número de entidades islámicas inscritas se ha multiplicado por cuatro en una década, mientras las evangélicas casi se han duplicado en 10 años. Es un aumento considerable porque cada entidad evangélica puede tener adscrito varios templos. El número de entidades ortodoxas también ha experimentado un gran crecimiento: ha aumentado un 160% desde 1997. Todas estas confesiones minoritarias se financian con las donaciones de particulares. Sólo reciben ayudas públicas a proyectos culturales y educativos.

Destaca como primera comunidad religiosa minoritaria la comunidad islámica, que cuenta en España con cerca de un millón de musulmanes (la cifra oficial oscila entre los 767.000 y los 850.000⁵²); algo más de 800.000 serían los miembros de diversas opciones cristianas evangélicas; en torno a 250.000 los cristianos ortodoxos; más de 100.000 testigos de Jehová. Las comunidades judía, budista, hinduista y otras diversas opciones superan en total 100.000. Por otra parte, el número de no religiosos o ateos estriba aproximadamente en el 20% de la población española.

⁵¹ La fuente para estos datos es el Observatorio del Pluralismo religioso www.observatorioreligion.es, que fue creado en 2011 por el Ministerio de Justicia del Gobierno español, la Federación Estatal de Municipios y Provincias (FEMP) y la Fundación Pluralismo y Convivencia. El Observatorio ha desplegado una intensa actividad: por ejemplo, publica la colección *Pluralismo y Convivencia* y las *Guías para la gestión Pública de la diversidad religiosa*, así como trabajos de documentación y análisis sobre esta realidad en España. Son asimismo interesantes las encuestas de Metroscopia para el Ministerio del Interior y, más concretamente en el caso de Cataluña, que es de particular interés, el estudio de uno de los más reconocidos expertos sobre el Islam inmigrado en España, Moreras, J., (2007), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona, Cidob.; también, el realizado por Jordi López en 2010 para la Diputación de Barcelona, *El pluralisme religiós en Catalunya*. Respecto a Euskadi, puede consultarse Etxeberria, X., Ruiz Vieyetz, E., Vicente, T., (2007), *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania. Respecto a la Comunidad de Madrid, es útil el trabajo de Margarita Lema Tomé, *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Barcelona, 2007, en los capítulos V y VI, pp. 273-378.

⁵² Según la encuesta elaborada en 2010 por la Unión de Comunidades Islámicas de España (Ucide), existen más de 1.130.000 seguidores de la fe islámica en nuestro país, que suponen el 2,5% del total de la población.

Así queda patente en el registro oficial de entidades religiosas del Ministerio de Justicia. Se han construido decenas de lugares de culto nuevos para musulmanes, evangélicos y ortodoxos, entre otros, financiados por los propios fieles. Porque se trata de cultos que subsisten en España sólo con las donaciones de sus miembros y que, a veces, tienen que instalar sus sedes en bloques de pisos, naves industriales o templos prestados. A 7 de junio de 2011, el número de entidades religiosas pertenecientes a confesiones minoritarias inscritas en este Registro ascendía a 2.790, cifra a la que se deben sumar los lugares de culto vinculados a las diferentes entidades religiosas. La confesión minoritaria con mayor número de entidades religiosas inscritas en el Registro es la protestante o evangélica: 1.807 entidades religiosas, cifra que se eleva hasta 2.796 si computamos los lugares de culto. Le sigue en importancia numérica la confesión islámica: 1.007 entidades religiosas inscritas para esta fecha⁵³. Y es en ella en la que quiero fijar la atención, pues constituye posiblemente el test más relevante.

Probablemente, como he anticipado, las fuentes más interesantes⁵⁴ para obtener un mapa del Islam inmigrante en España son los sondeos realizados anualmente por Metroscopia para el Ministerio del Interior (y para los de Justicia y Trabajo e Inmigración) del Gobierno español, desde 2006, publicados bajo el título *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, que permiten comparar los resultados desde 2006 a 2011. Como ha señalado el director de esos estudios, el profesor Toharia, el objetivo de los mismos es describir —dentro de inevitables limitaciones metodológicas— cuál es la *cultura cívica* del colectivo de inmigrantes de religión musulmana residente en España. Es decir, cuáles son sus valores básicos, su visión del mundo, su percepción de la sociedad española y de su lugar en ella. El mismo Toharia ha ofrecido⁵⁵ una síntesis sumaria del conjunto de opiniones, actitudes y valoraciones expresadas en esta encuesta por la comunidad inmigrante musulmana residente en España que reproduzco a continuación por su interés.

Tres son las principales tesis que cabe extraer de ese estudio: en primer lugar, la constatación de que esa comunidad inmigrante vive un profundo grado de religiosidad, que no se limita, ni exclusiva ni siquiera preferentemente a la adhesión a un conjunto de preceptos dogmáticos, sino que expresa más bien la sensación de pertenencia a un entorno comunitario amplio y plural. **Un segundo rasgo definitorio es el deseo de integración** en la sociedad de acogida y su esfuerzo por conseguirlo. Y el tercero, **la valoración claramente positiva de la sociedad y de las instituciones españolas y del trato que, en general, reciben de ellas**.

La principal conclusión es que la imagen de la comunidad islámica inmigrada en España (o sería mejor decir el “Islam inmigrado español”) estaría considerablemente alejada del fobotipo al uso sobre “los moros”. De acuerdo con la muestra, los musulmanes españoles, dentro de su pluralidad, parecen partidarios de un islam no totalitario ni excluyente, sino que, por decirlo así, se ha desarrollado su dimensión más *liberal*, en el sentido de que

⁵³ En tercer lugar se sitúan los testigos cristianos de Jehová, con un total de 740 lugares de culto. Entre el resto de confesiones, destacan numéricamente: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones): 113 de lugares de culto, ortodoxos: 75 lugares de culto, budistas: 59 entidades, y judíos: 24 entidades.

⁵⁴ Cfr. Asimismo los websites de las principales asociaciones islámicas españolas: <http://www.cislamica.org> - <http://islamhispania.blogspot.com> - <http://www.webislam.com>

⁵⁵ Cr. Toharia, Público, 23 septiembre, 2011. Puede consultarse in extenso en el *Informe final de 2006, La comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, apartado I, pp.3-6.

sostiene con fuerza la primacía de los derechos y se opone contundentemente (el 94% de los encuestados lo sostienen así) a la violencia para la difusión de las creencias religiosas. De acuerdo con el enunciado literal de la pregunta formulada en la encuesta, la comunidad musulmana declara “sentirse claramente a gusto en España” (lo afirma el 67%; sólo un 10% indica lo contrario) y se considera “adaptada a la vida española”: así lo indica un masivo 83% (nueve de cada diez entre quienes llevan ya aquí más de cinco años, frente al 50% que lleva menos de uno⁵⁶). Sólo el 14% está en contra de que se casen personas de diferentes confesiones. Tienen un <entorno relacional> que tiende a ser amplio y plural: sólo el 10% de los inmigrantes musulmanes dice relacionarse exclusivamente con personas de su misma nacionalidad, y sólo el 15% dice hacerlo exclusivamente con personas de su misma religión. En su gran mayoría tiene un dominio razonable del español, incluso de las otras lenguas que se hablan en las Comunidades Autónomas, como el catalán o el valenciano. Por otro lado, en general, los inmigrantes musulmanes no se sienten especialmente obstaculizados en la práctica de su religión (aunque sí se perciben algunas dificultades, fundamentalmente de orden material).

La inmensa mayoría de los entrevistados considera que es perfectamente posible ser a la vez buen musulmán y buen español y defiende que la religión islámica es perfectamente compatible con la democracia y los derechos humanos. El porcentaje de los que sostendrían un Islam radical es de un 5%. Además, el 75% opina que las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) son igualmente respetables y ninguna puede considerarse superior a las demás, frente a un 8% que lo niega. Respecto a la encuesta realizada en 2006, la de 2011 muestra que ha aumentado ligeramente el número de los que se definen como musulmanes muy practicantes (el 52%, frente al 41% de hace tres años) y también los que consideran que el Estado debe ser absolutamente neutral en el terreno religioso (el 83%, frente al 80%).

Es importante subrayar que España es un país en el que la islamofobia se ha presentado habitualmente como un componente de identidad, en la medida en que la propia construcción de España como Estado moderno se realiza en conflicto bélico, la “Reconquista”, contra los “invasores musulmanes”. Lo cierto es que sería más ajustado, desde el punto de vista histórico, hablar del conflicto de los reinos de Castilla y Aragón (los Reyes católicos) contra aquellos que son españoles, pues viven en nuestro territorio durante siete siglos y por tanto habría que hablar más bien del Islam español o, al menos, del reino islámico español de Al Andalus que, en todo caso, no debe confundirse con Andalucía. Si se me permite el ejemplo, ignorarlo es el mismo error en que se incurre cuando se sigue hablando del Averroes como un filósofo árabe, y no como un filósofo cordobés musulmán, es decir, un español musulmán. En todo caso, como decía, el tópico arraigado se caracteriza por un fuerte componente islamófobo que, en buena medida, caracteriza una cierta visión de Europa, presentada precisamente en esa clave dialéctica de identidad (Europa frente a los musulmanes, los árabes o el Imperio otomano...).

⁵⁶ Como se indica expresamente en el estudio, el dato en sí es muy significativo, pues indica que en menos de un año de estancia la mitad de los encuestados se sienten ya adaptados.

Sin embargo, hoy, hablar en España de islamofobia o de sentimiento de persecución hacia el islam debe ser objeto de matización. Baste pensar, como lo indica el mencionado estudio, en la reacción ante los atentados sufridos en Madrid el 11 de mayo de 2004. O en las respuestas de los inmigrantes musulmanes en España sobre esa percepción. Como sostiene el estudio que venimos glosando, la población musulmana inmigrante en España es la que valora más positivamente a la sociedad de acogida en comparación con el resto de los Estados de la UE: un 36% percibe esa reacción negativa en España, mientras que un 43% la percibe en Francia (un 49% en Estados Unidos). Un 75% considera que en España, hoy, musulmanes y cristianos se esfuerzan por entenderse y respetarse mutuamente (sólo un 7% piensa lo contrario). El 74% dice que en España se acoge bien a los inmigrantes, y un 88% indica que son atendidos en los hospitales públicos del mismo modo que los españoles.

Frente a quienes sostienen que los datos de ese estudio ofrecen un panorama sin duda edulcorado de una realidad mucho más difícil, hay que tener en cuenta que se trata de resultados constantes desde 2006 a 2011, hasta el punto de que los sociólogos apuntan a la existencia de una pauta general, al menos por lo que se refiere a los inmigrantes que llegan, es decir, a lo que convencionalmente se denomina “primera generación”. La cuestión crucial es si esa constante se mantendrá para quienes nacen ya como españoles, descendientes de esa primera generación de inmigrantes musulmanes. En 2011, la cifra de éstos se calcula en torno a 150.000 (habría que sumar los casi 350.00 conversos españoles al Islam).

En ese sentido, la encuesta de la UCIDE ya mencionada realiza algunas matizaciones, pues se enuncian ya elementos de conflicto más precisamente definidos: dificultades que en buena medida resultan no tanto de decisiones de ámbito estatal, sino adoptadas en el ámbito de competencias que, en España, corresponden a las Comunidades Autónomas o a los municipios: por ejemplo, trabas u obstáculos para construir mezquitas u oratorios, incompatibilidad del calendario religioso con el laboral, dificultades para contar con cementerios islámicos, para conseguir alimentos *halal* [preparados según los preceptos del Islam], los obstáculos que ponen las administraciones para que se imparta la enseñanza religiosa islámica en los centros públicos, etc. Más concretamente, tal y como se señala en el mismo *Informe sobre la comunidad musulmana inmigrante en España* (2011), en línea de futuro, aunque ya se están produciendo algunos casos, podríamos hablar de cinco ámbitos de potencial conflicto:

1. El primero, obviamente, atañe a la cuestión de igualdad de género y no discriminación de la mujer. La cuestión del velo islámico y el acceso de la mujer al mundo laboral, así como su derecho a la formación universitaria son particularmente relevantes, aunque conviene recordar que respecto al velo existe una considerable confusión y demagogia.
2. El control de las mezquitas y oratorios (se calcula su número en 800, la mayoría sin permisos ni control administrativo) y la formación de los imanes es un tercer *punto caliente*. En España hay 11 grandes mezquitas: tres en la provincia de Málaga, dos en Ceuta, otras dos en Melilla, una en Valencia, dos en Madrid y otra en Granada. Por el contrario, cerca de medio millar se instalan en pisos y locales, donde los fieles se

congregan por su origen. Una de las cuestiones que más preocupa a las autoridades es la formación y el control de los imanes que imparten doctrina –en muchos casos sin titulación– en estas “mezquitas-garaje”. En este sentido, avanzan las negociaciones para la creación de un centro de formación de imanes reconocido por el Ministerio de Educación.

3. La enseñanza del Islam en la escuela. Aunque no hay datos recientes disponibles sí se sabe que en 2007, 120.000 alumnos solicitaron clases de religión islámica. Sin embargo, apenas un 10% las recibe. En el curso 2010-11, 41 profesores impartieron esta materia en la escuela pública (la Ucide calcula que deberían contar con 300 al menos). Sólo Andalucía, Aragón, Canarias, Ceuta, Melilla y Euskadi ofrecen la asignatura. El alumnado musulmán se concentra fundamentalmente en Catalunya (31.000 alumnos), Madrid (25.000), Andalucía (19.000) y Valencia (11.000). Pero los menores catalanes, valencianos y madrileños no pueden, por el momento, recibir esta formación. Los acuerdos firmados en 1992 exigen al menos diez alumnos por centro para que la asignatura se imparta.
4. La práctica social cotidiana: de conformidad con el Corán, los musulmanes deben orar cinco veces al día, su jornada de descanso es el viernes y han de seguir un modelo de alimentación (productos *halal*) que les obliga a llevar un control del proceso de elaboración de la comida. Estos preceptos chocan con los usos comerciales y empresariales, que no entienden las paradas para la oración y no tienen en cuenta los hábitos islámicos en los servicios de catering y tampoco permiten, salvo contadas excepciones, la adaptación del horario religioso al laboral. Se apunta una creciente pauta de aislamiento de la comunidad asentada establemente, en relación con sus <vecinos españoles>.
5. La cuestión de los cementerios y del destino de suelo público para los entierros por el culto musulmán. Aunque comunidades como Andalucía, Euskadi o Murcia han trabajado en esta cuestión y pese a que la legislación obliga a las Administraciones a ceder terrenos públicos para este particular, todavía queda mucho por hacer. De hecho, en Catalunya y Madrid, con una fuerte población islámica, sólo existen dos cementerios musulmanes. Granada, Alicante o Bilbao ya han incluido zonas para entierros por el rito musulmán en los cementerios municipales. Junto al lugar, también hay que tener en cuenta el rito musulmán. Esto es: que los cuerpos sean enterrados mirando a La Meca y con el cadáver directamente bajo tierra, sin féretro, a lo sumo envueltos en una sábana.

Estos elementos de conflicto, unidos al contexto de crisis y al dismantelamiento del carácter universalista del Estado del bienestar, hacen verosímil la hipótesis de que vuelva a recurrirse al perjuicio xenófobo, puesto que la forma de tratar esos conflictos exige inversiones sostenidas en recursos humanos y materiales: en la escuela en primer lugar, pero también en el sistema de salud, en el acceso a la vivienda y en las oportunidades de empleo. Cuando esa inversión igualitaria (redistributiva) no se produce, se producen resultados no ya de conflicto, sino de malestar social, patologías que afectan a todas las categorías sociales, como han mostrado Wilkinson y Pickett en sus

investigaciones⁵⁷. Y entonces es fácil recurrir al miedo, al argumento de la preferencia nacional en las situaciones de amenaza, y a la utilización de los marcadores de identidad en términos propios de ese tipo de conflictos que, por seguir la terminología de Hirschmann, denominaremos esencialistas, excluyentes, totales, es decir, aquellos en los que no cabe la negociación. Es lo que parece que constituye un riesgo cada vez más verosímil en la UE.

3.3. La diferencia religiosa, entre el menosprecio y el reconocimiento. La función de la identificación religiosa en las políticas de integración: seis tesis

Precisamente a la vista de todo lo anterior, parece imprescindible el estudio de las estrategias de reconocimiento frente a los procesos de menosprecio que lastran las políticas de integración de la inmigración en la UE, y, en ese marco, estudiar el papel que juega el marcador primario de identidad que es la fe religiosa y aún más concretamente, lo que podíamos llamar el Islam inmigrado en Europa. Si ello es así, parecía claro que el trabajo podía orientarse en dos dimensiones complementarias.

En la dimensión negativa, se trata de analizar la relación entre la dialéctica del menosprecio y el rechazo de esa identidad religiosa minoritaria y presentada como alógena y, sobre todo como **incompatible** no ya sólo ni preferentemente con la identidad religiosa dominante (sea en sí religiosa –cristiana– o no, es decir, agnóstica, laica) en las sociedades de recepción, sino directamente incompatibles con los principios o valores, normas, instituciones y prácticas sociales que constituirían condición *sine qua non* de la cohesión social. Por decirlo de forma más breve y contundente, incompatibles con los derechos humanos, la democracia, el Estado de Derecho. Creo que ese es el proceso de la dialéctica de menosprecio que tiene como objeto a los inmigrantes identificados como fieles al Islam y que no sólo es el resultado de la difusión de prejuicios a través de medios de comunicación y de grupos o partidos que irresponsablemente juegan con ese argumento en aras de ventajas electorales, sino que está en el núcleo de construcciones teóricas de gestión de la diversidad como las que representan Huntington, Rehnson o Sartori.

En la dimensión positiva, la investigación exige tratar de determinar qué tipo de modelo de gestión de la diversidad o pluralidad religiosa puede garantizar el proceso social de integración cuando existe un número significativo de inmigrantes asentados que se identifican con confesiones religiosas diferentes de la mayoritaria en la sociedad de recepción o acogida y muy específicamente, con el Islam. Mi propuesta a ese respecto, como se verá, es la política de laicidad, si bien una política de laicidad matizada por la forma de entender la prioridad del derecho de libertad de conciencia sobre el clásico derecho de libertad religiosa a partir del cual se suelen construir las políticas públicas de gestión de la diversidad religiosa, junto al carácter central del principio de pluralismo, en el sentido profundo en el que es reformulado por teóricos como Taylor o Maclure, o por Baubérot o Weinstock, y la tesis de neutralidad/

⁵⁷ Cfr. Wilkinson y Pickett (2009) *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner.

separación del estado respecto a las confesiones religiosas, lo que en buena medida se corresponde con los cuatro principios del *Secularism* por el que apuesta el *rapport* emanado de la CCPARDC y que lleva el nombre de sus copresidentes, Bouchard y Taylor⁵⁸.

Debo reconocer asimismo que la investigación se ha beneficiado muy considerablemente de la lectura de un ensayo de Sami Naïr, al que ya me he referido antes, sobre las revoluciones democráticas en los países árabes. Se trata de su libro *La lección tunecina*, sobre el que pude debatir extensamente con mi amigo y colega francés, también específicamente acerca del papel de sentimiento de *hogra*, sobre el que volveré más adelante. Es una noción compleja, equivalente a menosprecio e injusticia a la par, un concepto que tiene mucho que ver con el de *Missachtung* de Honneth, *despite*, *mépris*, *menosprecio*, que, como se recordará, es el eje sobre el que se construye este proyecto de investigación. No quiero ocultar ni minusvalorar tampoco la incidencia que tuvo en esta etapa del proceso de investigación el debate que se produjo en España con motivo la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) y la visita del Romano Pontífice a Madrid en agosto de 2011 y a propósito de la que produjo, a mi juicio, un interesante debate no tanto por la anécdota coyuntural, sino como expresión de lo que podríamos denominar dialéctica del reconocimiento y del menosprecio. Me refiero a la construcción de un mensaje “positivo” de resistencia por parte de los portavoces de los supuestos “menospreciados”, “perseguidos”, los fieles cristianos en las sociedades modernas, caracterizadas supuestamente por un pluralismo que es relativismo y descristianización militante (no sólo secularización, que es interesante porque se presenta incluso explícitamente, como la otra cara del proceso que viven los fieles de la *umma*, los que participan del Islam. En efecto, la jerarquía de la iglesia católica (quiero decir, la Conferencia episcopal española, más que el propio Romano Pontífice) aprovechó este acontecimiento para lanzar mensajes asimilando la situación de sus fieles a la de los cristianos en el imperio Romano antes de Constantino, al mismo tiempo que se autopresenta, se autoerige en mayoría silenciosa. Con ello tratan de responder a la acción de menosprecio a la que explícitamente se refieren, con una estrategia de autoafirmación y reconocimiento que, de una parte, supone la reivindicación de su aspiración a conformar hegemonícamente la sociedad, y de otra reclama que el mejor modelo de sociedad decente (vale decir, integrada) es el que se construye desde la aportación de valores que realiza esa confesión religiosa y sus fieles.

A mi juicio, esto es importante de cara al debate que quiero examinar, por la relevancia de la propuesta de un modelo de integración de la diversidad religiosa que denominaré *multiconfesionalismo*. En efecto, aunque la Iglesia católica no lo explicita así cuando formula

⁵⁸ Pude ofrecer un adelanto de esa parte del trabajo de investigación con ocasión de mi intervención en un curso organizado por la UPV/EHU y el instituto para Gobernanza Global, en agosto de 2011. Para el modelo de “acomodación razonable” de la diversidad religiosa, cfr. el capítulo VII del Report Bouchard/Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report*, Gouvernement du Quebec, 2008. Como se verá, este modelo de política de laicidad que propondré, tiene mucho en común con el modelo de *Secularism* del que habla el capítulo VII del rapport Bouchard-Taylor, cuyos principios básicos son cuatro: «In our view, secularism comprises four key principles. Two of the principles define the final purposes that we are seeking, i.e. the moral equality of persons, or the recognition of the equivalent moral value of each individual, and freedom of conscience and religion. The other two principles express themselves in the institutional structures that are essential to achieve these purposes, i.e. State neutrality towards religions and the separation of Church and State». (La cita es de la pg 137).

sus propuestas a propósito de la integración de la inmigración, esa propuesta cobra cada vez más fuerza no sólo desde sectores teóricos inspirados en la doctrina de esa iglesia, sino también entre quienes tratan de reformular el modelo liberal basado en la tolerancia y la libertad religiosa como claves de toda política de integración de la inmigración en materia de diversidad religiosa (y no sólo). Sin embargo, en mi trabajo sostengo que en realidad ese modelo de *multiconfesionalismo* arraiga las más de las veces en una concepción que ahoga el pluralismo en nombre de la necesidad de enfrentarse contra el relativismo como principio de gestión de la convivencia plural.

En la formulación de esta reflexión, trato de argumentar, como tesis de fondo, que entre las condiciones para el reconocimiento, sin las que es imposible el proceso social de integración (a fortiori, el que se plantea como respuesta a los desafíos de la presencia estable de inmigración en la Unión Europea) o, si se prefiere, sin la que es imposible superar el riesgo de que estemos construyendo una *sociedad del menosprecio*, se encuentra la de garantizar un modelo de democracia plural e inclusiva.

Pues bien, a mi juicio, para asentar ese modelo jurídico-político, el de la democracia plural e inclusiva, entendida como *democracia de la diversidad profunda*, es necesario profundizar en el reconocimiento de las exigencias del pluralismo, en el establecimiento de un acuerdo sobre lo que es valioso para una sociedad plural y, de esa forma, en otra noción de cohesión social que no esté lastrada por el prejuicio de la *pluralidad como patología*. Ese prejuicio puede ser explicado (como he intentado hacerlo en otros trabajos utilizando la fórmula de <complejo de Babel>), siguiendo la apreciación de Cassirer o, si se prefiere de otro modo, poniendo de manifiesto la necesidad de superar el prejuicio de la identificación entre cohesión social (pervivencia e incluso progreso social) y unidad, que insiste en el requisito de homogeneidad etnocultural como condición *sine qua non* de uno y otra, al modo en que lo expresa el falaz lema *e pluribus unum*,⁵⁹ de la que formaría parte, *obiter dicta*, la necesidad de eliminar aquellos marcadores de identidad que, por holísticos, esencialistas y excluyentes, resultan incompatibles con las exigencias y reglas de juego de la democracia, lo que, presuntamente, sucedería en el caso del Islam, *quod erat demonstrandum*. Un caso paradigmático de esa construcción teórica se encuentra en los recientes trabajos de Sartori sobre la amenaza del Islam inmigrado a Europa, trabajos sobre los que, por cierto, quien suscribe espera una continuación que nos muestre cómo sostiene su autor la tesis de incompatibilidad entre Islam y democracia hoy, a la vista de las revoluciones árabes.

A mi juicio, a la hora de encontrar un modelo que permita gestionar la pluralidad de convicciones religiosas y evitar su utilización en la *estrategia del menosprecio*, es preciso encontrar una vía que reformule la laicidad desde la afirmación básica del primado del pluralismo y de la libertad de conciencia, sin reivindicar por ello la multiconfesionalidad, quizá el riesgo más verosímil, más próximo y al mismo tiempo el de mayor gravedad hoy, pues, lejos de su aparente coherencia con el principio de pluralismo, en realidad lo socava, porque es incompatible con la laicidad.

⁵⁹ Es conveniente recordar la diferencia entre el modelo de unidad y el de unión: en el primero, las partes se diluyen en el todo, como lo pretende la metáfora del *melting pot* que se refleja en el lema constitucional de los EEUU *e pluribus unum*; en el segundo, las partes se alían sin desaparecer, lo que se correspondería con el modelo de “mosaico” canadiense. Ese sería el sentido del lema de la UE, “unidos en la diversidad”.

Para decirlo de la forma más clara, el resultado de mi trabajo sobre estas cuestiones postula la defensa de un modelo de democracia plural e inclusiva como la propuesta más razonable para gestionar de forma legítima y eficaz los problemas y conflictos propios de los desafíos de la *diversidad profunda* en materia religiosa. Y podría **concretar esa propuesta en media docena de tesis**:

1. Ese modelo de democracia exige, ineludiblemente, la afirmación de dos principios básicos: Primero, el de igualdad, lo que exige el desarrollo de las técnicas propias del Derecho antidiscriminatorio y de las políticas antidiscriminatorias. En segundo lugar, la expansión del principio del *favor libertatis* y sus consecuencias
2. Pero para que sea inclusiva, es necesario evitar los riesgos de lo que podríamos denominar “consenso punitivo”, que reduce la regla básica de la democracia al *dominio de la mayoría* (no al principio de mayoría) que excluye el respeto a las posiciones minoritarias. Junto a ello, el riesgo de lo que Benhabib ha denominado universalismo abstracto, universalismo por proyección, que hace de un determinado universo cultural, simbólico, el humus en el que debe arraigar ineluctablemente la democracia y el Estado de Derecho.
3. Y para que sea inclusiva es preciso desarrollar instrumentos de promoción de la participación política (y no solo del reconocimiento del derecho al sufragio activo y pasivo) de los individuos que por su origen o pertenencia a un grupo vulnerable sufren un proceso de exclusión del espacio público
4. Por ello, parece necesario abandonar el recurso a la tolerancia y el paternalismo, así como la confesionalidad encubierta. Pero es asimismo imprescindible combatir con todos los medios legales toda forma de dogmatismo y fundamentalismo, también los religiosos, lo que sólo es posible en un marco de neutralidad y separación del Estado respecto a las iglesias.
5. La democracia plural e inclusiva consagra tres principios básicos en relación con la gestión del fenómeno religioso: el pluralismo, la libertad de conciencia (que es mucho más amplia que la libertad religiosa) y la laicidad.

Pero, como escriben Maclure y Taylor⁶⁰, “la laïcité ne se laisse pas aisément définir par des formules comme la séparation de l’Eglise et l’Etat ou la neutralité de l’Etat...le sens et les implications de la laïcité ne sont simples qu’en apparence...chacune des définitions comporte des zones grises et des tensions...la laïcité est complexe, car elle est faite d’un ensemble de finalités et d’arrangements institutionnels”. Por tanto, convendría precisar o incluso reformular esta última, pues la discusión actual reúne no pocas propuestas (en particular, la <laicidad positiva> de la que habla el pontífice romano Benedicto XVI y políticos como

⁶⁰ Maclure, Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, París 2010, pp. 11-13. Maclure y Taylor sostienen que las claves de la laicidad se encuentran en la igualdad moral de los individuos y en la protección de la libertad de conciencia y de religión. Eso coincide con los dos principios que he avanzado como básicos.

Sarkozy; la denominada “laicidad inclusiva”⁶¹; la distinción entre laicidad y secularización, etc) que redefinen en uno u otro sentido la noción original que encontramos por ejemplo en la ley francesa de 1905 que, junto a la política de laicidad que ha definido durante un siglo al régimen que fundara Attatürk, son dos modelos para políticas públicas en materia religiosa. Incluso puede decirse que la transformación de ese modelo que paulatinamente intenta llevar a cabo el primer ministro turco, Racip Erdogan, cuyo partido bien podría ser asimilado a las Democracias Cristianas europeas, aparece como una alternativa democrática, particularmente relevante en relación con las revueltas democráticas que está viviendo el mundo árabe.

Estos son hoy, a mi entender, los términos de la cuestión. La democracia, ante el fenómeno de la pluralidad ideológica, de conciencia, religiosa, de visiones del mundo y universos valorativos, no puede seguir insistiendo en la vieja receta de la tolerancia, combinada con el respeto o reconocimiento de la multiconfesionalidad, tal y como demanda hoy la iglesia católica. Dicho sea de paso, ha de entenderse que el cambio de posición en las reivindicaciones de esa iglesia se debe sobre todo a la pérdida de la posición de poder propia del constantinismo político y de todas sus manifestaciones históricas, como el nacionalcatolicismo impuesto en el régimen franquista. Por eso, esta iglesia pide hoy lo que siempre repudió mientras gozó de posición hegemónica, esto es, la equiparación de las diferentes confesiones en el reconocimiento como valor. Por eso, también, exige para sí misma, en el peor de los casos, un estatus de tolerancia que antes invocaba sólo para las demás confesiones. Se impone recuperar el principio de laicidad y elaborar otra política. Pero, en ese caso, ¿cuáles son los principios de una política de laicidad en una sociedad recientemente multicultural, como la española?

3.4. Los principios de una <política de laicidad> como clave de la superación de la sociedad del menosprecio a través de la gestión democrática de la diversidad religiosa. El caso español

Como acabamos de subrayar, esa democracia plural e inclusiva que podría ser el modelo de gestión de la diversidad cultural (de la religiosa, por ejemplo) impone el reconocimiento del pluralismo, la laicidad y la libertad de conciencia como principios básicos en la gestión de esa diversidad y eso se concreta en lo que habitualmente denominamos una política de laicidad⁶². Si bien se puede argumentar que esa política pública es una herramienta imprescindible, necesaria, aunque no suficiente, para superar el riesgo de la sociedad del menosprecio.

⁶¹ Esa actualización de la noción de laicidad puede encontrarse, por ejemplo, en los trabajos de Taylor, como en el libro de Taylor y Maclure citado en la nota anterior, y en el varias veces citado rapport Bouchard-Taylor sobre la política de acomodación. También en las aportaciones de C Wilde y, en cierto modo, de J Habermas, en el debate en la *Stony Brooks University* de Nueva York, en el que participaron junto a Ch. Taylor y J. Butler, convocados por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Ese debate se ha publicado como libro, editado por los mismos Mendieta y Vanantwerpen, del que existe traducción española: *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, que incluye una interesante entrevista de Mendieta a Habermas.

⁶² Sobre la revisión actual del principio de laicidad, invito a consultar el monográfico de la Revista *Pasajes*, de otoño de 2005, nº 18, sobre “El desafío de la laicidad”, con artículos de J. Ramoneda, T. Vives, E. Laparra y M Jiménez Redondo.

Más allá de los debates al uso sobre la multiculturalidad y el multiculturalismo, no es difícil argumentar que los límites de la democracia liberal (del liberalismo político, que constituye un punto de partida irrenunciable), se han hecho más patentes en un mundo que a la vez, es una sociedad globalizada y en la que han emergido con fuerza los agentes y las reivindicaciones de la multiculturalidad, es decir, de un pluralismo en serio, de una *diversidad profunda* que no se limita al abanico de preferencias secundarias que el liberalismo cree poder solucionar con la afirmación de la libertad individual unida al ungüento de la tolerancia. Y si ese pluralismo en serio se manifiesta cada vez de forma más exigente no es sólo, como se pretende de modo simplista, como consecuencia del desarrollo de lo que los sociólogos llaman *migraciones de asentamiento*. Es que emerge el hecho de que nuestras sociedades han sido desde su origen profundamente plurales, aunque hasta ahora se haya impuesto un modelo de gestión que considerando que la diversidad profunda es una patología, apostó por ocultarla, si no por erradicarla pura y simplemente, como exigencia de la cohesión requerida por el modelo político del Estado-nación. Es por ello fácil entender cómo la sociedad del menosprecio no es sino una nueva manifestación de esa estrategia de rechazo basada en la consideración de que esos agentes de la diversidad profunda, por ejemplo en el ámbito religioso, son agentes patógenos, virus para la democracia.

El verdadero pluralismo exige, como es sabido el reconocimiento del carácter básico e indivisible y en condiciones de igualdad, del derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de cualesquiera convicciones de libre elección. En mi opinión, el error del planteamiento liberal al uso es pasar por alto que la prioridad corresponde a la libertad de pensamiento, ideológica y de conciencia, como querían los *librepensadores*, y no tanto a la libertad religiosa, pues sólo así se puede asegurar, a mi juicio, la estricta igualdad entre las convicciones de carácter religioso y las convicciones de carácter no religioso, lo que nos impone como primera exigencia luchar contra toda forma de discriminación fundada en las convicciones.

Una manera de concretar este planteamiento teórico es contextualizarlo en España⁶³, a partir de lo que puede considerarse como uno de los principales déficits de su marco jurídico-constitucional, la Constitución española de 1978 (CE78). Como en otros nudos gordianos de la negociación propia de la transición española a la democracia, reflejada en buena parte del articulado de la CE 78, en éste se alcanzó un acuerdo, o, quizá más exactamente, un compromiso. Una solución en la que, sobre todo, cobraba visibilidad el temor a que se repitiera lo que muchos consideran uno de los errores de la Constitución de 1931, la laicidad militante frente a la oposición de la Iglesia católica, bastión de la derecha y, aun peor, del reaccionarismo más antidemocrático. Por eso, la solución fue la <no confesionalidad del Estado>, junto con una especial consideración a la Iglesia católica en cuanto confesión sociológicamente mayoritaria. Es lo que refleja el texto del tercer párrafo del artículo 16 de la CE 78⁶⁴.

⁶³ Para un estudio comparado de los principios constitucionales en esta materia, conviene leer el estudio de Ana Valero, Valero, A., (2008), *Libertad de conciencia, Neutralidad del estado y Principio de Laicidad (un estudio constitucional comparado)*, Madrid, Ministerio de Justicia. Más crítico con el modelo español, Martínez de Pisón, 2000, *Constitución y Libertad religiosa en España*, Dykinson.

⁶⁴ “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

Esa es la razón de que hoy, cuando se hace balance de la transición y se insiste en la necesidad de profundizar en la democracia, no falten quienes advierten sobre la necesidad de retomar el necesario impulso hacia la autonomía del poder político del *demos*, que exige liberarse de otros poderes no elegidos por el pueblo, en particular el que representan los mercados, pero también las iglesias o las fuerzas armadas, tres clases de <podere fácticos> como se denunciaba en los momentos de la transición. En otras palabras, para hablar de democracia en serio, en nuestro caso, considero que es condición *sine qua non* un marco de laicidad que abandone el confuso planteamiento del artículo 16 de la CE 78, que salga de la confesionalidad vergonzante, la tolerancia y el paternalismo, para consagrar la libertad de conciencia y el pluralismo. A los efectos del presente trabajo de investigación, lo que trato de poner de manifiesto es que la insuficiencia del reconocimiento del pluralismo y de la libertad de conciencia posibilita la estrategia de menosprecio.

Pues bien, todo lo anterior se torna en un panorama aún más acuciante en un contexto que es socialmente muy distinto del que se vivía en la España de 1978 y que sirvió como argumento para la <confesionalidad encubierta> en el artículo 16 de la CE 78, confirmado luego el 7 de enero de 1979 con los Acuerdos entre España y la Santa Sede, con rango de Tratado internacional, que otorga a la Iglesia católica un estatuto privilegiado, en particular desde el punto de vista económico, por la muy amplia financiación por parte del Estado⁶⁵. Esos Acuerdos han sido muy criticados por un buen número de especialistas. Por ejemplo, el profesor Llamazares escribía hace un par de años lo siguiente: «los acuerdos firmados en Roma el 3 de enero de 1979 entre el ministro de Asuntos Exteriores de España y el secretario de Estado de la Santa Sede son inconstitucionales. Se confunden en ellos sujetos, actividades y fines religiosos y estatales y consagran un estatus privilegiado para la Iglesia católica, transgrediendo el principio de neutralidad. No es posible su armonización con la Constitución. Formalmente constitucionales (posteriores a la Constitución en menos de ocho días), son materialmente (por su contenido) inconstitucionales... El Estado está maniatado y no puede progresar hacia la laicidad en el desarrollo legislativo de un derecho fundamental. No puede legislar obedeciendo al mandato constitucional. Se topa con el stop de los Acuerdos. El estatuto de la Iglesia católica no lo define la Ley de libertad religiosa, sino los Acuerdos. No sin razón, la Iglesia católica ha aceptado la ley de Libertad Religiosa vigente en lo que la beneficia, pero ha rechazado que le sea aplicable si disiente de los Acuerdos. Mientras estén vigentes, es imposible cumplir el mandato constitucional de la laicidad y de la igualdad de todos en la libertad de conciencia»⁶⁶.

⁶⁵ E. La Parra ha ofrecido una excelente síntesis del proceso de secularización vivido en España —con idas y vueltas— en el siglo XX: cfr su “Concepto de la iglesia y proceso de secularización. Notas sobre la España del siglo XX”, en *Pa-sajes*, nº 18, 2005, pp 25-37.

⁶⁶ Cfr. Su “La laicidad imposible”, *El País*, 10 de julio de 2010. El mismo Llamazares señala algunos ejemplos: Uno de los acuerdos encomienda al Jefe del Estado el nombramiento de un arzobispo, con evidente confusión entre lo religioso y lo estatal. Otro atribuye al Estado español la tarea de evangelizar a los niños en las escuelas públicas; eso sí, a las órdenes de la Iglesia católica, que decide el qué y el cómo de la enseñanza y que nombra y despide a los profesores libremente, sin control de sus motivos por la jurisdicción del Estado, aunque lesionen derechos fundamentales. El Estado paga y la Iglesia manda; para colmo, el Estado es el responsable ante sus propios tribunales de las decisiones de despido que toma la Iglesia.

La situación hoy es distinta de la de 1978, de un lado, porque se ha reducido de forma muy considerable la vinculación de las prácticas sociales a las normas religiosas de la Iglesia católica (y ha disminuido considerablemente el número de fieles y no digamos de practicantes de esa confesión) desde las que se construye la noción de “normalidad social” y por tanto, la construcción social de los agentes de riesgo. Y de otro, porque lo que en 1978 era anécdota, la diversidad religiosa, frente a una sociedad todavía muy hegemonícamente católica, hoy no lo es, como consecuencia no sólo del importante asentamiento de inmigrantes vinculados a otras confesiones, sino también de la propia dinámica social de secularización, que es la nota más destacada de la evolución de la sociedad española⁶⁷.

Todo ello, reitero, hace más necesaria una política de laicidad articulada en torno a esos tres principios y que tendría, a mi juicio, como pieza clave una ley de libertad de conciencia y pensamiento, más que una ley de libertad religiosa⁶⁸. Ese proyecto (el de una nueva ley de libertad religiosa) estaba en el programa del Gobierno del PSOE en la segunda legislatura socialista, pero el Gobierno no siguió adelante ni siquiera con su anteproyecto, que apuntaba en esa línea aunque no decididamente⁶⁹. Concretamente, se trataba de algunas medidas en el terreno simbólico, como prohibir la presencia de símbolos religiosos –como el crucifijo cristiano– en edificios públicos y buscar una fórmula para que los llamados funerales de Estado fueran civiles, sin ceremonias religiosas. También se proponía extender a otras religiones de “notorio arraigo” privilegios de los que disfruta la mayoritaria confesión católica, a la que el Estado financia con unos 6.000 millones de euros anuales⁷⁰.

En resumen, lo que me propongo recordar es que gestionar democráticamente las nuevas sociedades de la diversidad profunda requiere, en lo que se refiere a la diversidad religiosa, la profundización en el reconocimiento y garantía de la libertad de conciencia y en el principio de laicidad y por ello exige abandonar propuestas centradas en el reco-

⁶⁷ Y es precisamente el contexto secular o incluso postsecular como subraya Jiménez Redondo, el que obliga a reconsiderar la formulación del principio de laicidad: cfr. Su contribución en el monográfico del nº 18 de la revista *Pasajes* ya mencionado.

⁶⁸ En el mencionado estudio de A Valero, se sustenta esa tesis como punto de partida. La propia Valero, al analizar los modelos constitucionales comparados, diferencia entre la versión de laicidad del modelo italiano (una *laicidad de servicio* en un régimen de *Pluralismo religioso y cultural*), la francesa (que habría evolucionado desde una *neutralidad negativa* a una *neutralidad positiva*), la norteamericana de los EEUU (que pasa de la *strict separation* a la *accommodation of the free exercise*), la alemana (que califica de *neutralidad abierta*) y la española (a la que considera *laicidad positiva*): cfr. Capítulo II, pp. 132-170. Estoy de acuerdo con su análisis salvo, como se ha visto, respecto al modelo español.

⁶⁹ Cfr. Por ejemplo el proyecto alternativo planteado por la Asociación *Europa Laica*, planteado en 2009 y reiterado en 2011. Cfr. www.europalaica.org

⁷⁰ La mitad de ese importe (3000 millones) se destina, según cifras oficiales, a sostener los colegios religiosos concertados, pero también se paga con dinero público el sueldo de obispos y sacerdotes; a los profesores de catolicismo en la escuela pública (unos 15.000); el salario de más de un millar de capellanes castrenses, hospitalarios y carcelarios; también se sufragaba una parte importante de la restauración o sostenimiento del inmenso patrimonio histórico artístico de esa religión, la segunda propietaria inmobiliaria después del Estado. Las viviendas o casas parroquiales de los ministros de culto de las confesiones que han suscrito un acuerdo con el Estado, y los huertos y jardines adyacentes, están exentas en el IBI. Se da la paradoja de que los ministros de culto de las confesiones con acuerdo tienen un régimen fiscal mejor que el de los funcionarios. La ley Hipotecaria (art 206) atribuye a los obispos poder emitir en sus diócesis certificados de dominio, como si fueran registradores...

nocimiento de la multiconfesionalidad, tal y como se reivindica desde la mayoría de las iglesias⁷¹.

Todo eso nos lleva a evitar cualquier simplificación del significado del hecho religioso en el espacio público, lo que exige finalmente una revisión del principio de laicidad, con atención a lo que se ha dado en llamar <laicidad inclusiva>, que no la *soi-dissant* <laicidad positiva>. A esos efectos, sugeriré tomar en consideración, entre otros argumentos, algunas lecciones del debate sobre el poder de la religión en la vida pública, una discusión entre Charles Taylor, Jürgen Habermas, Judith Butler y Cornel West en el mencionado encuentro desarrollado en Nueva York, en octubre de 2009.

3.5. La laicidad en retroceso y el avance de la estrategia del menosprecio

Recordemos, una vez más, cuál es el <escenario> en la UE. Hoy, cuando se plantean integración e inmigración como dos desafíos de la Unión Europea en el siglo XXI, crece la preocupación ante el hecho innegable de que en toda la Unión Europea vivimos un repunte de los mensajes simplistas y sofisticos sobre la inmigración como amenaza –muy en particular la vinculada al Islam–, lo que se traduce, según vengo insistiendo y constituye el objetivo fundamental del trabajo de investigación, en el incremento del proceso de menosprecio que no puede dejar de crear la reacción ante la *hogra*, como ya he apuntado.

En efecto, las manifestaciones de ese proceso social que contribuye a conducirnos a la *sociedad del menosprecio* frente a los inmigrantes reconocidos como fieles del Islam, son indiscutibles, se focalice o no en el velo, en la condición de la mujer, en el riesgo para la democracia que entrañan las prédicas de los imanes fundamentalistas (como si no hubiera otros clérigos fundamentalistas en otras iglesias) o incluso en la incompatibilidad entre democracia e Islam, sostenida como postulado evidente por tantos supuestos analistas (de Hungtinton a Sartori pasando por sus epígonos, con o sin Nobel de literatura) hasta que se han <caído del caballo> ante las revueltas democráticas en los países árabes⁷². Y al mismo tiempo esa identificación obsesiva de la amenaza prioritaria ha permitido que se ninguneen otras, que tienen en común asimismo la negación del reconocimiento, la banalización de la condición de seres humanos de quienes se identifica por fobotipos contruidos sobre marcadores primarios de identidad, como la que procede de la extrema derecha racista y xenófoba: como se ha escrito a propósito de la reciente tragedia vivida en Noruega, “el caso de Anders Behring Breivik constituye un doble y trágico recordatorio: por un lado, que la violencia extrema no es monopolio exclusivo de ninguna cultura o religión, de ninguna ideología o creencia; por otro, que quienes se complacen en lanzar a los cuatro vientos –y “sin complejos”– palabras como puños, tarde o temprano tienen

⁷¹ Cfr. El útil análisis de Eduardo R. Vieytez, en Ruiz Vieytez, E. (2010), *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania.

⁷² Sobre ello, me remito a los trabajos de Sami Naïr y en particular al libro de reciente aparición, ya mencionado, *La lección tunecina*, que pude consultar antes de su publicación por gentileza de su autor.

seguidores desequilibrados dispuestos a prescindir de las primeras y usar exclusivamente los segundos»⁷³.

Es innegable el crecimiento del peso de la extrema derecha en Europa, también en la apacible Europa del norte (y no sólo en los conocidos ejemplos del FN de los Le Pen en Francia o de la Legha Nord de Bossi en Italia), con casos como el del *Partido del Progreso* noruego liderado por Siv Jensen, o el del *Partido de los Finlandeses de base* (traducido aquí como *Auténticos Finlandeses*), encabezado por Timo Soini. En la misma línea debería señalarse el caso de los *Demócratas* de Suecia con un programa casi exclusivamente dedicado a una plataforma antiinmigración, el incremento de la popularidad en los Países Bajos del *Partido de la Libertad* de Geert Wilders, el ídolo antiislámico de Breivik, recientemente absuelto de un delito de provocación al odio islamófobo, o en Dinamarca el *Partido Popular Danés* en el que se ha apoyado el Gobierno conservador desde 2001, aunque en el caso danés, después de 10 años, la victoria de una coalición de partidos de izquierda en septiembre de 2011 puede contribuir a cambiar esa dinámica. Recordemos que la líder del PPD, Pia Kjaersgaard, denunciaba que “Si quieren convertir Estocolmo, Gotemburgo o Malmö en unos Beirut escandinavos con guerras de clanes, asesinatos por honor y violaciones por bandas, que lo hagan... Nosotros siempre podemos poner una barrera en el puente de Oresund” (y, acto seguido, Dinamarca denunció el espacio Schengen.) La relación de ese giro con otro aparentemente más moderado y de sentido común, el del anuncio del «fin del multiculturalismo», sentenciado casi simultáneamente por Merkel y Cameron es una cuestión a estudiar. En él se oculta, en sentido negativo, una ideología de repliegue frente al agresor externo, que postula de nuevo como elemento del cemento social una versión fundamentalista de la identidad cristiana subyacente, si no, incluso enunciada como rasgo definitorio de la *leitkultur*.

Frente a ese riesgo real, insistiré en que la laicidad es la condición necesaria para que en el espacio público puedan convivir diferentes opciones, incluso contradictorias entre sí, desde el respeto y la comprensión de los derechos de la ciudadanía a adherirse a una forma u otra de entender la transcendencia o a ninguna, sin por ello resultar discriminada o tener menos opciones que otras personas de desarrollar las actividades relacionadas con su propia concepción de la vida, sin ser objeto del *proceso social de menosprecio*. Y, por supuesto, es clave para mantener un derecho fundamental e indivisible a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones.

Pero incluso más allá de la conciencia –religiosa o no religiosa–, la laicidad es en cierto modo la garantía del ejercicio pleno de los derechos de la ciudadanía en las democracias de la *diversidad profunda*, bien sea a la igualdad de género, a la libre opción sexual, al despliegue

⁷³ JJ Toharia, “Palabras como puños”, *El País*, 27 de julio de 2011. En el mismo día y medio, Joaquín Prieto (“La herencia del asesino de Oklahoma”) evocaba los trabajos periodísticos del novelista Stieg Larsson, quien denunciaba, ya en 1995, la existencia de una internacional terrorista de extrema derecha, vinculada a la asociación neonazi *Aryan Nations* que estuvo detrás del atentado de Oklahoma que provocó ese año 168 muertos y 400 heridos y que se ramificaría en los países nórdicos primero con el común objetivo antijudío, antisemita, y cada vez más con el argumento islamófobo. Un estudioso como Mariano Aguirre, ahora director del *Norwegian Peacebuilding Resource Centre* de Oslo, apuntaba en la misma dirección en su artículo, “Los discursos del odio”, publicado en el mismo periódico, el 22 de agosto de 2011. Theun van Dijk ha dedicado buena parte de su obra precisamente a la construcción social de ese mensaje del odio basado en marcadores primarios difundidos de modo simplista a través de medios de comunicación.

de todas las potencialidades de las personas, para desarrollar su proyecto de vida sin dogmas, tutelas o autoridades irracionalmente impuestas. Entendida así la laicidad, supone la base de la emancipación ciudadana y la garantía del respeto de todos los derechos para todas las personas en condiciones de igualdad. Es, por tanto, una condición de la estrategia contra la construcción social del menosprecio.

Particular importancia en la estrategia de menosprecio la tiene la dimensión de género. En efecto, determinada forma de entender las religiones o de muchas de ellas, o de sus iglesias, o aún, si se prefiere decirlo así, de una parte de su jerarquía a la que consideraríamos expresión del fundamentalismo, tanto entre cristianos como entre musulmanes o judíos, mantiene lo que bien podríamos denominar una auténtica obsesión por relegar a las mujeres a un papel “secundario” en la sociedad. La relevancia de esas estrategias en el mantenimiento del sistema patriarcal y el uso de su poder político para mantener este estatus, hace de la ausencia de laicidad uno de los principales obstáculos a la consecución de la equidad de género. Y, de otra parte, la conquista de los derechos sexuales y reproductivos, el reconocimiento de nuevas formas de organización familiar, etc. forman parte del abismo que separa al clericalismo de la ética de la igualdad, y desnudan otra obsesión por el control de la sexualidad, la estigmatización de prácticas sexuales y la negación de la libertad de opción sexual. Por eso, el debate sobre la sexualidad y la libertad sexual es un elemento fundamental de la libertad de conciencia. Y, por esa razón, la construcción de una ética civil laica forma parte de los elementos fundamentales de la defensa del derecho a la libertad de opción sexual como una dimensión relevante de la acción de reconocimiento que debe llevar a cabo el Derecho.

Ahora bien, como es sabido, hay diferentes vías de entender y concretar el principio de la laicidad en Europa, diferentes modelos que se configuran en los distintos países conforme a tradiciones e historias diversas. Todo ello contribuye a ofrecer un panorama ciertamente complejo a la hora de identificar elementos comunes y alcanzar acuerdos sobre los avances prioritarios compartidos entre personas y organizaciones de las diferentes procedencias. En todo caso, parece evidente que está cobrando fuerza una versión a mi juicio preocupante, la denominada “laicidad positiva”, de la que parece obligado ocuparse.

No ignoro que el error de cierta tradición de la laicidad es confundir el proceso de secularización con la pretensión de desaparición, o, para ser más rigurosos, de absoluta irrelevancia (incluso por la vía del menosprecio) del hecho religioso en el espacio público. Dicho de otra manera, el desprecio, el menosprecio por el hecho religioso y por quienes reivindican su importancia y reclaman su reconocimiento como parte de lo que suele denominarse su dignidad⁷⁴. Así parece entenderlo Habermas cuando, en la entrevista con Mendieta de la que me he hecho eco, tras recordar que la secularización del poder del Estado es el núcleo duro del proceso de modernización del Estado, entendido como un decisivo logro liberal que no debería perderse en la disputa entre las religiones del mundo, apunta que el proceso de secularización de la sociedad civil y muy en concreto la progresiva desintegración de la piedad popular tradicional es un fenómeno que “ha dado origen a dos formas modernas de

⁷⁴ En este proyecto de investigación es asimismo capital el esclarecimiento de la vinculación entre los conceptos de dignidad y de acción de reconocimiento o, en sentido negativo, de menosprecio.

conciencia religiosa. Por un lado, un fundamentalismo que, o se aparta del mundo moderno, o se vuelve hacia él de una forma agresiva; por otro, una fe reflexiva que se relaciona con otras religiones y que respeta las conclusiones falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los derechos humanos”. En todo caso, Habermas concede que contra lo que se presentó como un proceso lineal de progresiva irrelevancia del hecho religioso, constatamos la persistencia de grupos religiosos cuyas tradiciones siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas.

En ese sentido, merece la pena tener en cuenta un movimiento interesante de revisión de la laicidad que nos propone hablar de un modelo “inclusivo” de laicidad, que partiría de superar lo que podríamos llamar <enfermedad o fase infantil del laicismo>. En mi opinión, esa tesis debe matizarse porque esa fase, caracterizada por la pretensión de *ecraser l’infame*, de erradicar no sólo esa ilegítima interferencia en lo que es la noción de autonomía del *demos*, sino su presencia social, es perfectamente comprensible como reacción frente al insoponible e indebido peso de ciertas iglesias en la vida pública. Pero si considero relevante esta reformulación de la laicidad es, entre otras razones, porque, como enseñara con rigor Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, esa pretensión es un error desde el punto de vista de la comprensión de los procesos sociales.

Puede convenirse que la laicidad como principio de gestión de la libertad de conciencia, pensamiento y religiosa en las sociedades de la diversidad profunda, está reñida con el menosprecio, con la ignorancia o, para ser más claro, con la voluntad de ignorar el carácter relevante del hecho religioso como constitutivo de nuestras sociedades. Pero, en todo caso, convengamos también en aceptar que la laicidad no puede ser una apuesta asimétrica, pues se desvirtúa entonces el principio indisociable de *igualdad* del que emana y al que está asociada la apuesta laica. Aceptemos, pues, que hoy la laicidad no se puede reducir a la separación de las iglesias y el Estado. Por esa razón, como se ha insistido, en la reflexión de conjunto se hace necesaria una visión más vinculada a las organizaciones y a los activistas sociales, una perspectiva que, sin abandonar el marco y las ambiciones teóricas, se encuentre más cerca de lo que podríamos denominar la acción social⁷⁵.

La laicidad “inclusiva” sería consecuencia de la constatación de que no sólo no se ha eliminado el hecho religioso de la vida pública, sino que se mantiene e incluso se incrementa el papel social del mismo. Para esta concepción “abierta”, “inclusiva” de la laicidad, la necesaria separación entre las instituciones públicas y las confesiones religiosas no comporta dejar de reconocer la contribución positiva del hecho religioso a la cohesión social y a la obtención de aquello que suele definirse como una *sociedad decente*, es decir, a la creación y difusión de valores sociales compartidos, que arrancarían del diálogo en el reconocimiento de la alteridad y por tanto contribuirían al civismo.

Sin embargo, tras esa concepción que sostiene que es posible integrar el conjunto de creencias y visiones del mundo (y tradiciones) que concurren en nuestras sociedades, hay, a mi modo de ver, un riesgo importante. El de reducir esas creencias y ese diálogo a las confe-

⁷⁵ Que no se pierda de vista cómo se produce la aportación de las organizaciones cívicas y sociales a la construcción de esa ética civil y, en consecuencia, a la conquista de una sociedad laica.

siones religiosas institucionalizadas, con exclusión no sólo de las que no lo están, sino sobre todo de las que sostienen posiciones agnósticas o ateas, o, simplemente, de la tradición del librepensamiento. Eso se advierte, a mi juicio, cuando en propuestas como las del diálogo de civilizaciones o de valores, se entiende que el diálogo interreligioso (entendido en el sentido de multiconfesional) es la clave, con exclusión, las más de las veces por omisión, del diálogo con quienes sostienen que la condición para el progreso y la cohesión es precisamente la lucha contra el fundamentalismo, la ignorancia y el prejuicio que están detrás de la mayoría de los mensajes de las confesiones religiosas. Aún peor es el riesgo de que inmediatamente se acepte extraer como corolario que los poderes públicos deben colaborar, sostener e incluso promover a las confesiones religiosas y a sus instituciones, como exigencia derivada del reconocimiento de su positiva contribución social.

Por otra parte, la gestión de la inmigración y de la pluralidad religiosa que se acentúa con su llegada y asentamiento, obliga a una apuesta clara por la abolición de los privilegios a las confesiones religiosas tradicionalmente mayoritarias, si lo que se pretende es una apuesta por la inclusión de nuevos ciudadanos y ciudadanas en igualdad con el conjunto de la ciudadanía. La incorporación de nueva ciudadanía procedente de la inmigración —con otras costumbres y otras creencias— obliga a poner en cuestión no pocas de las formas de organización y de las prácticas institucionales establecidas en los países receptores. Así sucede también en el caso de España. No por *nuestras*, esas prácticas sociales, esas tradiciones e incluso normas son menos incompatibles con una política de laicidad.

Si el espacio público es el lugar de encuentro de toda la ciudadanía en igualdad, para que esa igualdad sea real, para asentar las bases que impidan el fenómeno de la *sociedad del menosprecio*, mi tesis es que las prácticas religiosas y el trato a las confesiones deben pasar por la estricta neutralidad del Estado. Dicho de otra manera, un espacio público en el que no sólo se respeten todas las opciones de conciencia —religiosas o no— sino en el que, además, ninguna tenga privilegio alguno respecto a las demás, garantizando la neutralidad del Estado ante las opciones de conciencia de su ciudadanía. No encuentro razón para que el Estado se deba implicar en un reconocimiento positivo del hecho religioso *tout court*, como hoy se pretende desde posiciones multiconfesionales, y menos aún para apoyar exigencias desde las diferentes iglesias u organizaciones religiosas que claman por privilegios económicos, jurídicos, fiscales. Eso no significa, desde luego, que el Estado deba adoptar una posición antirreligiosa, prohibiendo toda manifestación del fenómeno religioso que rebase la estricta intimidad, porque esa toma de posición es incompatible con la neutralidad. Tampoco veo razón para apoyar desde el Estado a quienes sostienen que la religión es superstición y prejuicio, fuente de ignorancia y de dominación ilegítima, *opio del pueblo*. El hecho religioso, en sus importantes manifestaciones plurales, existe como una constante social y desempeña funciones sociales que no podemos ignorar. Ahí donde esas funciones son incompatibles con valores y principios de legitimidad democrática, la obligación de los poderes públicos es hacerles frente. Pero no por espíritu contrario a la religión (cualquiera que sea), sino en defensa del Estado de Derecho y de la democracia. Y cuando esas funciones son positivas, el Estado debe reconocerlas y garantizar que esas actividades no sean interferidas.

De otra manera, estaríamos reclamando a la nueva ciudadanía un compromiso con la laicidad que no se practica desde la posición que ocupan las religiones mayoritarias de las

sociedades de acogida, lo que ineludiblemente supone el riesgo de estrategias sociales de estratificación, de fragmentación del reconocimiento.

4. La estrategia del menosprecio. Una categoría imprescindible para entender los procesos sociales de integración

A lo largo de los apartados anteriores hemos recurrido a la dialéctica o, para ser más exactos, a la dialógica del reconocimiento, tal y como ha sido trazada por Charles Taylor y Axel Honneth y en particular desarrollada por este último en diálogo crítico con el propio Taylor y con Fraser.

Quizá conviene explicar por qué recurrimos a esas fuentes y a ese modelo explicativo de la *patología social del menosprecio*⁷⁶ que encuentra su terreno abonado en lo que, desde Wagner⁷⁷, denominamos “modernidad liberal restringida”. Me refiero al modelo social que excluye del ámbito de la política, como sujetos de pleno derecho, a grupos sociales como las mujeres, los obreros, los inmigrantes, los “nuevos pobres”, a quienes, además, sólo se admite en la esfera social bajo relaciones unilaterales de dominación. Emblema de esa modernidad liberal restringida es el juego de centro y periferia, que, como ha explicado Castel⁷⁸, ofrece una especie de condensado de la cuestión racial y de la cuestión social, lo que en Francia se ha expresado con la fórmula *les indigènes de la République*⁷⁹, para referirse a la condición de los habitantes de la periferia, que consistiría en un estatuto de segregación o disgregación social unido a la discriminación y la dominación, que se reúnen en la categoría del menosprecio. En el bien entendido de que centro y periferia se pueden predicar no sólo en la dimensión más propia, la de la globalidad, sino también en el interior de los propios países del centro, para dar lugar a lo que se conviene en denominar el <cuarto mundo>.

Como ya adelanté desde el principio, a mi juicio esta es una noción capital para construir la gramática jurídica y política que necesitamos, una que nos permita afrontar los desafíos universales (al menos globales) que centrarán el debate social, ético, jurídico y político, del siglo XXI, que no pueden ni deben plantearse en clave estatal nacional. Los desafíos de la inmigración hoy, por volver a nuestro tema, no se pueden ni explicar ni afrontar en los términos en los que pretende seguir haciéndolo esa lógica jurídico-política del Estado nación: no es un problema de nosotros, los ciudadanos, frente a ellos, los extranjeros inmigrantes. Como ya he

⁷⁶ Sin ignorar que es posible encontrar otros precedentes, pocos como Dostoievski (salvo quizá el Dickens de Tiempos difíciles y Oliver Twist) han sabido mostrar en qué consiste esa patología del menosprecio. Me refiero, claro está, a su magistral, *Humillados y ofendidos* (Униженные и оскорбленные, *Unizheniye i oskorblenniye*), que vio la luz en 1861. Las figuras contrapuestas del príncipe Valkovski o Madame Boubnova, frente a Natasha o Vania son extremadamente elocuentes de la dialéctica del menosprecio.

⁷⁷ *Sociología de la modernidad: libertad y disciplina*, Herder, 1997. Es también Castel quien evoca el viejo *dictum* de Braudel que, en su estudio de la dinámica del capitalismo, ya en 1988, había dejado escrito que en esos barrios, “la vie des hommes évoque souvent le Purgatoire ou même l’Enfer”.

⁷⁸ Castel, 2007, pp. 116-118.

⁷⁹ Es también Castel quien recoge (2007: 126) el texto de una canción Rap con el título *Indigènes*, incluida en un CD de título *Ecoute la rue, Marianne*: “donc brûlons, brûlons la République/Jusqu’à ce qu’elle pleure/car nous pleurons vraiment/des larmes de sang/des larmes de plomb”.

intentado subrayar, los desafíos de la inmigración exigen sin duda una respuesta ético-jurídica de carácter universalista⁸⁰. Pero, lo que aún puede resultar de más interés, son *radicalmente políticos*, en la medida en que ponen de manifiesto que no podemos seguir insistiendo en la <respuesta nacional> a las preguntas de quién tiene derecho a estar y a pertenecer, a intervenir en el espacio público y en la toma de decisiones, en un mundo que se mueve más que nunca, que está en permanente desplazamiento. Y lo verdaderamente sugestivo es que si hay una sociedad que estaría en condiciones de abordar mejor los instrumentos para esa superación esa es la europea y si hay una entidad política que pudiera organizar esas respuestas esa es, debiera ser, la Unión Europea.

Pues bien, como es sabido, la noción de “sociedad del menosprecio”, que a mi modo de ver es un riesgo, un virus de alcance global, tomada en un sentido amplio, no constituye en sí una novedad. En su formulación más reciente y precisa, es una categoría propuesta por Axel Honneth⁸¹, el filósofo alemán que dirige hoy el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt. La noción de *menosprecio*⁸² como categoría dialéctica del reconocimiento, es contextualizada como la respuesta, la patología social propia del modelo de capitalismo global, que entraña una forma de trato discriminatoria y de dominación para una parte de la población.

Es sobre esa construcción, completada por la teoría del reconocimiento avanzada desde bases hegelianas por Taylor⁸³ y corregida e integrada en buena medida con algunos elementos que proceden de la reflexión sobre la alteridad propia de Emmanuel Lévinas⁸⁴, en los que se inspira en buena medida el enfoque que propongo en estas páginas. He añadido a esa caracterización otro elemento, el del *desarraigo*, que tomo de la filósofa Simone Weil, a mi juicio una de las cumbres del pensamiento contemporáneo, por desgracia escasamente atendida pese a algunas notables excepciones, como recogeré en su momento. La obra probablemente capital

⁸⁰ Resulta interesante en ese sentido el esfuerzo de justificación argumentativa de esa respuesta realizado por G Bello en su *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Barcelona, Plaza 2010.

⁸¹ Quizá el primer texto en el que formula la tesis sea “Die Soziale Dynamik der Missachtung. Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie” (1994), aunque haya siempre que referirse a su trabajo seminal *Kampf um Anerkennung* (1992), traducida al castellano como *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*. Hay que remitir asimismo a “Unsichtbarkeit: zur Epistemologie von Anerkennung” (2003). Ambos trabajos, junto con otros textos de Honneth, han sido recopilados en la edición de Olivier Voirol (2006; 2008), publicada con el título *La société de mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, que sólo existe en francés. Más recientemente, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009 y el ya referido *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista de Danel Gamper), Buenos Aires, Katz, 2010.

⁸² El término original empleado por Honneth es *Missachtung*, que es el que traducimos por *menosprecio* y a su vez es distinto de *Verachtung*, equivalente a *desprecio*. *Verachtung* (pero también *Missachtung*) sería opuesto a la noción kantiana de respeto, *Achtung*. Sus equivalentes en castellano *menosprecio* (distinto de *desprecio*), en inglés *despite*, *comptempt*, en árabe *hogra*, en francés *mépris*, en catalán *menyspreu*.

⁸³ De Taylor puede leerse en la relación más directa con el objetivo de estas páginas su *Acercar las soledades. Ensayos sobre Federalismo y Nacionalismo en Canadá*, Bilbao, Gakoak, 201.

⁸⁴ La obra básica de Lévinas en la que encuentro complemento para estas bases es su *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991, lo que no excluye otras fuentes. Por ofrecer ejemplos, los estudios sobre los procesos de exclusión que en la sociología contemporánea ofrecen Robert Castel, Étienne Balibar, Gérard Mauger, o, de otra parte, Ulrich Beck y Zygmunt Baumann.

de Simone Weil es precisamente *L'Enracinement*, traducida al castellano como *Echar raíces*⁸⁵, y constituye quizá el esfuerzo más penetrante por proporcionar un análisis que desentrañe el *arraigo* como una categoría no vinculada exclusivamente a la *angustia existencial*, sino a la condición misma del ser humano. Pero no en abstracto, sino del ser humano definido por su relación con el trabajo que, para la inmensa mayoría de la humanidad, es precisamente un factor de deshumanización, tal y como pone de manifiesto en buena parte de su obra, largamente vinculada a una experiencia real de la *condición obrera*.

Recordaré que el objetivo de la obra de Honneth, a partir de su muy conocido ensayo *La lucha por el reconocimiento* (1992), es revitalizar la <teoría crítica> por medio de una gramática moral y política de los conflictos sociales, basada en la teoría del reconocimiento recíproco. Este objetivo, próximo a los análisis de Ch. Taylor y G. H. Mead, se asienta en la afirmación de Fichte sobre la autoconciencia como fenómeno social (<el hombre sólo es hombre entre los hombres>⁸⁶), más que en Hegel o incluso Aristóteles, de quienes indudablemente es heredera también esa categoría filosófica.

La premisa capital de su trabajo es que el proyecto de realización personal (de emancipación, diríamos) depende de nuestra capacidad de conocer y construir una relación de reconocimiento con el mundo, con los otros, con uno mismo. Por eso, señala tres esferas de ese reconocimiento: la del amor/amistad, la jurídico-política y la social-cultural, indispensables para la adquisición de la autoestima, del respeto por uno mismo, del reconocimiento del propio valor. Aunque sin duda, la más relevante es la primera, no podemos ocuparnos de ella aquí, sino de las otras dos.

Más concretamente, la necesidad de la dimensión jurídico política (la más pertinente a la hora del examen que me propongo presentar) reside en que no puede haber conciencia de la propia autonomía (y dignidad) si el individuo no es reconocido como “un sujeto universal, titular de derechos y deberes”. Pero es preciso reconocer que esta segunda esfera del reconocimiento es indispensable, aunque insuficiente. Porque sin la tercera, la del reconocimiento sociocultural, la de la estima de los valores y capacidades que derivan de la identidad cultural, no es posible construir la autoestima.

En todo caso, Honneth advierte que la evolución del capitalismo moderno (tal y como lo había anticipado MacPherson en su examen de la “teoría política del individualismo posesivo”) se orienta en una dirección que impide esa relación de respeto y reconocimiento, e impone una *patología social*, una sociedad del desprecio y de la exclusión. Su tesis es que el capitalismo neoliberal ha llevado al extremo la concepción de la sociedad como una agregación (“colección”) de individuos motivados por el cálculo racional de sus intereses y la voluntad de construirse un lugar en la lucha por afirmar ese propio interés. Precisamente por eso, esa concepción del mundo es incapaz de dar cuenta e incluso de entender los conflictos que derivan las expectativas morales insatisfechas y que, por el contrario, Honneth considera que constituyen el núcleo de lo social. Por tanto, las perspectivas de emancipación, de *vida*

⁸⁵ Vid. S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949.

⁸⁶ Un principio clave de filosofía práctica que enuncia en su *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (*Fundamento del Derecho natural*) publicado entre 1796 y 1797 y que había avanzado en dos cartas escritas en agosto de 1795, dirigidas a Reinhold y a Jacobi.

buena, pasan por la lucha contra los dispositivos sociales, ideológicos, políticos, que generan el olvido del reconocimiento.

Recientemente⁸⁷, Honneth ha vuelto a insistir en la importancia de las exigencias de reconocimiento y en el marco normativo que debe asegurar su satisfacción, como pistas para reconstruir ese modelo, en el marco del debate sobre el *modelo social europeo* que, según parece, los europeos no tenemos claro cómo ni hacia dónde reconducir. Pero el suyo está lejos de ser el tan denostado como fobotípico discurso multiculturalista, el de la reivindicación de diferencias culturales en términos esencialistas, de derechos de diversidad anclados en identidades formuladas como categorías holistas y estáticas, de las que el individuo no puede escapar.

A mi entender, lo más interesante del análisis de Honneth es su sugerencia sobre cuál es el motor de esta demanda de reconocimiento que, en algunos casos, alcanza una expresión colectiva cercana a la angustia, si no a la desesperación, tal y como parece extenderse hoy en no pocos países de la UE. En efecto, la clave de la lucha por el reconocimiento sería el acceso y la garantía universal —es decir, *igual*, que no mecánica, uniforme— respecto a los derechos sociales. Una receta nada popular hoy, sobre todo entre buena parte de quienes se autocalifican de reformadores sociales al socaire de la crisis (las reformas sociales “necesarias” o “inevitables”) y que, en realidad, están llevando a cabo todo lo contrario. Porque sus iniciativas no se traducen en otra forma de garantizar esos derechos (al menos la que permitirían “las actuales circunstancias”, vulgo la crisis, en línea con la conocida argumentación que se resume en el exabrupto TINA —*there is not alternative*—, santo y seña del capitalismo financiero que nos gobierna), sino más bien en un apuntalamiento de las reglas del mercado que se trataba de reformar. Y es que difícilmente pueden aspirar a ese modesto título de *reformadores sociales* (“refundar el capitalismo” pretendía el siempre hueco pero efectista Sarkozy) quienes sucesivamente han perdido —o, peor, se han rendido sin condiciones— en las dos grandes batallas recientes por la gobernanza de los mercados, en el 2008 y en el 2010. Lejos de ello, como ha explicado por ejemplo Gil Calvo, consolidan el modelo liberal capitalista.

Quizá la reflexión más clarividente —e incluso profética— sobre ese fenómeno sigue siendo, como adelanté, la que ofreció a mitad de siglo pasado la filósofa y ensayista Simone Weil⁸⁸, quien en su estudio sobre la *Ilíada* (“La *Ilíada* o el poema de la fuerza”) había adoptado como propio el lema extraído del diálogo entre Príamo y Aquiles, “aprender a no admirar nunca la fuerza, a no odiar a los enemigos y a no despreciar a los desgraciados”. Por eso, el proyecto de Weil en *L'enracinement* es contribuir a una nueva política, basada en las necesidades más profundas del ser humano y no tanto en instituciones jurídico-políticas. Una política que tuviera en cuenta sobre todo las obligaciones para con los otros, que es para Weil el punto de partida de toda comprensión de la noción de derechos. Una aspiración

⁸⁷ Cfr. La entrevista realizada por Alexandra Laignel-Lavastine para *Philosophie Magazine*, n° 5. Más recientemente, la entrevista de Daniel Gamper a Honneth en la edición castellana de *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz, Buenos Aires, 2010.

⁸⁸ Cfr. Por ejemplo el estudio introductorio de Emilia Bea, una de las mejores conocedoras de su obra, a la edición de S. Weil, *La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010. Anteriormente, además del primer trabajo de la profesora Bea, *S. Weil, La memoria de los oprimidos*, puede consultarse su artículo “Simone Weil. Filosofía del trabajo y del arraigo”, *El Ciervo*, n° 585, 1999, pp. 17-19.

tan admirable como exigente y que hoy parece desmentida por la lógica que impera en el espacio público, por la contaminación producida por el discurso del mercado, que produce, más que nunca, *desarraigo*, como veremos después. Esto es, a mi juicio, particularmente importante hoy cuando tenemos a las puertas, si no ya instalada entre nosotros, la *sociedad del menosprecio y del desarraigo*: una sociedad en la que los valores, normas, instituciones y prácticas sociales sostienen institucionalmente la exclusión del *reconocimiento*⁸⁹ respecto a una parte de la población, los grupos hoy más vulnerables, aquellos por tanto necesitados de mayor tutela.

Ello son, por ejemplo, los parados mayores de 40 años, los niños, los jóvenes a la búsqueda del primer empleo, los discapacitados, los jubilados, los refugiados, los inmigrantes (y en particular las mujeres inmigrantes y los menores inmigrantes no acompañados). La extensión de esa *sociedad del menosprecio y del desarraigo* es un proyecto incompatible no sólo con el de universalización de los derechos, sino incluso, como trataré de mostrar, con las exigencias del Estado de Derecho. En todo caso, no se trata de una amenaza hipotética, sino, insisto, de un riesgo que ya podemos constatar a propósito de los efectos de las políticas migratorias en la Unión Europea en materia de derechos humanos y aun más concretamente en los derechos económicos, sociales y culturales de los inmigrantes. Porque, por más que se insista en la retórica de la integración, entendida de forma sectorial y *pro domo sua* (del beneficio del mercado de acogida), no hay integración posible sin igualdad en los derechos.

Por supuesto, no me refiero a que exista una opción deliberadamente torticera que apueste por esa *patología social*. Se trata más bien de las consecuencias *inevitables* de las decisiones que apuestan por opciones que toman como postulados las tesis de un cierto modelo de economía de mercado. Son esas tesis las que acaban imponiendo esa *sociedad del menosprecio*, en la que –repito– los valores, normas, instituciones y prácticas sociales afirman la exclusión del *reconocimiento* de una parte de la población, esos sujetos que Zygmunt Baumann⁹⁰ ha calificado de *parias de la modernidad*, contruidos en realidad como *infrasujetos* por su condición (dictada por el mercado) de *superfluos*, de *sustituibles*, si no abiertamente *desechables*, como lo son por definición los objetos de consumo que produce/impone ese mercado, que ha creado una era de *incertidumbre y miedo*, caracterizada por el sociólogo alemán como la *era líquida*. Dicho de otro modo, me refiero a sujetos en los que se verifica el proceso de *cosificación*⁹¹, de negación de otro como sujeto au-

⁸⁹ Insisto en subrayar en esa noción en su sentido fuerte, el que, con raíces en la dialéctica hegeliana de la *Anerkennung*, ha sido desarrollado sobre todo por Charles Taylor y el propio Axel Honneth, y que se vincula al concepto kantiano de *respeto* y a la igualdad.

⁹⁰ Cfr su *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge 2004, traducida al español como *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, el trabajo en el que Baumann muestra cómo el proceso de globalización que inicia la modernidad ha dado lugar a un número cada vez más elevado de seres humanos que se encuentran privados de medios adecuados de subsistencia, y a la vez el planeta se está quedando sin lugares donde ubicarlos. De ahí la incertidumbres y los temores acerca de los «inmigrantes» y los que piden «asilo», y la importancia cada vez mayor en el discurso y en la agenda política del argumento del miedo, de la inseguridad. Cfr asimismo, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge 2006.

⁹¹ Tal y como lo propone Honneth en su libro *Verdinglichung* (2005), sobre todo en el capítulo VI, relativo a las fuentes sociales de la cosificación.

tónimo y de igual dignidad, en una nueva vuelta de tuerca de la historia que nos retrotrae a otro modelo de aparente belleza y prosperidad, el de la democracia ateniense, construida sobre la institucionalización de la exclusión⁹².

Ese proceso de *reificación* es una forma de alienación a la que conduce el olvido del reconocimiento. Lo que hace Honneth es reformular ese concepto, que Marx acuñó en el primer capítulo de *El Capital* y que desarrollaron entre otros Lukacs, Althusser, Adorno o Marcuse. La reificación, subraya Honneth, está en el centro de las *patologías de lo social* que son el resultado del capitalismo neoliberal. Es la reducción a la condición de cosas de realidades que en sí no lo son: los demás seres humanos son tratados de forma meramente instrumental, como objetos, pero también nuestras propias capacidades personales sólo cuentan como valor económico. Honneth ilustra su análisis con ejemplos cotidianos de autorreificación, como la forma en que construimos los *curricula* para las entrevistas de trabajo, o la búsqueda de pareja en internet, síntomas de esa patología social.

Quizá convenga recordar que este proceso es una deriva de la racionalidad individualista y economicista, de las consecuencias que nacen del imperio de una razón instrumental (recuperando viejas nociones que algunos dan por enterradas), de una lógica económica que coloniza el orden normativo. Y son consecuencias que se acrecientan en un contexto social, el de la globalización tecnoeconómica al dictado de la especulación financiera⁹³.

Todo ello es más visible hoy, en esta situación de crisis y sobre todo cuando las recetas únicas frente a esa crisis parecen imponernos sin alternativa la renuncia al Estado social y a buena parte de los bienes jurídicos por los que se luchó por generaciones para conseguir su positivación como derechos. En efecto, esta *cirugía social de hierro* se nos impone en términos apodícticos, de forma que envía también el mensaje de que sólo los ignorantes o los *trasnochados progresistas* podrían objetar esta cura tan dolorosa como necesaria. Para salvar lo imprescindible, se nos repite una vez más que son precisas renunciaciones, puesto que hemos vivido <por encima de nuestras posibilidades>. Pero frente a esos *ukase*, cabe preguntar: ¿quiénes han vivido por encima de sus posibilidades? Y ¿en qué se concreta ese exceso? ¿Acaso los derechos son plusvalías indebidas y por tanto, excesos a recortar?

A mi entender, este escenario de propuestas políticas se centra en repetirnos –al menos, *obiter dicta*– el carácter, en el mejor de los casos *ingenuo*, cuando no lisa y llanamente *irresponsable*, del ideal regulativo de universalización de los derechos y en particular de los económicos, sociales y culturales. Y todo ello muestra a las claras el rumbo de colisión

⁹² Es lo que he denominado en algunos trabajos el “síndrome de Atenas”. Cfr. Por ejemplo, de Lucas, *Globalización e identidades. Claves jurídicas y políticas*, Barcelona, Icaria, 2006.

⁹³ Anticipado por cierto en los versos de un poema que Eugene Pottier, el autor de *La Internacional*, envió desde su exilio en Nueva York a sus antiguos compañeros de la Comuna y en el que adelanta los efectos devastadores de ese tipo de mercado globalizado: se trata de su *Laissez faire, laissez passer (L'Economie Politique)*”, fechado el 20 de junio de 1880. Pottier fue autor de otros poemas y canciones revolucionarias como *Le grand Krack*, *En avant la classe ouvrière*, *Droits et devoirs*, *La Sainte Trinité*, *La guerre*, *Leur Bon Dieu*. El texto del poema mencionado puede encontrarse en la antología de ediciones Dentu. Pottier, evidentemente, no utiliza ese concepto, pero sí se refiere a la constante del proceso de extensión del capitalismo y del mercado, un proceso que no está guiado por la libertad de circulación –condición de la libertad de flujos (necesaria, pero no suficiente)–, sino por el prurito de conseguir la libertad para manejarlos, para situarlos en órbita en aras de la optimización del beneficio de quienes dictan las reglas de ese mercado.

entre la lógica de los derechos y las leyes del mercado global, tal y como las presenta ese “fundamentalismo de mercado” (Stiglitz *dixit*) que ha hecho posible la versión del *capitalismo de casino* que nos ha llevado a la crisis financiera primero, económica después y hoy social y política.

Como se apuntaba antes, el resultado al que parecemos abocados, casi inevitablemente, es el del asentamiento de esa *sociedad del menosprecio*, en la que la taxonomía social reproduce un sistema de estratificación basado en el precio: tanto vales, tantos derechos recibes. O, peor: una sociedad en la que se garantizan un núcleo mínimo de derechos con carácter universal, pero el resto de los antiguos derechos (insisto, económicos, sociales y culturales) pasan a ser opciones –desiderata– que cada uno podrá intentar asegurar en el libre juego del mercado. Y para una buena parte de la población –los excluidos de ese libre juego– ni siquiera constituirán expectativas razonables, sino privilegios inalcanzables. Por si fuera poco, sobre los excluidos caerá el estigma social del menosprecio: *perdedores*, *incapaces* e incluso *parásitos*. El virus del desprecio se extiende, como analizara Roth en su novela *La mancha humana* y repercute doblemente, pues no sólo produce exclusión social, sino que causa en los propios sujetos despreciados otra patología, la del autodesprecio.

Y en cierto sentido, como trataré de concretar en el último apartado, todo ello exige una noción de justicia social compleja como ideal regulativo, algo que, a mi entender, ha formulado Fraser dialogando en buena medida con Honneth. Como es sabido, la aportación de Nancy Fraser pretende corregir y completar la teoría liberal de la democracia a través de la crítica feminista del Derecho y del Estado, en la estela de la teoría crítica y en coincidencia en no pocos de sus argumentos con la posición de Sheila Benhabib, de la que se separa sobre todo por una aproximación pragmática que toma en consideración como base la noción de *estatus* social, una noción que reúne de un lado la tradición marxista respecto a la alienación y explotación y de otro la aportación del feminismo crítico respecto a la subordinación/dominación de género. Pero es sobre todo en el debate con Honneth, que se plasmó en una obra especialmente sugestiva como punto de partida de su trabajo posterior⁹⁴, donde formuló el objetivo de ofrecer una noción compleja de justicia que reúna la dimensión clásica de redistribución con la de reconocimiento y con la necesidad de revisar el principio de representación y participación en el ámbito que podríamos denominar político-institucional.

4.1. De la indiferencia al menosprecio (y al odio): la estrategia negativa frente al reconocimiento

A la hora de delimitar la acción de reconocimiento, esto es, cómo ofrecer garantías, cómo superar los obstáculos, las estrategias de no reconocimiento, lo más interesante, como siempre siguiendo a Spinoza de un lado y a JS Mill de otro, es atender a la vía negativa: la noción de daño.

⁹⁴ Cfr. Fraser-Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* 2003. Hay trad castellana, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata / A Coruña, Paideia, 2006.

Tomaré como punto de partida los argumentos de Honneth, Lévinas y Weil para tratar de proponer precisamente que esta categoría, la *sociedad del menosprecio*, constituye hoy una amenaza o, si se prefiere, un riesgo real.

Me refiero a la verosimilitud de la hipótesis que afirma que existe un riesgo de que estemos construyendo las condiciones y aun los elementos que hagan efectivo ese modelo de la dialéctica del reconocimiento que institucionaliza el desprecio o, para ser fidedignos a la tesis de Honneth, el *menosprecio* como forma de trato para una parte de la población.

En particular, trataré de argumentar que semejante *prejuicio*, que adquiere una dimensión generalizada como proceso social definitorio de nuestra situación, subyace y aflora muy visiblemente en el carácter insuficiente de nuestra respuesta frente a los retos de la inmigración y, aún más concretamente, frente a la exigencia de reconocimiento y garantía de los derechos de los inmigrantes. Incluso se puede sostener que determina esa respuesta. Y es que ese ámbito, el de las políticas de migración, es acaso el test más útil entre los que permiten acreditar la verosimilitud del riesgo.

Pero además, si hablamos de una amenaza real y preocupante es sobre todo porque, en caso de consolidarse el riesgo, desbordaría ese campo de *los otros* que creemos poder acotar, para extender su contaminación a dos tipos de exigencias sin las que la democracia no puede sobrevivir, y de esa forma acabaría por afectarnos a *nosotros*, a *todos*. Es así porque la extensión de la sociedad del menosprecio, como trataré de argumentar, significaría en primer lugar el abandono de las condiciones que hacen posible⁹⁵ un proyecto de universalización de los derechos, en particular de los derechos económicos, sociales y culturales. Y hay que recordar que éstos, lejos de constituir una categoría espúrea en el universo de los derechos —como pretende el pensamiento reaccionario—, son exigencias irrenunciables de ese proyecto de universalización que es condición de la legitimidad democrática. Pero aún más, como asimismo intentaré razonar, en segundo término, la sociedad del menosprecio daña efectivamente algunos de los principios y normas básicas del propio Estado de Derecho y de la democracia.

Ya hemos avanzado en la introducción que este ensayo se inspira en el análisis de Honneth, aunque reinterpretado con arreglo a las otras fuentes que también señalé más arriba.

Como se recordará, siguiendo a Ernst Bloch, Honneth sostiene que la completa integridad del hombre, su dignidad, sólo se alcanza estableciendo una adecuada protección ante los distintos modos de ofensa y de desprecio personal. Eso significa —a la inversa— que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetivo.

Pues bien, si Honneth estudia esa conexión entre desprecio e integridad humana, premisa propia de una teoría normativa del reconocimiento recíproco (que Bloch sugirió, pero no desarrolló), es precisamente para poder introducir lo que podría definirse como una *tesis fuerte de sociología moral*: se trata de que la experiencia del desprecio personal puede convertirse en un impulso moral decisivo en el proceso de desarrollo de la sociedad,

⁹⁵ Aunque no lo aseguren: son condición necesaria, pero no suficiente. Por eso hacen posible el proyecto de universalización, pero no lo garantizan necesariamente y ni siquiera se puede decir que su viabilidad quede asegurada por tales condiciones.

porque el progreso moral es el resultado de la lucha por el reconocimiento, que a su vez es el motor de la lucha por los derechos y por el Derecho. Un proceso que, como supo explicar Ihering, es la clave de comprensión de lo jurídico o, si se prefiere, mejor, de cuanto de más noble pueda tener el Derecho, algo que Ferrajoli ha resumido en una fórmula, <la ley del más débil>, evocando uno de los más conocidos argumentos de Camus. Sin perjuicio de volver sobre ello, me permito ahora subrayar que, frente a las críticas que ha recibido la propuesta de Ferrajoli, creo que su tesis está tan lejos del paternalismo *buenista*, como de la ingenuidad torpemente descalificada como utópica. En mi opinión, la suya es una propuesta fuerte, puesto que se asienta en una sólida crítica a un modelo y a una cultura jurídica incoherente con las exigencias del Estado de Derecho. Y añade propuestas que permiten recuperar y expandir esa lógica en el ámbito del reconocimiento y garantía de los derechos.

4.2. Menosprecio, indignación, fractura política

Si me parece particularmente idónea la categoría de menosprecio es porque resulta, a mi juicio, totalmente adecuada para entender hasta qué punto la crisis que nos afecta casi de forma global es mucho más que económica, es una crisis social y política. Una crisis que toca el nervio mismo del vínculo social y del sistema político, pues se traduce en una distancia, un escepticismo, una desconfianza generalizada de los ciudadanos respecto a los partidos tradicionales e incluso en cierta medida respecto al modelo institucional de la democracia representativa (por ejemplo, el sistema electoral, el mecanismo de control parlamentario, el papel del presidente, etc.), aquejada de tanta caducidad como resistencia al cambio.

La ruptura de equilibrio en ese nervio constitutivo de la democracia, como tensión entre confianza y desconfianza, no es en absoluto una particularidad francesa, o de las revoluciones árabes, pues la aparición de lo que entre otros Rancière y Rosanvallon dan en llamar la “democracia de rechazo” es hoy un fenómeno común entre las viejas democracias. En realidad, se trata de una hipótesis reformulada al hilo de los disturbios de 2005 en París y en su *banlieue*, por Beck, Goytisolo, Ramonet, Castel o Mauger, entre otros. Recordemos brevemente los hechos. Después de la tragedia de dos chavales que, huyendo de un control policial, se ocultaron en un transformador eléctrico donde murieron electrocutados, los barrios periféricos del norte de París, comenzando por Clichy-sous-Bois, donde sucedió la desgracia, Montfermeil, La Courneuve y luego Paris, sufrieron incendios de tiendas y vehículos, enfrentamientos con la policía (y agresiones a los conductores del RER, quizá el más eficaz sistema de transporte público del que se disfruta en París). Lo más interesante es que esos disturbios pusieron ante los ojos del mundo, una vez más, la existencia de zonas de no-Derecho, territorios donde el Estado no existe o es impotente, algo que creíamos propio del tercer mundo, pero que acompaña la realidad de nuestro cuarto mundo, aquí en el centro de la Europa rica. Es decir, a veinte minutos de ese centro se podían encontrar <perspectivas de guerra civil>, que dijera Enzersberger. Todo ello disparó las hipótesis más reaccionarias del «enemigo a las puertas» que algunos creían descubrir. Las antaño clases peligrosas,

hoy identificadas con los inmigrantes residentes en la *banlieue*, desbordaban su ghetto para inquietar a los franceses de *souche* y dar lugar a lo que se llegó a calificar como auténtico “desafío de Estado”.

Pero lo cierto es que detrás de esas revueltas se encontraba el cóctel que azotaba y aún hoy hace estragos en buena parte de los *banlieues* y en las periferias urbanas de todo el mundo⁹⁶: altas cotas de paro, fracaso escolar, en medio de un urbanismo degradante, en el que el racismo comienza por la segregación del espacio, todo ello unido a la economía paralela y las más de las veces controlada por organizaciones criminales. El retrato robot de la mayor parte de los detenidos en esos disturbios era demoledor: historias de desintegración familiar, escolar, vecinal, sin horizonte de trabajo o empleo estable, sin futuro. Una tipología cada vez más común, y, sobre todo, que no viene de ayer.

La verdad es que, como denunciaron no pocos alcaldes de localidades vecinas al gran París, lo que se vivió fue en gran medida el fracaso de una política obsesionada con lograr que la delincuencia sea arrojada extramuros y quizá también, combatida allí con todos los medios de mano dura, como en el ambicioso discurso del entonces Ministro del interior, N. Sarkozy. Esa política de supuesta firmeza y justicia, con unas gotas de <capitalismo compasivo>, quedó al desnudo desnudada por esa crisis. Así no se puede lograr cohesión social, ni justicia y, por tanto, tampoco seguridad. Sin justicia y sin integración no puede haber seguridad, pero además aquellas son fruto de una condición previa, la igualdad, y eso no se logra sólo a base de mano dura.

Lo grave es que la experiencia reiterada de la falsedad de la retórica de integración, de los vacuos discursos sobre enésimos nuevos planes de dotaciones y servicios en los barrios donde hace más falta (mientras sí que se limpia y se da esplendor una y otra vez a los mismos, que están relucientes a los ojos de todos) no pueden dejar de alimentar la frustración y la rabia de quienes cantarán con la mayor amargura los versos del *Like a Rolling Stone* de Dylan (que, por azar, actuaba esos días en París): *¿cómo sienta sentirse completamente sólo, ser un don nadie, sin saber cómo volver a casa?*

Lo que me interesa de esos sucesos, por tanto, es la interpretación que, junto a la dimensión económico-laboral, subrayaba el déficit político —o prepolítico— que estaba en el origen de esas revueltas y que, como trataré de poner de relieve más adelante, subyace asimismo al movimiento de los *indignados* en 2011. Estos acontecimientos serían sobre todo expresión de la denuncia de un estado de dominación, más incluso que de exclusión, que convierte a todo un grupo de sujetos no sólo en infraciudadanos —infrasujetos— sino en sujetos invisibles, cuando no en objetos intercambiables, superfluos, privados de los más elementales niveles de reconocimiento y respeto.

Las revueltas (como el movimiento de *indignados*) expresarían, así, sobre todo “un estado de indignación colectiva” y por eso Mauger por ejemplo las califica como *protopolíticas*. Creo que esa interpretación de Mauger se ajusta mejor a los elementos que definían esa *crisis francesa*. Porque, a mi juicio, los rasgos más importantes que permiten entender el alcance

⁹⁶ Aunque en buena parte fallida, la película de 2006 *Babel*, del director mexicano González Iñárritu, con guión de Guillermo Arriaga, acierta a mostrar esa globalidad del fenómeno. Poco después (2007), otro film mexicano, *La zona*, de Rodrigo Pla, plantea esa relación en un contexto mucho más concreto, en el DF mexicano.

de ese malestar y que, por tanto, habría que analizar a la hora de formular su interpretación, son tres, estrechamente relacionados entre sí:

1. El traumático proceso de transformación de la “cuestión social”. Un proceso que se produce en un marco de referencia política que, si bien se ha desterritorializado por referencia al Estado como consecuencia de la globalización, se reubica en esos *territorios de la ausencia* que son los barrios periféricos, las *banlieues*. Eso es lo que permite entender a la *banlieue* como nuevo espacio político o al menos prepolítico, en cuanto escenarios de ese conflicto que puede ser calificado como “migajas de guerra civil”, caracterizadas por la aparición de la “violencia molecular”, por utilizar las expresiones que, como ya se ha dicho anteriormente, propuso hace años H. M. Enzensberger⁹⁷. A ese respecto, conviene releer la sintética visión ofrecida por F. Torres⁹⁸, que insiste en la importancia y complejidad de esa dimensión territorial, tal y como se formula en la “politique de la ville”, institucionalizada en Francia a partir de 1991 con la creación del Ministerio de la Ciudad. En realidad, como propone Torres, se trata de un modelo de intervención social/estatal en clave de lógica de territorio, que en no poca medida ha provocado efectos perversos de segregación, discriminación y exclusión y que afecta a cuatro millones y medio de personas, es decir, a más del 7.5% de la población de Francia. Es una muestra muy clara de la dificultad de evitar que las políticas de segmentación del territorio lleguen a producir segregación social y discriminación, porque ese es en el fondo su objetivo implícito, alejar a las clases peligrosas. Pero el objetivo de alejamiento acaba convirtiéndose en deserción, en desentendimiento de los poderes públicos y de los agentes sociales, que desertan de un territorio en el que finalmente sólo hacen acto de presencia para la represión espectacular de la criminalidad amenazante que se ha apoderado de los territorios en cuestión, *quod erat demonstrandum*. Se envía así al resto de la ciudadanía el mensaje correcto: existe amenaza, esa amenaza está localizada y os defendemos de ella.

Lo explicaba con claridad una de las voces más escuchadas durante las revueltas, la del alcalde de Evry y diputado socialista Manuel Valls, que se pronunciaba así en una entrevista: “Lo que está sucediendo no es sólo el problema de unos barrios: son los problemas de Francia, de la sociedad francesa, que nos estallan en la cara. Estamos pagando 30 años de segregación social, territorial y étnica. Lo que sucede es un espejo de la Francia que vive en la miseria y padece una crisis de identidad. Hemos perdido el sentido de lo que es ser francés. Además, estos 30 años perdidos van acompañados por tres años de un Gobierno conservador cuyas primeras decisiones fueron dismantelar lo que ahora nos hace más falta: por un lado, los empleos jóvenes, que puso en marcha con éxito Jospin y, por otra, la desaparición de la policía de proximidad, integrada en los barrios, conocida por la gente y en la que confían, y que también actúa como represora cuando hace falta. Porque yo soy partidario de una policía de orden contra

⁹⁷ Cfr. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, 1993. Traducción española, *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, 1999.

⁹⁸ Cfr. Torres, “La crisis de la banlieue”, *Página Abierta*, diciembre 2005, pp. 11 ss.

la delincuencia, pero la apuesta de Sarkozy de tener sólo una policía represiva es lo que ahora pagamos tan caro”.

Por eso, como sostiene Torres, el fracaso de la política de ciudad está en el origen directo de las revueltas, aunque no sea el único factor. Un fracaso cuyas manifestaciones tocan a los ingredientes básicos de la cohesión, de la integración republicana, puesto que hablamos de fracaso escolar (abandono de la escuela en la medida en que esta se revela inútil para la mejora de las expectativas de vida), de fracaso laboral (el paro golpea a los barrios sensibles en proporciones de dos a uno respecto a la media nacional), de fracaso familiar (familias desestructuradas y sustituidas por las pandillas o bandas) y de fracaso de participación social y política, porque la república no puede ser vista como bien común en el que conviene participar (en todo caso hay un asociacionismo defensivo frente a la degradación de la calidad de vida, pero no participativo, y parte de ese asociacionismo deriva a grupos marginales o criminales).

2. La aparición de una nueva dialéctica en el tradicional enfrentamiento que subyace al recurso a la violencia –no sólo material, sino sobre todo simbólica– entre quienes poseen su monopolio y quienes lo desafían, y que tiene mucho que ver con las nuevas formas de intervención/desentendimiento del Estado, que salen a la luz precisamente con ocasión de las políticas de los “barrios sensibles” iniciadas en los 80. Esa dialéctica se ahonda y radicaliza en la medida en la que quienes encarnan visiblemente la violencia legítima no están presentes cotidianamente en la función de sostén del orden y de la cohesión social, sino que sólo irrumpen de modo ocasional en esos territorios y cuando lo hacen utilizan frecuentemente esa violencia de forma ostensivamente arbitraria, desdibujando la única línea que permite reclamar el adjetivo de legitimidad, la sujeción a reglas, la imparcialidad. Al mismo tiempo, ante el vacío del poder, el monopolio de la violencia es objeto de disputa –simbólica y física– entre los grupos que la ejercen, de la forma más primitiva, en esos territorios.

En ese sentido, es interesante el fenómeno de la aparición de bandas juveniles de pequeña delincuencia ligada al trapicheo, a la economía clandestina, a la droga –el *deal*, el *bizness*–, con la figura de sus *caids* que aparecen como los nuevos líderes, los ejemplos a seguir. Pero, como destacó agudamente el periodista norteamericano David Brooks, quizá resulta no menos interesante, desde el punto de vista de los mecanismos que alimentan la respuesta de indignación y violencia, y para comprender su función, el fenómeno del *gansta rap*, las letras de las canciones que han escandalizado por su violencia, por su machismo, pero también en muchos casos por la cruda expresión de la desesperación y el resentimiento frente a esa madre Francia que les niega. El *gansta rap* muestra la utilización de los mecanismos de la sociedad del espectáculo, la misma que les rechaza, como violencia expresiva. Y al espectáculo, a la presencia en las imágenes de la televisión –más incluso que en las portadas de la prensa– es a lo que aspira también quien protagoniza los disturbios. Se trata de llamar la atención, no sólo para escupir la rabia como se hace en las canciones, sino también para estar presente, para que *ellos* tengan que prestar atención, ocuparse, tomar medidas en atención a quien de otro modo se siente invisible. La función clásica, política al fin,

de interpelación a los otros, a la opinión pública, a quienes bloquean su acceso a las expectativas de mejora.

3. Todo lo anterior concurre en la reivindicación creciente y generalizada del reconocimiento como motor social, sobre todo en clave negativa, como reacción, es decir, como indignación, si no como resentimiento. Esta acumulación de la rabia es también manifestación de impotencia, de frustración de cualquier expectativa de recibir la respuesta de respeto y el acceso a la igualdad que se supone al alcance de todos los ciudadanos pero que no existe para los jóvenes de la *banlieue*. El vínculo político republicano se revela como retórica, como una falsa promesa para quienes han sido abandonados por los poderes públicos y por los principales agentes sociales. Eso es cierto también para quienes, hijos o nietos en su mayoría de inmigrantes llegados hace medio siglo, fueron sometidos al experimento social, teóricamente exitoso, del *rouleau compresseur*, el modelo de asimilación republicana. Es también esta frustración, a mi juicio, lo que explica el desplazamiento en términos de identidad de la lucha antes encauzada sobre todo en términos de ciudadanía y derechos.

Porque los enfrentamientos que estallan en otoño de 2005, pero que ya existían y continúan hoy, tienen mucho de mecanismo de autoafirmación, de reclamación del fuego como recurso para atraer la atención, un sucedáneo del respeto y reconocimiento que se les niega. Y en la medida en que esa negación pueda aparecer vinculada a rasgos identitarios –sobre todo étnico-religiosos– y, lo que es peor, se sugiere el carácter de semillero del terrorismo (más allá de la hipótesis tradicional de “ejército de reserva de la delincuencia”) que tendrían esos rasgos, la bomba de relojería está servida.

La respuesta de menosprecio ante esa amenaza da lugar a lo que Castel denomina discriminación negativa⁹⁹ ante la conjugación de conflicto étnico y conflicto social, de la etnicización y pauperización de esos espacios urbanos segregados que son la *banlieue*: es negativa porque el marcador étnico no es tomado en cuenta para anularlo o eliminar su relevancia como desventaja, sino para hundir aún más el <clavo de la discriminación>. El rasgo de la diferencia se transforma así en una tara indeleble que refuerza la desigualdad, que hace de la alteridad profunda (la *diversidad profunda*) un factor de exclusión que nos hace retroceder siglos.

4.3. La política del menosprecio

A ese modelo respondería probablemente la revuelta francesa en otoño de 2005. Es sólo un ejemplo que, en cierto modo, precede a un segundo movimiento masivo de revuelta, el que representa el movimiento de los *indignados* en 2011. En el primer caso, la toma de conciencia acerca de la imposibilidad de acceder a un trabajo estable, de integrarse, es común a las revueltas de 2011 y a la batalla social de los jóvenes, frente a la propuesta de un contrato de trabajo precario (el CPE del Gobierno de Villepin). Como han señalado Mauger o Castel,

⁹⁹ Castel, 2010, pp.11-14.

a diferencia de los rebeldes del 68 (hoy denostados), que querían derruir el sistema, los <alborotadores> de 2005 se quejaban precisamente de no poder formar parte del sistema, de no poder disfrutar de sus ventajas como los demás. Los jóvenes de la *banlieue*, aislados en el interior de esos “barrios sensibles” (el problema de la ausencia de medios de comunicación directos que permitan viajar fácilmente a París desde los barrios periféricos no es en absoluto menor), son escolares que han abandonado la escuela porque no ven futuro en ello, parados que no pueden aspirar más que al trabajo precario o a la economía clandestina vinculada a la delincuencia, hijos que no encuentran en la familia el ámbito de apoyo y sustento sino una condición de frustración. Por eso hay un déficit, un vacío que hay que tratar de colmar como primera tarea: el de la recuperación de la autoestima.

Sin embargo, tanto en el caso de la revuelta de 2005 como en el movimiento de indignados que empieza en España como movimiento 15-M en mayo de 2011, puede decirse que se trata de un *fenómeno de indignación*, más aún que mero rechazo, que resulta de la toma de conciencia de que la promesa de la participación en la riqueza, de acceso al bienestar prometido a todos los ciudadanos, no es universal y que se reduce cada vez más, algo que se manifiesta emblemáticamente en la desaparición del *ascensor social* como mecanismo de corrección. Pero no es sólo un problema del mecanismo de movilidad social, sino del propio modelo de socialización. Es una promesa rota que separa y enfrenta no sólo a clases sociales, sino que cada vez más se presenta como un choque de generaciones que se ven privadas de la *lógica* esperanza de bienestar. Un choque en el que se advierte la exclusión que padecen dos franjas generacionales opuestas: por arriba, el temor creciente de los trabajadores que son golpeados por el paro sin expectativa de reencontrar trabajo estable, y menos a partir de los 40, (la tasa de desempleo en la franja de edad de 55-64 años alcanza el 37,9%, una de las más altas de Europa) así como el temor creciente de las clases pasivas a verse desatendidas. Por abajo, la frustración que experimentan buena parte de los jóvenes que ya no van a poder vivir el modelo de acceso temprano al trabajo estable (la tasa de paro de los menores de 25 es del 21,6%), pese a contar con una mejor formación, y por ello tampoco al acceso a la vivienda ni a una vida autónoma, las claves de la inserción y de la cohesión o al menos la estabilidad social.

Pero el efecto más radical de la transformación de la cuestión social es que, junto a ese incremento de la fractura que constituye la desigualdad, se produce otra falla reciente que ahonda en la división social y contamina de ilegitimidad la vida política. En efecto, la fractura social aparece cada vez más como un problema de la multiplicación de las manifestaciones de ausencia de respeto y de reconocimiento, acorde con la condición irrelevante (superflua, intercambiable) que sufren sus protagonistas. Y por eso, cuando se produce tal ruptura hay una quiebra que afecta a la democracia misma, a la política. Esto, como ha destacado con acierto una corriente de filosofía política que encabeza Taylor y que ha revitalizado Honneth en su revisión de la importancia de la noción hegeliana de reconocimiento, está en relación directa con el proceso creciente de desafección generacional del contrato político que se revela como una barrera, o, al menos, como un estatus bloqueado para los recién llegados (para los jóvenes, *last comers*, pero también para los inmigrantes, los auténticos *new comers*). Y es muy visible en el magmático movimiento de *indignados*.

La clave estaría en la generalización de dos de las formas de menosprecio (en el sentido profundo de ausencia explícita de reconocimiento, no sólo de omisión) de las que habla

Honneth, el menosprecio que se manifiesta en la negación de derechos y en la exclusión de la comunidad jurídica y política y el menosprecio hacia los valores propios de una forma de vida calificados como indignos, como un obstáculo para la propia realización, para el progreso. Una y otra no sólo producen exclusión, sino también la pérdida de autoestima, la autodestrucción. Muy concretamente, y en relación con la primera de estas dos manifestaciones, en una reciente entrevista a propósito del debate sobre el modelo social que, según parece, los europeos no tenemos claro cómo ni hacia dónde reconducir, Honneth ha vuelto a insistir en la importancia de las exigencias de reconocimiento y en el marco normativo que debe asegurar su satisfacción, como pistas para reconstruir ese modelo. No se trata del típico discurso multiculturalista, de la reivindicación de diferencias culturales, de derechos de diversidad.

Insistiré en que el filósofo alemán subraya que el motor de esta demanda de reconocimiento, que en algunos casos –como se vio en Francia– alcanza una expresión colectiva cercana a la angustia, si no a la desesperación, sería el **acceso y la garantía universal –igual, que no mecánica, uniforme– de los derechos sociales**, algo que padecen en primera persona los protagonistas de los sucesos que comentamos. En todo caso, la propuesta de Honneth es una receta nada popular ahora, sobre todo entre buena parte de quienes se autocalifican de reformadores sociales. En cuanto a la segunda forma de menosprecio, huelga cualquier comentario sobre su generalización en esos “territorios de ausencia”, está en relación directa con la construcción de identidades alternativas que en buena medida acaban encontrándose en esas fuentes de identidad que precisamente entendemos como amenaza.

Quizá no hemos reparado suficientemente en el hecho de que el proceso de desmantelamiento de esos derechos –palancas de igualdad real– no tiene consecuencias sólo en términos de pérdida de capacidad adquisitiva o de empeoramiento de las condiciones laborales. Es el sentido más profundo de la precarización como condición social definitoria.

Como señalara Rocard, la lógica de esta etapa del capitalismo, la de la precarización, trata de reducir el trabajo a mercancía cuyo coste es preciso abaratar, y al trabajador en objeto intercambiable cuya necesidad de seguridad es un obstáculo para el beneficio. Para eso, es necesario un trabajo de demolición de las reglas, comenzando por las del Derecho del trabajo. Pero con la extensión de la precarización, es el estatus mismo del trabajador como sujeto de Derecho, como ciudadano y protagonista del espacio público, el que desaparece por el sumidero. Y es lo que sucede, no sólo en las propuestas más abiertamente neoconservadoras, sino incluso en buena parte de estos procesos de *flexiseguridad* que se nos quiere presentar como inevitables, aunque no en todos. Con la pérdida de la estabilidad laboral, como con la mercantilización progresiva del derecho a la salud o la relativización del derecho a la previsión social, los trabajadores (y aún más quienes se encuentran en los márgenes: los jóvenes, los parados, sobre todo a partir de los 40 años) no sólo experimentan graves dificultades en la satisfacción de sus necesidades básicas, sino que les alcanza el proceso de desarraigo en su sentido más profundo de desintegración personal y social, que con tanta claridad fue descrito a mitad de siglo pasado por Simone Weil.

Pues bien, he aquí que el virus del desarraigo se extiende y con él crecen la *fractura social* –en particular en clave generacional– y la necesidad de encontrar *alternativas de reconocimiento y arraigo* fuera de los mecanismos que habíamos creado y hoy se revelan impotentes. El incremento del fenómeno del fundamentalismo, o de epifenómenos como el

de las bandas juveniles por poner un ejemplo, tiene mucho que ver con esa necesidad que hoy somos incapaces de satisfacer a través de los viejos cauces de la familia, la escuela o el trabajo. Y si hablamos de colectivos particularmente vulnerables, entre los que sin duda se encuentran los inmigrantes, a quienes no se facilita precisamente la vida familiar, ni la inserción en la escuela, ni en el trabajo, en condiciones de igualdad, la consecuencia es que la necesidad de encontrar ese reconocimiento y arraigo mediante mecanismos y prácticas que se ajustan a lo que siempre hemos considerado manifestaciones de desviación, marginación o delincuencia, crece exponencialmente. Y aumenta el *resentimiento*, un veneno social más peligroso que las *pandemias aviares*.

En definitiva, lo que los jóvenes protagonistas de las revueltas de 2005 y luego los *indignados* advierten es que el <contrato republicano>, la ciudadanía republicana, funciona para los otros, para los adultos, y entre ellos para quienes viven instalados en el corazón del sistema. No para los jóvenes y menos para quienes habitan el *territorio de la ausencia*. Surge así un ingrediente relativamente nuevo –al menos por su generalización– respecto a los tradicionales procesos de marginación y exclusión, el desprecio. La constatación de que la marginación, la falta de expectativas, la exclusión social está vinculada a la condición de habitantes de ese territorio, los suburbios, las otras ciudades, se une a otro elemento que niega la pretensión de la igualdad republicana, la discriminación que sigue existiendo, en forma de recelo pero incluso de trato desigual. Un rechazo –desprecio incluso– que se refuerza en razón de la visibilidad del origen plural, diferente (de la diferencia étnica), pese a la proclamada *ceguera* republicana, la versión asimilacionista, francesa, del postulado liberal-norteamericano de la justicia *blind-coloured*, pues recordemos que en Francia está incluso prohibida la existencia de bases estadísticas públicas que consignen los datos relativos a origen étnico o adscripción religiosa. El hecho bien conocido y constatado reiteradamente del rechazo que reciben los curricula laborales cuyos nombres manifiestan ese origen ajeno al francés de *couche*, de pura cepa, es un argumento que destruye esa presunción de neutralidad.

Esto es lo que ha sabido explicar muy claramente Beck. Me permito transcribir un extenso párrafo del artículo ya citado: “A la sombra de la globalización económica, cada vez más personas se encuentran en una situación de desesperación sin salida cuya característica principal es –y esto corta la respiración– que sencillamente ya no son necesarias. Ya no forman un ‘ejército en la reserva’ (tal como los denominaba Marx) que presiona sobre el precio de la fuerza de trabajo humano. La economía también crece sin su contribución. Los gobernantes también son elegidos sin sus votos. Los jóvenes ‘superfluos’ son ciudadanos sobre el papel, pero en realidad son no-ciudadanos y por ello una acusación viviente a todos los demás. También quedan fuera del mundo de las reivindicaciones de los trabajadores. ¿Qué son para la sociedad? ‘¡Un factor de gastos!’ La ‘poca utilidad’ que les queda es que se mueven por el odio y una violencia sin sentido; al final incluso provocan destrozos, y con este drama real que asusta a los ciudadanos ofrecen a los movimientos y políticos de derechas la posibilidad de destacarse. En Alemania, pero también en muchos otros países, se cree de manera realmente obsesiva que hay que buscar las causas que llevan a los jóvenes inmigrantes alborotadores a la violencia en las tradiciones culturales de origen de estos inmigrantes y en su religión. Los estudios empíricos sobre esta cuestión, realizados por excelentes sociólogos, demuestran lo contrario: no se trata de los inmigrantes que no se han integrado, sino de los que sí lo han

hecho. Mejor dicho: hay una contradicción entre la asimilación cultural y la marginación social de estos jóvenes, que alimenta su odio y su predisposición a la violencia. Pues no se trata precisamente de inmigrantes anclados en su cultura de origen, sino de jóvenes con pasaporte francés, que hablan perfectamente el francés y que han pasado por el sistema escolar francés, pero a los que, al mismo tiempo, la sociedad francesa de la igualdad los ha marginado en auténticos guetos ‘superfluos’ en la periferia de las grandes ciudades... Esto explica que los jóvenes actores de la revuelta de los suburbios se refieran a su situación en términos de dignidad, derechos humanos y marginación”.

Esa reacción frente al desprecio es lo que se hace visible en la aparición de los grupos de diferente carácter que protagonizan la revuelta, pues junto a las mencionadas bandas hay que hablar de movimientos de amplio espectro. Por ejemplo, en las revueltas de 2005, asociaciones como *Ni putas ni sumisas*, o la agrupación *ACLEFEU*, que impulsó en toda Francia a lo largo de 2006 la elaboración de los *cahiers de doléances* que debían ser entregados en la Asamblea Nacional en el primer aniversario de los disturbios. Esta iniciativa, por su raíz histórica que remite al origen de la República, tenía una connotación indiscutible de repolitización, aunque evidentemente se trataba de un mensaje político completamente distinto del discurso partidista/electoralista habitual. El propósito era recuperar el diálogo directo con los ciudadanos para “permettre aux gens de mettre des mots sur leurs maux”, para mostrar que también en esos barrios hay gentes que militan por la construcción política. Porque, aunque no siempre se subraye cuando se habla de las revueltas, más allá de los disturbios, de las quemas de coches y del juego de desafío a lo que es visto como la otra banda –la policía–, son esos grupos los que protagonizan la reacción más interesante, la respuesta política o al menos prepolítica de indignación como expresión del estado de cosas en el *territorio de la ausencia* en que se han convertido buena parte de los barrios en cuestión, que tienen en común la realidad y el horizonte del fracaso (escolar, laboral, cultural), que –insisto en ello– es una forma muy particular de manifestación del proceso de exclusión.

Sin embargo, aun siendo capital el reconocimiento y garantía de los derechos sociales a la hora de trazar una estrategia que ponga freno a la amenaza del menosprecio, desde luego respecto a los inmigrantes, no podemos olvidar lo que ha recordado –a mi juicio, con acierto– Nancy Fraser. Para la filósofa norteamericana ésta es, sí, una cuestión de justicia, pero que no debe ni puede ser entendida en términos alternativos, esto es, o bien en el sentido complejo y contemporáneo de la justicia redistributiva, (la justicia propia de la igualdad compleja), o bien en el de la justicia ligada a la clase de conflictos que vemos aparecer en torno a la inmigración y también a propósito de las demandas de grupos sociales secularmente desfavorecidos (desde las mujeres a los pueblos indígenas).

Para evitar esos planteamientos reductivos Fraser ha desarrollado en su obra¹⁰⁰ una concepción compleja de la justicia que no puede dejar de emparentarse con la propuesta por Walzer (sobre todo en la obra de éste, *Spheres of justice*), pese a sus diferencias, pues en el fondo construye tres ámbitos en los que la justicia se despliega conforme a principios

¹⁰⁰ Cfr. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1997. Posteriormente, *Scales of Justice* (hay trad castellana, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008).

diversos pero complementarios: redistribución de la riqueza en el ámbito socioeconómico, reconocimiento en el sociocultural y finalmente, representación/participación en el político-institucional, campo en el que resalta la importancia del principio de “paridad participativa”, entendida como “ideal crítico”, una herramienta hermenéutica que ayuda a descubrir las contradicciones en las realidades sociales, es decir, en cierto modo, las manifestaciones concretas de la injusticia y que es deudor directo de la crítica feminista¹⁰¹. Y, además, es una propuesta que trata de superar lo que ella y Benhabib, entre otros, denominan “*concepción o marco welfarista de justicia*”, sobre todo en referencia crítica a la obra de Rawls (en particular a su muy influyente *Teoría de la Justicia*). En efecto, consideran la obra de Rawls como un ejemplo de universalismo abstracto en la medida en que da por supuesto el marco del Estado nacional y no pone en cuestión los presupuestos del mismo, ni tampoco el hecho de que el orden jurídico propio del Estado nación es absolutamente insuficiente para dar cuenta de buena parte de los problemas jurídico-políticos a los que hoy hacemos frente y que tienen carácter universal, al menos en el sentido transfronterizo o transnacional¹⁰². Obviamente (aunque Fraser no se ha ocupado de ello como Benhabib) ese es el caso de la inmigración.

Fraser insiste en particular en la necesidad de evitar el riesgo de poner el énfasis exclusivo en la lucha por el reconocimiento, sobre todo, como clave de la noción de identidad, porque se corre el peligro de perder de vista que el objetivo prioritario es la justicia social y eso implica tener en cuenta las relaciones mutuas entre economía y cultura. Esa insistencia exclusiva en la identidad plantea, a juicio de Fraser, el peligro de <reificación autoritaria>. Ese argumento es particularmente adecuado para entender uno de los procesos más interesantes a los que estamos asistiendo y que hemos podido comprobar en los movimientos de repliegue que se producen entre los inmigrantes (y sobre todo entre los descendientes de inmigrantes arrojados en los ghettos de la periferia, en Francia, Reino Unido, Italia y Alemania y podría ser así en España) y también en la dinámica social y política de los pueblos que vivieron la descolonización y se han visto presos de las contradicciones de las dictaduras militares que las han monopolizado, por ejemplo en países árabes (Egipto, Túnez, Argelia, Libia, Siria, Yemen) y en los que viven bajo monarquías absolutas y paternalistas (Arabia Saudí, Marruecos, en menor medida Jordania), a la lógica conformista del modelo identitario de repliegue, de compensación. Pero eso le conduce a una posición que como hemos visto tiene raíces en Arendt (“existir, es existir políticamente”) y que, respecto a la justicia debida en el ámbito de la inmigración, está próxima a la de Sayad.

¹⁰¹ Cfr. la entrevista a Nancy Fraser por Marta Avendaño en *Metrópolis*, primavera-verano 2009. Por eso Fraser insiste, como lo hace en esa entrevista, en que “la justicia requiere que la gente tenga la posición, el estatus para participar como pares en cualquier arena importante de la vida social; esto es, en la vida familiar, en el mercado del trabajo, en la sociedad civil y, sí, claro, en la política y en la esfera pública política, pero no sólo en éstas”.

¹⁰² Para ser justos, hay que reconocer que Fraser no tiene en cuenta la aparición de la obra de Rawls que intenta afrontar ese déficit, *The Law of the Peoples; with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. Por mi parte me permito señalar que se trata de un intento fracasado que actualiza (sin conocerlos bien) las viejas aportaciones de los teólogos-juristas españoles del XVI y de la idea kantiana del Derecho cosmopolita, pero sin afrontar los problemas reales de una justicia y un derecho cosmopolita en el contexto de la globalización fragmentada del siglo XXI.

Por volver a nuestro campo específico de discusión, a la luz de esas consideraciones se impone reconocer que, en efecto, hay conflictos derivados de la presencia de la inmigración –sobre todo de inmigración asentada–. Pero no son tanto, o desde luego no primordial ni, menos aún, exclusivamente, conflictos ligados a la diversidad cultural, conflictos de confrontación de culturas, sino ante todo y en primer lugar conflictos nacidos de la discriminación basada en la identificación de los otros (inmigrantes) como totalmente ajenos, lo que se incrementa en función de la visibilidad de los marcadores primarios de la identidad como diferentes: la diferencia cultural –nueva forma de racismo– como argumento que pretende justificar el juicio de incapacidad jurídica e incompatibilidad jurídica de los inmigrantes: el inmigrante construido como inferior (menor de edad, no autónomo, en la clásica concepción paternalista) y como peligroso.

Insisto. Los conflictos entre bienes jurídicos que a veces subyacen a los conflictos en los que está presente la inmigración asentada¹⁰³, no son en sí novedosos ni significativos. Lo significativo es que, en buena medida, no son cuestión de justicia distributiva, ni de igualdad compleja, o por decirlo mejor, no sólo; sino que son vividos prioritariamente por quienes los sufren como conflictos que solo se pueden comprender en clave de justicia *anamnética* y *compensatoria*, conflictos nacidos y heredados que se han sucedido y asentado en el tiempo. Estos dos *estatus* (como señala Frazer) fragilizan a determinados grupos y a los individuos que pertenecen a ellos, precisamente en razón de esa pertenencia:

- estatus de excepción, que les separa e incluso invierte respecto a ellos la vigencia de principios básicos del Estado de Derecho (igualdad y no discriminación, presunción de inocencia, favor libertatis, seguridad jurídica, garantía de los derechos por juez ordinario, interdicción de la arbitrariedad y reducción de la discrecionalidad administrativa, etc.).
- Estatus de dominación: la diferencia cultural propicia jerarquía de dominio y el modelo de asimilación impuesta, la aculturación como condición *sine qua non* de la admisión de la presencia aunque sea presencia ausente. Y ello sobre la base de que se deben medir, comparar las culturas, las civilizaciones... Es el caso de conflictos ligados al estatus de la mujer que no dependen de la diferencia cultural: un cierto tipo de Islam y un cierto tipo de cristianismo coinciden en ello.

Para decirlo más claro: las más de las veces son los inmigrantes la parte perdedora en el conflicto. Los inmigrantes no son tanto *factor de riesgo* de violación de derechos de los otros (de nosotros, los ciudadanos, según la demagogia que les atribuye la condición de factor específico de incremento de criminalidad, de ejército de reserva de la delincuencia, lo que permite afrontar las políticas de inmigración en clave prioritaria si no exclusivamente securitaria, de orden público), sino factor *en riesgo*, víctimas de la falta de respeto de derechos básicos por la herencia arraigada de la visión que los considera diferentes en el sentido

¹⁰³ Recordemos que no todos los conflictos culturales vinculados a la presencia de inmigración ponen en juego bienes jurídicos relevantes. Buena parte de ellos son conflictos de intereses coyunturales, o conflictos irrelevantes desde el punto de vista del bien que está en juego.

profundo: menos seres humanos o, en todo caso, no equiparables a los ciudadanos. Así, no se les reconoce plenamente la libertad como autonomía y son discriminados en la titularidad y garantía de derechos básicos, en la tutela judicial efectiva. En suma, es la paradoja que revela el término *sin papeles*, porque lo que esa denominación significa es el reconocimiento de la existencia de sujetos que no sólo carecen de la documentación requerida para poder circular en el espacio público, sino, más profundamente, se encuentran en el espacio de no-Derecho, el característico del exilio interior, de las zonas de frontera de la democracia: no es que <no tengan techo> (domicilio), sino que están *sans abri* en el sentido fuerte: no tienen Derecho que les proteja.

4.4. La democracia de los ciudadanos. La pista de la indignación frente a la *hogra*

Precisamente por todo lo anterior, la estrategia del menosprecio, esa *patología social de la negación de reconocimiento* cuyos principales elementos he tratado de mostrar, es una cuestión también y sobre todo política o al menos *prepolítica*: no tiene sentido hablar de representación y menos aún de participación política si no se da el mínimo de respeto y reconocimiento, porque sin él no se entra en el vínculo social, no se es miembro del contrato social. Y esto, como argumenta Cole al habar de «esquizofrenia democrática»¹⁰⁴, se practica en el seno de democracias que prosperan gracias a situaciones neocoloniales en su interior, pues junto a un alto grado de reconocimiento a los ciudadanos privilegiados, se da una institucionalización de estatus jurídicos demediados (si no claramente discriminatorios y de sujeción) para los inmigrantes y para grupos de población crecientemente dejados al margen. Es lo que ya Galbraith denominara «democracia excluyente». Así lo interpreta –a mi juicio, con razón–, J Estefanía cuando escribe¹⁰⁵: “la democracia excluyente” que avanzó el economista John Kenneth Galbraith en *La cultura de la satisfacción*: cada vez es mayor la cuantía numérica de una *under-class* compuesta de mileuristas y menos que mileuristas, de parados y de desempleados de larga duración, de jubilados con escasas pensiones, de desanimados, etcétera, que se siente políticamente invisible, que está decepcionada y que en buena parte no tiene ningún deseo de votar. Dice Galbraith –que no era precisamente un apocalíptico, aunque tampoco un integrado– que los satisfechos de las sociedades operan bajo la convincente cobertura de la democracia, aunque de una democracia no de todos los ciudadanos, sino de aquellos que acuden a las urnas. El resultado es Gobiernos que se ajustan no a la realidad o a la necesidad común, sino a las creencias de los satisfechos, que constituyen la mayoría de los que votan. Esa *mayoría silenciosa* (una mayoría compuesta no por todos los ciudadanos, sino solo por los que votan) actúa “al cómodo abrigo de la democracia, una democracia de la que no participan los menos afortunados”.

Que esta tesis sea discutible no significa que haya que despreciarla si en ella se sienten cobijados los manifestantes de estos días. Según la misma, la contradicción principal ya no

¹⁰⁴ Cfr. Cole,

¹⁰⁵ Cfr. J Estefanía, *El País*, 23 de mayo 2011.

estaría situada entre el capital y el trabajo, sino entre los favorecidos y sus burocracias, sean asalariados o no, y los social y económicamente desfavorecidos junto con el considerable número de quienes “por inquietud o compasión” acuden en su ayuda. Es otra forma de representación dual de la sociedad.

Desde el punto de vista de la democracia, eso significa que en esas condiciones, lo que se produce entre la población objeto del juicio (y del estatuto) de menosprecio es que pasan de una democracia de adhesión (casi siempre exterior, que es su forma de verse incluidos en la democracia representativa, puesto que en ningún caso tienen acceso a los cauces de la democracia participativa) a una democracia de rechazo, como ha insistido entre otros Rancière o Rosanvallon (el lema de los indignados: <no nos representan>).

Si esto es cierto para quienes tienen el título de ciudadano de pleno derecho, obviamente a fortiori lo es para quienes viven ese proceso de falta de reconocimiento¹⁰⁶. Todo esto, que, evidentemente, se produce en el caso de las democracias (la reivindicación de la indignación en países como España, Italia, Reino Unido, EEUU, es <más democracia>, <democracia de los ciudadanos>), resulta mucho más visible en las revueltas que *reclaman la democracia* en las denominadas revoluciones democráticas en los países árabes, porque no soportan más el estatus de humillación y de manipulación al que se les somete su falta absoluta de reconocimiento, la *hogra*, una palabra intraducible a las lenguas románicas. La *hogra* es un concepto que expresa ante todo un sentimiento de impotencia del dominado ante el desprecio y la arrogancia del dominador. Pero también un sentimiento ancestral heredado del feudalismo y que el periodo colonial no hizo otra cosa que reforzar. Y, por último, un sentimiento que incluye asimismo la sed de justicia¹⁰⁷. Así ha sucedido en Túnez, Egipto, Yemen, y, en menor medida en Marruecos (los casos de Libia y Siria son diferentes) a lo largo del año 2011¹⁰⁸.

El vínculo político, un lazo estrecho con la sociedad política (en su origen, la ciudad), se ha convertido en un adjetivo menor, porque la condición de ciudadano no tiene apenas nada que ver con el ejercicio de la soberanía, con el protagonismo en la toma de las deci-

¹⁰⁶ Cfr. Rancière, J., *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005. Asimismo, Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris, 2005.

¹⁰⁷ Me parece útil a ese respecto el testimonio de Rached Ganouchi, uno de los líderes del salafismo tunecino, entrevistado en *La Presse*, 18 de febrero de 2011 y recogido en el libro de S Naïr (2011): “Los colonos nos clavaron un cuchillo en la espalda, y al marcharse solo se llevaron el mango, reemplazado en seguida por otro: el de las presidencias monárquicas, el de los clanes, el de las mafias sanguinarias que han seguido chupando con deleite la sangre de los anémicos bajo la mirada cómplice de un Occidente que, a la vez que cantaba el himno de la democracia y de los derechos humanos, continuaba apoyando, por interés, a esos regímenes que negaban las libertades elementales... En el pasado, la guerra denominada fría provocó la miopía complaciente, hoy es el fantasma del peligro islamista el que domina y atormenta las buenas conciencias... Los regímenes pantalla ya no pueden nublar las miradas fijas sobre la suerte de los palestinos en Gaza y en otros lugares. El pueblo tunecino al que nosotros, magrebíes presuntuosos, hemos calificado de cobarde y sin personalidad, nos ha mostrado el camino. Egipto está a punto de seguir sus pasos. Y otros inevitablemente seguirán esa senda. Un mundo globalizado no solo tiene inconvenientes. ¡La rebelión popular de Túnez ha cambiado ya el sentido de la historia! ¿Quién entre nosotros habría imaginado ver en tan breve plazo el final del miedo y el rechazo radical de la injusticia y de la humillación? Estoy convencido de que, más que una revuelta socioeconómica, es una sublevación a favor del respeto y por el fin de la injusticia, es una apuesta por la dignidad, el respeto y la libertad, contra la *hogra*”.

¹⁰⁸ Conviene señalar que en Túnez es exactamente ese el motivo de la inmolación del joven Mohammed Bouazizi el 17 de diciembre de 2010, el hecho que desencadena la revuelta contra el régimen de Ben Ali.

siones relevantes para todos, las decisiones públicas *qua* comunes y relevantes. Se evidencia así que se ha producido una pérdida, una degradación de la condición de ciudadanía, como resultado de su identificación exclusiva en términos formales, técnicojurídicos y por eso apolíticos, un proceso reforzado por la sustitución del ciudadano activo por el consumidor satisfecho, pasivo, lo que se basa muy frecuentemente en ese retorno a la tecnocracia que sostiene que la complejidad de las cuestiones a decidir las hace sólo accesibles a los expertos que pilotan las grandes empresas, ni siquiera a los políticos elegidos para adoptar decisiones, no digamos para los ciudadanos que vuelven a ser entendidos como menores de edad, incapaces de decidir por sí mismos. Pero reparemos en que el incremento de quienes se ven ajenos al juego democrático es el cáncer político por antonomasia. Un mal que no se va a curar con el maquillaje de operaciones tácticas y “puntuales” de acercamiento al lenguaje y a las preocupaciones de los manidos “ciudadanos de a pie”. Entre otras cosas, porque los ciudadanos en cuestión, excluidos de la capacidad de jugar al juego político salvo en las periódicas citas electorales, tienen sin embargo cada vez más información y formación sobre lo que sucede y por tanto pueden juzgar con mayor claridad y dureza la inadecuación de las viejas reglas. Esta democracia de rechazo no se puede sostener mucho más sin cambios en profundidad.

¿Hay síntomas de esa transformación si no global, al menos en algunos países en un futuro inmediato? Es muy pronto para saberlo, pero cabe aventurar que no. Pese al dato positivo de la participación, no se advierten elementos de renovación del discurso y de la práctica política, tan sólo tímidas reformas. Pero eso es algo muy distinto de la renovación democrática, de la política inclusiva y participativa que sería necesaria. Pero sí, como parece posible, más allá de la política de gestos se aplica en las políticas de ajuste que no ha escondido en su programa y en aras de la coherencia las impone sin negociación, no es descartable que a la vuelta de un tiempo la revuelta se pueda reproducir. Porque el mal del menosprecio sigue ahí, incubándose.

Necesitamos un paso más en la argumentación, para aproximarnos a la creación del estatuto de menosprecio respecto a los inmigrantes. Cuando el debate político en serio es sustituido por la propaganda en torno al simplismo securitario, por el retorno casi desnudo del *motto* hobbesiano del miedo a la guerra civil (el miedo político por antonomasia), por la amenaza del enemigo interior (en todo caso, el enemigo *ad portas*) se justifica la problematización de la cuestión migratoria, en términos de la amenaza de la invasión por los diferentes —e incompatibles— con nuestro modo de vida (mercado, derechos, democracia), en un contexto de adelgazamiento de los recursos que ya nos obliga a apretarnos el cinturón, como para que encima otros pretendan apropiarse de nuestras migajas del pastel.

La clave para dar ese paso está en la capacidad de ofrecer respuestas que garanticen la compatibilidad de las exigencias de reconocimiento, redistribución y participación (Fraser), lo que tiene bastante que ver con la capacidad de acción colectiva de grupos sociales: de los pueblos indígenas a las mujeres, también, claro está, para los inmigrantes. Respuestas, es decir, estrategias e iniciativas que necesariamente han de ir más allá de los instrumentos normativos de las políticas de inmigración, de las leyes y reglamentos de inmigración (o, como en nuestro caso, de extranjería), aunque esa dimensión normativa es una condición *sine qua non* de una respuesta legítima y eficaz. Ya he recordado la pertinencia de la alternativa formulada por

Lochak¹⁰⁹: ante la inmigración, podemos optar por el Estado de excepción o por el Estado de Derecho. El respeto de los principios y reglas de juego del Estado de Derecho y de los criterios básicos de legitimidad de la democracia que obligan al reconocimiento y garantía de los derechos humanos universales y, muy en particular, al reconocimiento y garantía del derecho a tener derechos y del derecho a ser reconocidos como agentes, actores del espacio público. Sólo así podremos hacer frente y superar el riesgo de la *sociedad del menosprecio*.

5. Nota Bibliográfica

- Álvarez, I. (2002). “La construcción del inintegrable cultural”, pp. 168-195, en De Lucas, J. y Torres, F. (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Amghar, S., *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements séctaires en Occident*, Michalon, Paris, 2010
- Authier, J-Y., Bacqué, M-H. y Guerin-Pace, F., (eds.) (2007). *Le quartier : enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*. La Découverte Paris.
- Balibar, E. (1992). *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte
- Bauböck, R. (2004). Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía, en VV.AA. (Aubarell y Zapata, eds), *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria.
- Baudin et Genestier (eds.) (2002), *Banlieues a problemes*. Paris: Documentation Française.
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Z. (2004). *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge, Polity.
- Bea, E. (1992). *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Ediciones Encuentro.
- Bea, E. (1999). “Simone Weil. Filosofía del trabajo y del arraigo”. *El Ciervo*, nº 585.
- Beck, U. (1999): *What is Globalization?*, Cambridge, Polity.
- Beck, U. (2002). “The cosmopolitan society and its enemies”, *Theory, Culture & Society*, April 2002, vol.19.
- Bello, G. (2011). *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Plaza y Valdés.
- Blanco Fdez. de Valderrama, C. (2006). *La integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Bordet, J. (2007). *Oui a une société avec les jeunes de cites ! Sortir de le spirale securitaire*, eds de l'Atelier.
- Bouchard&Taylor (eds.) (2008). *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report*. Gouvernement du Quebec. /www.accommodements.qc.ca/index-en.html hay edición castellana publicada por el Observatorio Vasco sobre inmigración, www.gizartegaiak.ej-gv.net
- Bouzar, D. (2010). *Laïcité mode d'emploi: 42 études de cas*, Eyrolles, Paris.

¹⁰⁹ Sobre ello, puede verse el libro de entrevistas con la conocida jurista y profesora francesa, titulado precisamente *Face aux migrations, Etat de Droit ou état de siège*, Paris, Textuel, 2007.

- Castel, R. (2007). *La discrimination negative: citoyens ou indigènes?*. Paris: Seuil.
- Castel, R. (2003). *L'insecurité sociale*. Paris: Seuil.
- Castel, R., y otros (2001). *Desigualdad y Globalización. Cinco Conferencias*. Buenos Aires: Manantial.
- Castells, M. (2004). *Europa en construcción. Integración, identidades, seguridad*. Barcelona: CIDOB.
- Castells, M. (2003). *La era de la información. El poder de la identidad* (Alianza, Madrid).
- Castles, S. (2004). Globalización e Inmigración, en VV.AA. (Aubarell y Zapata, eds), *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria.
- De Lucas, J. (coord). (2009). *Los derechos de participación como elementos de integración de los inmigrantes*. Madrid, FBBVA.
- De Lucas, J. (2003). *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia: Tirant lo Blanch, Cine y Derecho. Imágenes del Derecho en el cine.
- De Lucas, J. (2003). *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona: Icaria.
- De Lucas, J. (2005). "Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo", en el monográfico dedicado al Tratado constitucional por la edición española de Le Monde Diplomatique, *Europa: momentos decisivos*.
- De Lucas, J. y Bueso, L., (2006). *La integración de los inmigrantes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- De Lucas, J. (2001). "Las sociedades multiculturales y los conflictos políticos y jurídicos", pp. 61-102, en *La multiculturalidad. Cuadernos de derecho judicial VI*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.
- De Lucas, J. / Solanes, A. (coord), (2009). *La igualdad en los derechos, claves de la integración*. Madrid: Dykinson.
- Delahaye, V., y Rochefort, R. (2007). *Promesses de banlieue*. Paris, ed. de l'Aube.
- Dendoune, N. (2007). *Lettre ouverte à un fils d'immigré*. Danger public.
- Etxeberria, X., Ruiz Vieitez y E., Vicente, T. (2007). *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. Bilbao: Instituto de derechos humanos/Diputación de Bizkaia.
- Ferrajoli, L. (1998). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Fourrest, C. (2007). *Le choc des préjugés*, Calmann-Lévy, 2007 Bourgon, D., *Un sens a la vie*, Seuil/arte.
- Fraser, N., (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.
- Fraser, N., (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3.
- Fraser, N. / Honneth, A., (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, Verso, (hay traducción castellana, Morata, Madrid, 2006).
- Fraser, N., (2008), *Scales of Justice* (hay traducción castellana, *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2009). Interview (Marta Avendaño), *Metropolis*, primavera verano.
- Fregosi, F. (2010). *L'Islam dans la laïcité*. Paris: Hachette Pluriel.
- García Cívico, J. (2010). "La medición de la integración social de los inmigrantes a través un sistema de indicadores coherente con la noción de ciudadanía inclusive. *Universitas*, nº 12 julio.

- Gil Araujo, S. (2010). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Madrid: IEPALA.
- Göde, N. (2005). *Interpretations: l'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade.
- Göde, N. (2007). ¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el Islam? *Documentos CIDOB*, n° 9. Barcelona.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro* (traducción y estudio preliminar de J.C Velasco). Madrid: Paidós.
- Halper, J. (2002). Accommodation, Cultural space, contact Zones and the Management of Diversity in situations of Conflict: an anthropological Perspective. *Paper* en el *International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*, Barcelona, Aubarell y Zapata (eds.), *Inmigración y procesos de cambio*, Barcelona, Icaria, 2004.
- Hammar, T. (1990). *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Aldershot, Avebury.
- Heator, D. (2002). *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*, Continuum. London.
- Hirschman, A. (1970). *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.
- Honneth, A., (1992). Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, 20(2), 187-201.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A., (2008) *La société de mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, edición de Olivier Voirol. Paris: La Découverte.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista a A. Honneth por D. Gamper). Buenos Aires: Katz/CCCB.
- Jiménez Redondo, M. (2005). Que la laicidad se basa en la religión verdadera: Estado laico y sociedad postsecular, en el monográfico “El desafío de la laicidad” de la Revista *Pasajes*, n° 18.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- La Parra, E. (2005). “Concepto de la iglesia y proceso de secularización. Notas sobre la España del siglo XX”. *Pasajes*, n° 18, 2005, pp 25-37.
- Lema Tomé, (2007). *Laicidad e integración de los inmigrantes*. Barcelona: Marcial Pons.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset. Paris
- Lochak, D. (2007). *Face aux migrations, Etat de Droit ou état de siège*, Textuel, Paris
- Maclure, T. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Paris: La Découverte.
- Martinello, M. (ed.) (1997). *Migration, Citizenship and Ethno-National Identities in the European Union*. Aldershot: Ashgate.
- Martínez de Pisón, J.M. (2000), *Constitución y Libertad religiosa en España* Madrid, Dykinson.
- Mauger, G., (2007) *L'Emeute de novembre de 2005. Une révolte protopolitique*, ed. du Croquant Savoir/Agir, www.atheles.org

- Mezzadra, S., (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Moreras, J. y Planet, A. (2008). *Islam e Inmigración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Foro nº 17.
- Moreras, J. (2007). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob.
- Naïr, S. (2011). *La lección tunecina. Cómo la revolución de la Dignidad ha derrocado al poder mafioso*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Ranciére, J. (2005) *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique.
- Relaño Pastor, E. (2003). *La protección internacional de las minorías religiosas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rex, J. (1994): “Ethnic mobilisation in multicultural societies”, in Rex, J. and Drury, B. (eds.). *Ethnic mobilisation in a multicultural Europe*, Ashgate: Milton Keynes.
- Rex, J. 1995, “La metropolis multicultural: la experiencia británica”, pp. 197-223, en Lamo de Espinosa, Emilio (ed.) *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial.
- Roché, S. (2007), *Le frisson de l'Émeute. Violences urbaines et banlieues*. Seuil, Paris.
- Rosanvallon, J. (2005). *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris: Seuil.
- Rouche, S. (2007). *Apologie du casseur*. Michalon Paris.
- Rubio Marín, R. (1999). Inmigración Ilegal y Ciudadanía Nacional. *Claves de Razón Práctica*, nº 97.
- Rubio Marín, R. (2000). *Immigration as a Democratic Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubio Marín, R. (2003). Taking Immigrants' Rights Seriously. *The Responsive Community*. Vol. 13. Núm. 2. 2003. Pag. 43-52.
- Rubio Marín, R. (2004). La Inclusión del Inmigrante: un Reto para las Democracias, en *La Inclusión del Inmigrante: un Reto para las Democracias Constitucionales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ruiz Vieytez, E. (2001). *Las políticas de inmigración. La legitimación de la exclusión*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.
- Ruiz Vieytez, E. (2010). *Derechos humanos en contextos multiculturales: ¿acomodo de derechos o derechos de acomodo?* San Sebastián. Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania.
- Ruiz Vieytez, E. (2010). *Derechos humanos y diversidad religiosa*. San Sebastián: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania.
- Santos, B. de S. (2011). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Prometeo/Clacso, B Aires.
- Sartori, G. (2000). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sauvadet, TH. (2007). *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, A Colin, Paris.

- Sayad, A. (1992). *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité* De Boeck Université. Posteriormente revisada y publicada en dos volúmenes: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006.
- Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil. (Hay traducción castellana, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, Madrid, Anthropos, 2011).
- Sen, A. (2000): *Repenser l'inégalité*. Paris: Seuil.
- Sennett, R. (2003): *El respeto, sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Shinner, L. (1967). The concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 6, pp. 207-220.
- Sintomer, Y. (2007), *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*. Paris: La Découverte.
- Solanes, A. (2004). Las deficiencias de la política española sobre inmigración y Breve comentario sobre la reforma de la Ley de Extranjería y las últimas modificaciones que afectan al régimen jurídico del extranjero en España. VV. AA. *Inmigración, Sociedad y Estado. Una cuestión abierta*. Junta de Andalucía. Consejería de Asuntos Sociales. Dirección General de Bienestar Social.
- Solanes, A. (ed.), (2010). *Derechos humanos, migraciones y diversidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Soysal, Y. (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tafferant, N. (2007). *Les Bizness. Une économie souterraine*, PUF Paris.
- Taylor, Ch. (1999). *Acercar las soledades. Ensayos sobre federalismo y constitucionalismo en Canadá*. Bilbao: Gakoa.
- Tissot, S. (2007). *L'Etat des quartiers-* Paris: Seuil.
- Valero, A. (2008). *Libertad de Conciencia, Neutralidad del Estado y Principio de Laicidad (un estudio constitucional comparado)*. Madrid: Ministerio de Justicia.
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, nº 4, October.
- Vives, T.S. (2005). Constitución, libertad religiosa y principio de laicidad, en el monográfico "El desafío de la laicidad", *Pasajes*, nº 18.
- VVAA (2004), (L Miraut, ed), *Justicia, Migración y Derecho*. Madrid: Dykinson.
- Weil, S., (1949). *L'Enracinement*. «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain». Paris: Gallimard, coll. «Idées»; rééd. Gallimard, 1968.
- Weil, S. (2010). *La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, (edición de E. Bea).
- Whitol de Wenden, C. (1999). *L'immigration en Europe*. Paris: La Documentation française.
- Whitol de Wenden, C. (1997). *La citoyenneté européenne*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Wilkinson R. y Pickett K. (2009). *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner.
- Zapata, R. (2004). *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis, Colección Ciencias Políticas.

Nacionales de países islámicos residentes en Europa: ¿qué derecho de familia?

A. Quiñones Escámez

Profesora Catedrática de Derecho Internacional Privado
Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

Resumen: Cierta grado de integración, ajeno a una pureza identitaria más pensada que vivida, es lo que caracteriza, hoy, en mayor o menor grado, a los que conviven en las ciudades europeas. Sin embargo, el debate teórico sobre el derecho aplicable a las relaciones familiares de las personas que proceden de países islámicos sigue polarizándose en torno a modelos abstractos de inmigración y a patrones culturales rígidos o preceptos religiosos arcaicos, que no obedecen ya ni a la cambiante realidad jurídica del país de origen ni a las creencias profundas de los destinatarios. Se desconoce que, ante los tribunales, por ejemplo en los casos de divorcio, los discursos identitarios forman parte de estrategias jurídicas, que son distintas, incluso, entre los miembros de una misma familia, y que se destinan a conseguir una decisión favorable o simplemente eficaz. Es decir, que sea reconocida en el país de procedencia con el que se mantienen vínculos, sean cuales sean las creencias de los esposos. La amalgama caricaturizada y superficial que suele hacerse -en un mundo globalizado con pérdida de raíces y desplazamientos de las personas- entre la religión del Estado (oficial), prevista en algunos países, y las creencias individuales (la libertad religiosa y la libertad de conciencia) y entre los textos religiosos arcaicos y el derecho positivo de familia vigente en el país de origen, refleja más que un “conflicto de culturas” la “incultura mutua” sobre el derecho que regula las relaciones familiares de los que, en su día, fueron inmigrantes y de sus familiares. Estos se ven encerrados o se repliegan en una concepción esencialista, inmutable y defensiva de su supuesta cultura y ordenamiento jurídico. Es decir, en un origen o un pasado más soñados que vivido, y que ni siquiera tiene ya anclaje en el país de procedencia ni en el derecho positivo vigente. El trabajo aporta varios ejemplos, notablemente en el ámbito del divorcio.

El Derecho internacional privado es una disciplina poco conocida y de difícil interiorización por el conjunto de la sociedad, acostumbrada a razonar en el marco de un único ordenamiento jurídico. Permite aplicar, el *derecho extranjero* a las relaciones jurídicas de familia con algún elemento de internacionalidad. Esta situación puede darse, hoy, con respecto a millones de personas que están de paso o viven y residen habitualmente en Europa. Esta apertura a otros sistemas jurídicos (y culturales) tiene por finalidad el garantizar cierta estabilidad a las personas, pues su situación personal y familiar podría verse comprometida por la experiencia de vivir a caballo de dos países y ordenamientos jurídicos. Este trabajo desgana las distintas técnicas legales y las propuestas doctrinales y jurisprudenciales existentes a la luz de un Derecho internacional privado cada vez más común a los Estados miembros de la Unión Europea; es decir, que va progresivamente “europeizándose”, por la vía de los reglamentos, y cuyas normas se aplican, también, a las personas procedentes de terceros Estados. Reflexionar sobre una Europa de los ciudadanos, abierta al mundo, exige repensar la sociedad europea en su interior y no sólo su frontera. Un Derecho internacional privado común, atento al bienestar de los individuos más que a la protección abstracta de los ordenamientos jurídicos, debe asegurar la continuidad (no la perennidad) del estatuto personal y familiar de las personas con la mirada puesta en el contexto dinámico de inmigración en el que viven los afectados. El trabajo aboga por una aplicación lúcida, no mecánica,

del correctivo del orden público internacional en el marco del nuevo Reglamento (UE) n° 1259/2010 *sobre ley aplicable al divorcio*, cuyas disposiciones entrarán en vigor en catorce Estados miembros, incluido España, a partir del 21 de junio de 2012. El orden público, que se ha reforzado con el nuevo reglamento, debe ser entendido como *un mecanismo de adaptación* e integración del derecho extranjero, pues no se trata de juzgar al legislador (o a los preceptos religiosos en los que pudiera inspirarse) sino en dar una decisión justa y eficaz para los destinatarios cuando el derecho extranjero resulta aplicable.

Palabras clave: Ciudadanos y familiares procedentes de países islámicos, Derecho de familia aplicable, Continuidad de la vida personal y familiar, Derecho y religión, Derecho internacional privado común a los Estados miembros: Reglamento (UE) n° 1259/2010 *sobre ley aplicable al divorcio* derecho aplicable al divorcio, Conflictos de leyes, Reconocimiento de decisiones, Derechos fundamentales, Cláusula general y cláusula especial de orden público internacional.

Índice: I. INTRODUCCIÓN. II. DERECHO Y RELIGIÓN EN SITUACIONES INTERNAS E INTERNACIONALES. 2.1. El DIP en los ordenamientos laicos (o secularizados) y en los derechos de inspiración coránica. 2.2. Soluciones al margen del DIP: La ley 26/1992, de 10 de noviembre por la que se aprueba el acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. III. RESPUESTAS AL DEBATE SOBRE EL DERECHO DE FAMILIA APLICABLE EN EUROPA. 3.1. La “nacionalidad” como “conexión cultural”. 3.2. La residencia habitual en la integración de los extranjeros. 3.3. La autonomía de la voluntad: opción de legislación. 3.4. El límite del orden público internacional: La cláusula general y la cláusula especial. IV. SOLUCIONES AL DEBATE EN EL NUEVO REGLAMENTO (UE) n° 1259/2010 SOBRE LA LEY APLICABLE AL DIVORCIO. 4.1. La autonomía de la voluntad en el nuevo reglamento sobre ley aplicable al divorcio. 4.2. Límites relativos al orden público internacional. 4.3. Problemas de reconocimiento de las decisiones de divorcio a solicitud de la esposa. V. REFLEXIÓN FINAL Y PROPUESTAS DE LEGE FERENDA. VI. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Cierto mestizaje social, ajeno a una pureza identitaria más pensada que vivida, es lo que caracteriza, hoy, a la situación de los que conviven en las grandes ciudades. Pero el debate teórico sobre el derecho aplicable a las familias que proceden de países islámicos sigue polarizándose en torno a dos posiciones encontradas: por una parte, desde un enfoque “multiculturalista”, el deseo de respetar la definición cultural de los extranjeros que residen en el territorio, lleva a prestar atención a la “ley nacional” (país de origen) como conexión cultural. Por otra, desde un enfoque partidario de la “integración” o “asimilación” de los extranjeros, se aboga por aplicar la misma ley a las personas que viven en el mismo territorio. Sin embargo, el paso gradual de una situación migratoria a otra que ha dejado de serlo conduce a que tanto la ley de origen (nacionalidad) como la ley del país donde se vive (residencia) tengan algo que decir en la regulación de la situación familiar de los extranjeros (o de los fueron en su día y son, ahora, binacionales), pues su situación personal y familiar se encuentra imbricada por normas y decisiones que manifiestan su doble pertenencia, incluso con independencia de su voluntad de vivir a caballo de dos países y dos ordenamientos jurídicos. El atender a las diversas situaciones, forzosamente dinámicas, en las que pueden encontrarse los extranjeros o los que lo fueron, requiere soluciones flexibles que aseguren a las personas la continuidad armoniosa en su vida personal y familiar.

El sociólogo alemán Ulrich Beck señala que el “nacionalismo metodológico” en las ciencias sociales toma la idea del Estado-Nación como referente, y a las ideas de la integración (o asimilación) como parámetro de análisis¹. Ciertamente es que los claroscuros que acompañan a la globalización parecen haber puesto una fecha de caducidad a la idea de la integración de los extranjeros, al vincularse a la idea del “Estado-Nación” territorial. Pero la crítica vale tanto para el arraigo de la persona con el país de origen como para su arraigo con el país de la residencia. La globalización comporta procesos de desregularización y de aculturación que hacen perder peso a ambos derechos nacionales. El Derecho “inter-nacional” privado (ámbito en el que se mueve este trabajo) atiende a parámetros nacionales, pero busca el diálogo o la coordinación entre distintos sistemas jurídicos. No tiene como único referente el contexto nacional sino que toma en cuenta el internacional. No falsea la doble pertenencia de los que en su día fueron inmigrantes. No sobredimensiona la diferencia ni asimila los extranjeros a los nacionales. El continuar constatando los elementos de internacionalidad o de extranjería de una relación privada de familia puede ser un contrapeso necesario a los procesos de globalización, desregularización y aculturación que se imponen en nuestras ciudades, que universalizan las pautas culturales superficialmente a la vez que provocan reacciones identitarias profundas, al margen de cualquier cultura tradicional y jurídica².

¹ U. Beck, *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, 2008; Idem, *What Is Globalization?*, Cambridge: Polity Press, 1999.

² S. Laghmani, “Droit international et diversité culturelle”, *RGDIP*, 2008, p.251 señala que la mundialización es también, una fábrica de apátridas y de personas sin raíces uniformizada en torno a fenómenos culturales superficiales (televisión, internet) como de retrocesos identitarios. En este mismo sentido, Y. Ben Achour, “La mondialisation et les grandes peurs du XXèS”, en *Boutros-Ghali, Liber Amicorum*, Bruselas, Bruylant, 1998, vol II, p. 940-941.

A veces, incluso en ámbitos académicos, se habla de las costumbres y del derecho de familia de los nacionales de países islámicos tomando como punto de referencia textos o preceptos religiosos (*sharia islámica*) que no se aplican de forma directa en los países de origen. Ciertamente es que algunos países musulmanes, como Arabia Saudita, no tienen códigos estatales ni en el ámbito penal ni en el ámbito de la familia. Es decir, elaborados por un legislador nacional como corresponde a un Estado de Derecho. El derecho mercantil o comercial sí que está codificado. La ausencia de codificación en el ámbito penal y del derecho de la familia otorga a los jueces (conservadores) el poder de decidir, según su saber y entender, aplicando la *sharia* al caso que se les presenta. No hay ley escrita ni sentencias publicadas. Los jueces no están sujetos siquiera a una jurisprudencia o al precedente. Se oponen a la codificación, ya que mermaría su poder absoluto y discrecionalidad. Paradójicamente, tal proceder antidemocrático se intenta justificar invocando la independencia del poder judicial frente al poder político, aunque obviando el poder legislativo y la idea de la separación de poderes³. También es cierto que en algunos países, como Irán, el código penal se ha ido endureciendo más allá de lo que prevé el Corán o haciendo una interpretación sesgada y extrema del mismo. Cualquier reforma legislativa se convierte en una pugna política entre las tendencias conservadoras y las más integristas. Sin embargo, la aplicación directa de la *sharia*, o la simple arbitrariedad de los jueces tomando como excusa la misma, no está generalizada en el mundo musulmán. Y, en cualquier caso, no es el proceder en los países de procedencia de la población extranjera o naturalizada residente en nuestro país que en su gran mayoría es marroquí y, en porcentaje menor, argelina⁴. Breve, en Argelia o en Marruecos no se corta la mano al ladrón y en Túnez la poligamia (bigamia) es un delito tipificado en el Código Penal.

La amalgama que se hace entre “religión y derecho” ignora los cauces legales que determinan el derecho de familia aplicable en los supuestos conectados a más de un ordenamiento jurídico. Ese cauce es el Derecho Internacional Privado (en adelante, DIP), cuyas normas, en España, son, en parte, comunes a los Estados Miembros de la Unión Europea. Ocurre, empero, que el DIP no es una disciplina conocida ni de fácil interiorización por el conjunto de la sociedad, acostumbrada a pensar que los jueces aplican sólo el derecho nacional en su territorio. El DIP permite aplicar un *derecho extranjero* o reconocer las relaciones familiares que han nacido a su amparo, y esta situación puede darse, hoy, con respecto a millones de personas que están de paso o viven y residen habitualmente (nótese, que no decimos legal o regularmente) en Europa. Esta apertura a otros sistemas jurídicos tiene por finalidad el

³ En el año 2006, una mujer que coincidió sola en un parking con un hombre, que no era de su familia, y al que no conocía fue juzgada por delito. El hombre, la había fotografiado en el parking, y le hacía chantaje. Lo que pesó para los tribunales es que la mujer estuviera sola en un parking (existe, además, la prohibición de que las mujeres conduzcan solas). La arbitrariedad está servida.

⁴ Puede apreciarse de los datos oficiales del Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales, a través de la Secretaría de Inmigración e Emigración (junio 2011), relativa a los extranjeros en situación regular (certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor), que más de la mitad del total son ciudadanos marroquíes. Le siguen, aunque de lejos con respecto a los marroquíes, los argelinos. A continuación, los mauritanos, egipcios, gambianos, senegaleses, pakistaníes y tunecinos. No se aprecia o es anecdótica la población de países como Arabia Saudita donde la *sharia* es de aplicación única y directa, quedando al arbitrio de los tribunales su aplicación. Es decir, que no cuentan con códigos de la familia elaborados por el legislador nacional. Ni siquiera con un Código penal.

garantizar cierta estabilidad, personal y familiar, a los que viven en contacto con más de un país y un ordenamiento jurídico. Pero en la medida en que el derecho extranjero es heterogéneo se suma a la dificultad del conocimiento cierta resistencia a su aplicación. Incluso cierto rechazo a reconocer algunas de sus instituciones. De ahí que, hoy, la disparidad cultural y la sedentarización progresiva de los extranjeros espoleen, en Europa, un debate en torno a la oportunidad de continuar aplicando la ley nacional (origen) a las relaciones familiares de los que residen en el territorio. En estas páginas desgranaremos ese debate, y lo haremos a la vista de un DIP cada vez más común en Europa y que se aplica también a ciudadanos de Estados terceros.

II. DERECHO Y RELIGIÓN EN SITUACIONES INTERNAS E INTERNACIONALES

Hemos visto que cuando se asocia el derecho de la familia con los nacionales procedentes de países islámicos suele ser para invocar el Corán o la *sharia* islámica o lo que se interpreta de tales preceptos religiosos, y para discutir las ventajas e inconvenientes de un modelo de organización “comunitarista”, que hace caso omiso de la distinción entre las relaciones internas y las vinculadas otros países. Se olvida que muchos de los países en los que el Islam es la religión oficial⁵ cuentan con un derecho de la familia nacional que va evolucionando al compás de los tiempos. El derecho de familia de los países islámicos es plural. Basándose en los mismos versículos del Corán, puede ofrecer soluciones tan dispares como la limitación de la poligamia o la prohibición absoluta de la misma. Así, Túnez, interpretó que el Corán lo que busca es suprimir la poligamia al imponer una condición al marido de igual trato a las esposas que es imposible cumplir. Por consiguiente, en 1956, bajo el mandato de Habib Bourguiba, se suprimió la poligamia del Código de la familia. Teniendo en cuenta lo anterior, sorprende que, en Europa, la prensa, algunos autores y algunos jueces, en primeras instancias, invoquen textos religiosos, prescindiendo del derecho nacional, aún cuando el derecho extranjero pueda aplicarse según las normas de Derecho internacional privado. Se ignora que el derecho del país de origen de los extranjeros ya venía regulando a la persona o a la familia. Ciertamente es que el derecho islámico es un “derecho común” en los países de religión oficial musulmana, como pudiera serlo hace siglos el derecho romano en Europa, pero cada país suele tener un código de la familia nacional, y su contenido varía de país a país. El invocar normas religiosas, de manera universal, considerando que los ciudadanos procedentes de Marruecos serán creyentes musulmanes (aunque sobre la religión nadie está obligado a manifestar, según el art. 16 de la CE) supone un razonamiento algo simplista, además de ajeno al derecho vigente tanto en España como en Marruecos. Tal modo de ver las cosas, prescinde, incluso, de la libertad de conciencia cuando –y no es infrecuente– discrepan los esposos sobre si su divorcio deba regirse por el derecho del país en el que se casaron o por el derecho del país en el que residen. Su divorcio puede estar

⁵ La reciente reforma de 2011 del texto constitucional marroquí no modifica este extremo. Y, aunque el artículo 41 de la Constitución estipula que el rey “es el garante de la libertad de la práctica religiosa” (reconocimiento de la libertad de culto) ésta no alcanza a la libertad de conciencia, es decir, la posibilidad para un musulmán de cambiar de religión.

regulado, en España, por el derecho marroquí (como derecho de la nacionalidad común de los esposos) incluso con independencia de sus creencias, y al igual que podría estar regulado por la ley alemana si se trata de un matrimonio de alemanes residentes en España. No ha de olvidarse, en definitiva, que cuando una relación familiar tiene un elemento internacional o de extranjería (nacionalidad o residencia o situación de los bienes) son las normas de DIP las que determinarán el derecho aplicable. Y que, estas normas designan un “derecho nacional” (que lleva a un código: marroquí, argelino, alemán, etc.) pero no designan, al menos directamente, un texto religioso anacional, ya sea el Corán, la Biblia u otro. Es más, la interpretación y el uso que pudiera hacer un juez español de tales textos religiosos puede resultar extraño al país de procedencia de los esposos. En otras palabras, el juez podría ofrecer a las partes una sentencia quimérica, que podría no ser reconocida ni desplegar sus efectos en el país al que están vinculados los esposos, y la decisión, en tal caso, sería poco útil para modificar el estado civil de los divorciados y tenerlos por tal en ambos países. Más aún, la decisión de un juez español que atendiera a preceptos religiosos podría resultar más arcaica que la que darían los jueces en el país de origen aplicando el Código de la familia nacional (derecho positivo), interpretado de acuerdo con su jurisprudencia, pues los códigos nacionales al no ser “textos sagrados” se pueden modificar e interpretar al compás de los tiempos (sin ofender a los creyentes), y evolucionar de la mano del legislador y del esfuerzo jurisprudencial del “*Ijtihad*”⁶, que abre la puerta a una interpretación adaptada al momento en el que se vive y a la sociedad a la que se aplican las normas⁷.

Por consiguiente, no es necesario invocar (ni descartar) el Corán ni los dichos del profeta para pronunciar un divorcio. Cuando el DIP designa como aplicable un derecho extranjero, lo hace a una ley estatal o nacional común a los esposos que regula la disolución de su matrimonio (leyes o código de la familia). En los nada escasos supuestos en los que existe un código de la familia, el invocar el Corán, olvidando el derecho positivo, nos hace, si se nos permite la expresión, “más mahometanos que Mahoma” e ignorantes del derecho vigente en el país al que están vinculados los esposos y en el que les interesa que se reconozca su nuevo estado civil.

No conviene hacer una fácil correspondencia entre la religión y el derecho⁸ ni entre las creencias de las personas (fruto de la libertad de conciencia de cada uno) y el derecho estatal

⁶ Así, en los países con los que mantenemos mayores relaciones (Marruecos, por ejemplo) el legislador ha llevado a cabo una reforma que es fruto del *Ijtihad* como refleja el artículo 400 del Código de Familia marroquí (2004).

⁷ La hipótesis no es académica sino que puede ilustrarse con los asuntos elevados al Defensor del pueblo por mujeres marroquíes, que encontraban dificultades para divorciarse en España, y que determinaron la reforma, en el año 2003, del art. 107 del Código Civil español. Los tribunales descartaban la aplicación del derecho marroquí creyendo que no admitiría el divorcio a iniciativa de la esposa en casos de malos tratos probados. Una de las esposas terminó marchando a Marruecos para obtener el divorcio antes en su país (al amparo del derecho marroquí) que en España. La razón de esta situación estriba, en gran parte, en la comodidad y la ignorancia de los abogados de oficio que pedían al juez de primera instancia una separación (inexistente en el derecho marroquí) conforme a la ley española porque les era la más conocida. El que el *petitum* fuera la separación y no el divorcio ataba de pies y manos a la Audiencia, pues no podía tampoco aplicar el derecho marroquí a la separación, pues sólo conoce el divorcio (Vid., A. Quiñones, “La disolución del matrimonio: especial referencia al repudio islámico”, en *La multiculturalidad: especial referencia al Islam*, CENDOJ, 2002, p. 295, y nuestra nota conjunta a varias sentencias de las Audiencias Provinciales, en *Revista Española de derecho internacional*, 2003, p. 414-424).

⁸ Sobre esta cuestión en diversos países, E. B. Crawford & J. M. Carruthers, *The Place of Religion in Family Law: the International Private Law Imperative*, Cambridge: Intersentia, 2011.

aplicable. Tampoco cabe hacer una relación automática entre la procedencia geográfica de las personas, la religión mayoritaria del país y la tradición, que pueden ser una imposición, incluso para los creyentes y para los no creyentes. La ley del país no se corresponde necesariamente con las creencias personales. La libertad de conciencia (derecho a tener y a no tener religión y a cambiar de religión si se tuviere) no se identifica con la libertad de culto o con la libertad religiosa de un grupo nacional o de un colectivo. Es más, en el momento actual, a la vista de las revueltas árabes y del peso demográfico y político de una nueva generación de jóvenes, se vendría a confirmar la idea, ya presente en trabajos anteriores⁹, de que no han de ignorarse la existencia de corrientes ideológicas y políticas distintas en el mundo musulmán. Cabría decir con Alain Touraine¹⁰ y, más drásticamente, Emmanuel Todd¹¹, que la construcción político-religiosa que sobre el mundo árabe hizo el llamado “choque de civilizaciones” tiene algo de “camelo”, y que esconde bajo símbolos intereses políticos diversos y encontrados, y un punto de cohesión en la lucha contra las desigualdades sociales.

Desafortunadamente, cuando la amalgama entre el derecho y la religión la hacen los mismos tribunales de justicia en Europa, de esas contadas decisiones judiciales se hace inmediatamente eco la prensa haciendo sonar la alarma sobre los riesgos del multiculturalismo o del comunitarismo. E, incluso, de la introducción del Corán en Europa y en América¹² en un mundo visto como desregularizado y globalizado. Si bien, lo que ocurre, en realidad, es que se hace caso omiso de las normas vigentes confundiendo el hecho religioso con las normas jurídicas aplicables. El resultado, de tales despropósitos no es baladí, pues los inmigrantes (o los que lo fueron en su día) se repliegan en una comunidad o se ven encerrados por la misma en una concepción *sui generis* de cultura, que refleja un cierto malestar, pero que no obedece ni al país de la residencia ni al país de origen. Más que un “choque de civilizaciones” se asiste a un “choque de inculturas” o a un encuentro de ignorancias mutuas sobre las creencias, sobre el papel del derecho y sobre los mecanismos que determinan el derecho de la familia aplicable.

Sirva de botón de muestra, además de las citadas decisiones españolas¹³, la decisión del Tribunal de Frankfurt, de 22 de mayo de 2007, en la que una juez alemana interpreta el Corán y la cultura de origen de los esposos para valorar si existían malos tratos y si procedía el divorcio rápido (artículo 1565 BGB, divorcio sin necesidad de que transcurra un año de separación) a un matrimonio binacional residente en Alemania. Consideró en su decisión que la mujer podía esperar malos tratos por parte del marido: “No veo que se reúnan las condiciones para una decisión de divorcio por falta. Las partes son originarias del medio cultural marroquí. Para este medio cultural no es inhabitual que el hombre ejerza en contra de la mujer

⁹ A. Quiñones, *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*, Premio de Ciencias Sociales R. Duocastella 1999, Fundación La Caixa, Barcelona 2000.

¹⁰ A. Touraine, *Après la crise*, 2010.

¹¹ E. Todd, *Allah n'y est pour rien*, (arretsurimages.net, abril 2011).

¹² En este sentido, ha habido cierta polémica sobre una enmienda constitucional en Oklahoma, destinada a impedir la aplicación del Corán en los USA. Polémica un tanto absurda, puesto que ignora por completo los mecanismos del derecho penal y del derecho internacional privado. En un caso la ley es territorial y la religión es sólo un “hecho” (no derecho); y, en el segundo, es la ley “estatal” de un Estado o país lo que se aplica y no el Corán a los musulmanes (o la Biblia a los católicos).

¹³ Vid., infra, la nota núm. 3.

un derecho de castigo. Con esto, debía contar la demandante cuando contrajo matrimonio¹⁴. No es sólo que no interpreta los malos tratos conforme al país en el que ocurren (Alemania) y residen los esposos y que “inventa” una solución que no es acorde con la ley alemana aplicable al caso sino que, ni siquiera verifica si el derecho marroquí considera tan normales los malos tratos o los contempla como una causa de divorcio a solicitud de la esposa. El Código de familia marroquí, desde hace décadas, establece que las sevicias o malos tratos son una causa de disolución del matrimonio a solicitud de la esposa¹⁵. Por consiguiente, la decisión, considerando normal a dicha cultura el maltrato de la mujer, no se sustenta en derecho estatal alguno sino en las apreciaciones de la juez sobre un texto religioso, al que atiende de forma universal, y sin que la normas de DIP (ni el derecho aplicable) le inviten a ello, pues tanto el derecho alemán como el derecho marroquí (Código de familia de 2004), consideran las sevicias son causa de divorcio, y en la apreciación de las mismas los jueces han de atender a lo que se entiende por tales en la sociedad en la que ocurren los malos tratos (*lex loci*), y que pueden ser considerados hechos constitutivos de un delito.

Cuando, a partir del 21 de junio de 2012, en Alemania o en España, se apliquen las normas de DIP del Reglamento (UE) 1259/2010, del Consejo, de 20 de diciembre de 2010, que determina la ley aplicable al divorcio, en nada variará lo que estamos diciendo, pues sus normas designan como aplicable un “derecho estatal” nacional y no preceptos o textos religiosos. Y si bien los esposos pueden elegir el derecho aplicable a su divorcio, la opción consiste en elegir un derecho nacional y no la Biblia o el Corán entre otros. Estos últimos, además, no puede imponerlos el juez interpretando pautas culturales, incluso supuestamente colectivas, cuando hay desacuerdo (como en el citado caso) entre los esposos, pues si la mujer solicitaba el divorcio al juez alemán es porque consideraba, como cualquier otra ciudadana alemana, que no son normales los malos tratos con independencia de la religión y la supuesta cultura imperante en el país de origen (o la propia). No ha de olvidarse el papel distinto que juegan el hecho religioso (individual y no sólo colectivo) y las normas jurídicas en la determinación del “derecho” de la familia aplicable.

2.1. El DIP en los ordenamientos laicos (o secularizados) y en los derechos de inspiración coránica

Las relaciones familiares con algún elemento de extranjería pueden venir reguladas por un derecho extranjero a tenor de las normas de DIP. Esta apertura a otros sistemas jurídicos tiene por finalidad el garantizar la continuidad personal y familiar a las personas y

¹⁴ “Ich sehe keine Voraussetzungen für eine Härtefallentscheidung. Beide Parteien stammen aus dem marokkanischen Kulturkreis. Für diesen Kulturkreis ist es nicht unüblich, dass der Mann gegenüber seiner Frau ein Züchtigungsrecht ausübt. Hiermit musste die Antragstellerin rechnen, als sie geheiratet hat”. http://www.rp-online.de/politik/deutschland/Richterin-rechtfertigt-eheliche-Gewalt-mit-Koran_aid_420073.html Con posterioridad, se recusó a la juez, y la decisión fue recurrida con éxito atendiéndose a las pretensiones de la demandante.

¹⁵ Las sevicias como causa de divorcio a solicitud de la mujer están recogidas en el Código de Familia marroquí (2004). Incluso en la anterior reforma de 1993, que ya las contemplaba y las venían considerando los tribunales (Tribunal Supremo marroquí, 19 de noviembre de 2003. Expediente nº 418/21/2003).

familias que viven en contacto con más de un ordenamiento jurídico. Pero la respuesta a la pregunta inicial (¿qué derecho de familia?) es distinta según qué conozca de la situación familiar las autoridades de un país inspirado en el derecho musulmán o las autoridades españolas o de otro Estado miembro, pues el DIP en los países laicos o secularizados y en los países musulmanes tiene algunas características propias. Así, el art. 2 del nuevo Código de la Familia marroquí (2004) cuenta con una norma de conflicto unilateral –o, aunque la terminología es menos utilizada, de extensión– que fija el ámbito de aplicación de sus normas en el espacio en los supuestos conectados a más de un ordenamiento jurídico no sólo estatal sino, también, religioso (art. 2-4). Esta disposición extiende sus normas a todos los marroquíes, aunque tengan otra nacionalidad; a los refugiados, incluyendo los apátridas; a las relaciones de familia y sucesiones en presencia de un marroquí, y a la relación entre nacionales de Marruecos cuando uno sea musulmán¹⁶. No escapan, pues, a su ámbito de aplicación los matrimonios binacionales o mixtos cuando uno de los esposos es marroquí. Tampoco admite modulación la doble nacionalidad ni la residencia en el extranjero, pues la nacionalidad marroquí es automáticamente priorizada en todas las hipótesis de conflicto de nacionalidades¹⁷.

Sin embargo, aunque el Código de Familia marroquí (2004) quiera extender su aplicación extraterritorial o tenga la vocación de aplicarse a los nacionales marroquíes residentes en España y a su cónyuge y a sus hijos con independencia de la residencia y de sus otras nacionalidades, sus disposiciones no se verán siempre reclamadas ni serán aplicadas siempre fuera de Marruecos. No está garantizada su aplicación por las autoridades de otros países como no lo está tampoco la ley española.

Ocurre que en un sistema en el que hay una “religión de Estado” (lo que prevén los textos constitucionales) la prioridad dada a la nacionalidad del individuo sirve a la conexión religiosa. La nacionalidad encubre la continuidad no sólo de las relaciones jurídicas de familia sino de las normas religiosas cuando los “nacionales” residen en el extranjero. La idea de fondo es que la nacionalidad (y, por ende, la religión musulmana) no se pierde aunque se adquiera otra nacionalidad. La sujeción a las normas de inspiración coránica deriva de la condición de nacional, del nacimiento y el *ius sanguinis*, pero no es fruto de la voluntad del individuo ni de la “libertad” religiosa y de la libertad de conciencia (generalmente, ésta última, se encuentra proscrita).

Por el contrario, en un sistema secularizado, la competencia internacional de los tribunales y el derecho aplicable a un litigio familiar depende de conexiones jurídicas que pueden estar basadas en la nacionalidad, el domicilio, la residencia habitual o la autonomía de la voluntad, pero sin que se añada o esté subyacente a las mismas la “conexión

¹⁶ A. Quiñones, “La réception du nouveau Code de la famille marocain (*Moudawana*, 2004) en Europe”, *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 2004-3, pp. 877-878. La cuestión debatida es si el privilegio de religión se aplica sólo en el ámbito interno, entre marroquíes, o afecta a las parejas binacionales. Consideran que cabe pensar que continúa su proyección al ámbito internacional Marie-Claire Foblets y M. Loukili (*Revue Critique dr. Int. privé*, 2006-3, p. 535) mientras que para la jurista marroquí F. Sarehane, *Gaz. Pal.*, 2004, p. 3, depende de la ley nacional aplicable. Cabe tener en cuenta que la exigencia de que la mujer musulmana se case con un musulmán disminuye los casos de matrimonios con disparidad religiosa.

¹⁷ Es la solución clásica, y también está presente en el art. 9.10 del Código Civil español.

religiosa” (vinculada a la religión y a la nacionalidad, generalmente del padre). Cabe detenerse un momento en este extremo, que consideramos importante, y que suele obviarse o ser mal entendido. En el DIP las normas (llamadas de conflicto) son la puerta de entrada del derecho extranjero; y, quizás, de las normas religiosas que puedan impregnarlo. En España, el divorcio de un marroquí y una argelina, residentes en el territorio, no se regula por la “ley coránica” de inspiración común (derecho musulmán) ni se solventa eligiendo entre el código de familia marroquí o el argelino en razón de que ambos ordenamientos encuentran una inspiración común en la ley islámica. La ley aplicable a la disolución del matrimonio, a falta de nacionalidad común, es la ley de la residencia habitual común de los esposos, aunque sean originarios ambos de un país de religión musulmana. Las autoridades españolas aplican el Código de familia marroquí (2004) o el argelino (2005) conforme a sus normas de DIP (art. 107 del Código Civil; o, bien pronto, el Reglamento (UE) 1259/2010, del Consejo, de 20 de diciembre de 2010). Pero el cauce necesario, en cualquier caso, para determinar la competencia judicial de nuestros tribunales o dar entrada al derecho extranjero aplicable son las normas de Derecho internacional privado que, en un sistema secularizado, no contiene conexiones ni privilegios religiosos.

Las normas de DIP e interconfesional de los países cuyo derecho de familia se inspira en normas coránicas añaden algunas peculiaridades al DIP que traen causa en la existencia de una organización social que tiene una “religión de Estado”. En consecuencia, en el ámbito de la competencia judicial internacional, los tribunales locales y sus leyes son potencial y permanentemente competentes para conocer de los conflictos relativos a los nacionales que se les presenten aunque residan en el extranjero a los que aplican el derecho de familia, inspirado en el derecho religioso, sin importar la doble nacionalidad ni ser decisiva la residencia ni tener en cuenta el acuerdo de las partes en la aplicación de tales normas o la libertad de conciencia para excluir la aplicación del derecho religioso nacional. Este “estatuto personal musulmán” se aplica en función de la calidad de nacional (y musulmán) de la persona en una suerte de *ius religionis*¹⁸. El que la “conexión religiosa” se vea mezclada con las conexiones jurídicas, de manera directa o indirecta, conduce a que la conversión religiosa (más fácil de realizar que la adquisición de la nacionalidad) actúe a modo de naturalización o de cambio de la ley aplicable alterando la aplicación de la ley nacional inicialmente prevista y dando lugar a problemas de fraude a la ley¹⁹. Así, la conversión de la esposa no-musulmana, le confiere el derecho a disolver su matrimonio con un hombre no musulmán o a recibir su parte en la herencia de su marido musulmán y a transmitirla a sus hijos. Y, la conversión del hombre no-musulmán puede implicar el que tenga derecho a divorciarse mediante repudio o

¹⁸ F. Riad y H. Sadek (Egipto), “Les conflits de lois en droit interne et en droit international privé égyptien dans les matières de statut personnel” en, *Le statut personnel des musulmans* (dir. J.-Y. Carlier y M. Verwilghen), Bruylant, Bruselas, 1992, p. 90.

¹⁹ Con respecto a los matrimonios mixtos, el artículo 2 *del Dahir* de 4 de marzo de 1960 relativo a la celebración de matrimonios mixtos prescribe que “la celebración del matrimonio [...] está subordinada [...] a las condiciones de fondo y de forma previstas por el Estatuto personal del cónyuge marroquí”. En el mismo sentido va el art. 2 del Código de la Familia marroquí (2004).

el tener una segunda esposa (matrimonio polígamo) al cambiar la conexión religiosa el derecho y las normas aplicables²⁰.

Es interesante destacar, además que el orden público religioso también es plural en los países con religión musulmana. Por ejemplo, el reconocimiento de los matrimonios polígamos y los repudios maritales obtenidos en Argelia o Marruecos son rechazados en Túnez en virtud de una concepción distinta del orden público internacional²¹. Es decir, con un rechazo incluso más virulento que el que se ha da en los países europeos²². El DIP y el juego de lo que se considera de orden público internacional son, también, plurales y no monolíticos. Por ejemplo, el privilegio de nacionalidad del art. 2.3 del Código de familia marroquí está pensado para favorecer a la esposa marroquí casada con un extranjero de otro país musulmán, pues el CF marroquí se cuenta entre los textos recientemente reformados. A tenor de este código de la familia marroquí (2004) no podría, por ejemplo, su marido sudanés imponerle un matrimonio polígamo sin su consentimiento o sin que la esposa marroquí pueda pedir el divorcio en Marruecos. En otras palabras, no puede hablarse de un derecho islámico monolítico ni de un único “DIP islámico” pues éste es plural en los países musulmanes. Es plural, incluso, en la manera de concebir el orden público internacional por motivaciones religiosas. El ejemplo más claro lo ofrece Túnez que, a diferencia de otros países, prohíbe la poligamia y la repudiación y admite la adopción de niños, además de la *kafala* islámica.

Todo lo anterior conduce a que, en algunos casos, la coordinación entre sistemas laicos y religiosos no sea siempre posible y haya inevitablemente situaciones claudicantes (v. gr., el matrimonio de una musulmana con un no musulmán celebrado en Europa será considerado como inexistente en un país musulmán y los hijos ilegítimos, lo que afectará a sus derechos sucesorios), pero en otros casos será posible la coordinación de sistemas. La necesidad de abrir vías de solución para el reconocimiento de decisiones ha llevado a los Estados a firmar acuerdos bilaterales que intentan amortiguar la acción del orden público en el reconocimiento de decisiones (v. gr., el convenio con Marruecos en materia de asistencia y reconocimiento de decisiones en materia civil y mercantil de 1997. Existen otro convenio con Argelia de 2005 y con la República Islámica de Mauritania de 2006). Cabe traer a colación que el Plan de acción

²⁰ La posibilidad del fraude se potencia con las normas que regulan los conflictos interconfesionales, pues el juez no puede entrar a valorar los motivos de la conversión de un musulmán, dado que Mahoma afirma en la Sunna (*hadiths* o enseñanzas del profeta) que “quien declare que no hay más Dios que Alá y que su profeta es Mahoma, es musulmán”, por lo que el control del fraude es prácticamente inexistente. Con todo, los tribunales aprecian, en algunos casos, situaciones de fraude a la ley. Por ejemplo, cuando la conversión en el momento del fallecimiento del causante sirve a la familia para excluir de la herencia a la esposa (no musulmana).

²¹ El Tribunal Supremo de Túnez, en su decisión de 16 de junio de 1987, ha considerado contraria al orden público la ley marroquí (rectora del divorcio), por atribuir prerrogativas unilaterales al esposo (facultad de repudiar), *RJL*, 1987, p. 223. Citada por Kalthoum Mezoui y Ali Mezghani en, “Les musulmans en Europe”, *CDM*, 1995, p. 70.

²² El artículo 36 del nuevo Código de DIP tunecino, de 27 de noviembre de 1998 (*JORT*, n° 96, 1 de diciembre de 1998) señala: “La excepción de orden público no depende de la intensidad de la relación entre el orden jurídico tunecino y el litigio”. Así, el TPI de Túnez el 27 de junio de 2000 rechaza el reconocimiento de un repudio, hecho en Egipto, en base a que es contrario al orden público internacional tunecino sobre la base de la Constitución (art. 6) y diversos artículos de la Declaración universal de los DH, notablemente basados en la igualdad de sexos (*RTD*, 2000, p. 139).

del Consejo UE²³, para el desarrollo Programa de Estocolmo (período 2010-2014) señala, a la vez que la necesidad de reforzar los derechos fundamentales, el objetivo de negociar acuerdos y convenciones con terceros países en el ámbito jurídico civil y penal.

En definitiva, ha llovido mucho desde el momento en que, en el S. VII, la religión era un elemento de identificación entre las personas. Por aquel entonces no se hablaba de nacionales y extranjeros sino de creyentes e infieles²⁴. La pluralidad jurídica era sólo una pluralidad religiosa. El derecho religioso se contemplaba como un privilegio, que se reservaba a los que pertenecen a la comunidad de fieles. La nacionalidad y la conexión jurídica que se deriva surgen más tarde con la idea de Estado-Nación territorial y el DIP que regula las relaciones inter-nacionales, que cuenta con un derecho nacional del que se desgaja un “orden público” nacional para las relaciones internacionales. El Islam es plural y el respeto a la aplicación de las distintas leyes nacionales de los países islámicos depende, también, de las normas de DIP al igual que ocurre en nuestro sistema con otros derechos nacionales²⁵.

Todo lo anterior, permite afirmar que la comunidad de la *Umma* es simbólica: es una en la plegaria y en el culto, pero está dividida en los demás aspectos que no se refieren a Dios²⁶. La apertura, el esfuerzo de interpretación de los preceptos religiosos que, para algunos, se cerró hace siglos, resurge con un Islam liberal, democrático y puede avanzar con un derecho de familia positivo manifestado en la pluralidad de códigos que va reflejando la voluntad de los representantes del pueblo y el surgimiento de un Estado de Derecho en el que el derecho forma parte de la cultura de cada país²⁷.

2.2. Soluciones al margen del DIP: La ley 26/1992, de 10 de noviembre por la que se aprueba el acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España

La familia con algún elemento “internacional” (nacionalidad o residencia) no constituye un fenómeno insólito en nuestros días. Podría ser el caso de una pareja de la misma nacionalidad, incluso española, que residiera en otro país como, también, un matrimonio de extranjeros que residieran en nuestro territorio. O, también, de una pareja mixta (formada por nacional y extranjero) que residieran en España o en otro país. El elemento de “internacionalidad o de

²³ Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones, de 20 de abril de 2010 – Garantizar el espacio de libertad, seguridad y justicia para los ciudadanos europeos – Plan de acción por el que se aplica el Programa de Estocolmo, *DOUE*, 4 de mayo de 2010.

²⁴ M. EL Gedday, *Relations entre systèmes confessionnels et laïques en droit International privé*, Dalloz, 1971, Paris, p. 53.

²⁵ M. Charfi, *L'influence de la religion sur le droit International privé*, RCADI, p. 367.

²⁶ M. Talbi, “Plaidoyer pour un Islam moderne”, op. Cit., p. 81. Y “Réflexion d'un musulman contemporain”, 2005 “Ma religion c'est ma liberté, Nirvana, Túnez, 2011. En esta línea, R. Benzina, “Les nouveaux penseurs de l'Islam”, Albin Michel, que piensan en una actualización del corpus islámico dentro de una visión laica.

²⁷ S. Kassir, *Considérations sur le malheur arabe*, Actes Sud, Sudbad, Paris, 2009 ; W. J. Kassir. *Réflexions d'un juriste arabo-méditerranéen face à la mondialisation à l'aube du XXIème siècle* (2000-2010), Bryulant-Delata, 2009; AA.VV., *On peut naître musulman et choisir d'être athée*, Prochoix, 2004, Paris, y Y. Ben Achour, “L'Islam et la Cour Européenne des Droits de l'Homme”, *RGDIP*, 2007, p. 405.

extranjería” no sólo lo aportan los sujetos sino la situación de los bienes de la familia o el país donde tuvieron lugar los actos más importantes en la vida de tales personas (celebración del matrimonio o registro de un testamento). Es más, la internacionalidad tiene tanto una dimensión espacial como temporal. La validez de los actos acaecidos fuera de nuestras fronteras puede plantearse en los supuestos de una inicial inmigración y de una posterior adquisición de la nacionalidad española (del país de la residencia), pudiendo afectar a un doble nacional y a su familia. Pero, en todo caso, esa extranjería no tiene como parámetro jurídico la pertenencia a un grupo religioso o a una ideología. Estas opciones personales pueden afectar no sólo a las situaciones internacionales sino a las que son exclusivamente internas y no han estado conectadas con más de un país u ordenamiento jurídico. En tales supuestos se plantea un problema distinto, que se resuelve en el marco de un solo país y ordenamiento. Se debaten, al respecto, las tesis sobre la asimilación y el comunitarismo, entre otras propuestas que suponen una organización de la sociedad en la que la religión es tenida no sólo como un hecho (al que atiende el derecho) sino como un posible derecho extra-estatal aplicado por árbitros o autoridades religiosas a los que se someterían las partes dentro de los límites que ofrece el ordenamiento jurídico. Es decir, en virtud de la autonomía material de la voluntad limitada por la ley y el orden público. En tal caso, no estamos ante supuestos de los que se ocupe el DIP sino ante la posible recepción del hecho religioso por el derecho estatal y sus límites.

En España, al igual que otros países europeos, se atiende a una serie de reivindicaciones de la comunidad musulmana en materia de descanso laboral, cementerios, lugares de culto, educación religiosa etc.²⁸ El marco jurídico es interno, se perfila inicialmente sobre la base del artículo 16 de la Constitución y se materializa o desarrolla en la Ley orgánica de libertad religiosa de 5 de julio de 1980. Es sobre esta base, que se ha elaborado el Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España (1992) que tienen algunos efectos en el ámbito matrimonial. Nuestro país reconoce efectos civiles al matrimonio musulmán celebrado en el territorio ante autoridad islámica acreditada (artículo 7 de la Ley 26/1992)²⁹. Pero la importancia jurídica de este reconocimiento del estatuto personal musulmán se aminora por el hecho de que sólo reconoce la forma religiosa del matrimonio, las condiciones de fondo están sujetas a los requisitos de libertad y de capacidad matrimonial previstos en el artículo 56 del Código civil. Este proceder cierra el paso, mediante negociación mutua, lógicamente asimétrica, a una de las instituciones más contestadas fuera y dentro del derecho islámico, el matrimonio polígamo. Esta forma religiosa puede extenderse a los extranjeros (artículo 50 del C. c.), pero éstos se sujetan a las normas de DIP, a su ley personal en materia de capacidad y al límite de la excepción de orden público internacional³⁰. Cabe pensar que ha sido la existencia del concordato con la Iglesia Católica lo que ha llevado a crear esa suerte de “matrimonio islámico español”, que no obedece al carácter consensual y contractual que tiene el matrimonio en el derecho musulmán. En cualquier caso, se trata de soluciones pensadas para las relaciones internas (musulmanes españoles y residentes) y no

²⁸ Acerca de estas cuestiones, J. Moreras, *Musulmanes en Barcelona*, CIDOB, 1999, pp. 150-153.

²⁹ Artículo 7 del Acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Ley 26/1992 de 10 de noviembre de 1992, *BOE* nº 272 de 12 de noviembre de 1992, p. 38214, firmado el 28 de abril de 1992.

³⁰ Instrucción de 10 de febrero de 1993.

para las relaciones conectadas a otros países. Más aún, si fuera de España se reconoce este matrimonio es en virtud de las normas de DIP (*lex loci celebrationis*) y como modalidad matrimonial admitida por el derecho español.

Más allá de esta cuestión particular y marginal relativa a la forma del matrimonio, algunos colectivos han reivindicado la aplicación del derecho islámico a los musulmanes residentes en países europeos³¹. La propuesta doctrinal más interesante, dentro de este ámbito sustantivo o material, es la que ofrece el profesor egipcio, y ex juez del Tribunal Internacional de Justicia, F. Riad, destinada a la elaboración de un “Código europeo” adaptado a las comunidades musulmanas residentes en Europa³². Este código se inspiraría en el derecho islámico, pero estaría desprovisto de las instituciones más conflictivas (poligamia y repudio) y se aplicaría sólo a las relaciones *internas*. Es decir a nacionales musulmanes residentes y a extranjeros que ya no tuvieran vínculos con el país de origen y que *optaran* por tal sistema musulmán. Respecto a las relaciones jurídicas internacionales, el citado autor propone limitar la aplicación de dicho código europeo a los nacionales o a los musulmanes extranjeros establecidos en Europa y cuyos vínculos con el país de origen estén ya rotos, y excluir a los musulmanes que mantengan lazos estrechos con el país de origen y a los que pueden estar sujetos a tal derecho conforme a las normas de DIP. Nótese que no hay garantía alguna de que las decisiones que se adoptaran fueran reconocidas por las autoridades del país de origen, salvo equivalencia, puesto que las normas de DIP prescriben la aplicación de la ley nacional común de los esposos en el país de origen³³. Sin duda, es por ello que se propone excluir a las personas afectadas por varios ordenamientos e incluir sólo a las que ya no guardan vínculos con el país de origen, lo que no es fácil de definir y menos de proyectar en el futuro, lo que limita la efectividad y el ámbito de aplicación de la propuesta.

Ciertamente, la idea es interesante con vistas a alentar una evolución del derecho en el mundo islámico excluyendo los aspectos más conflictivos. Pero el ámbito de aplicación personal concierne a una categoría de personas que no es fácil de concretar (musulmanes que hayan roto sus vínculos con el país de origen si los tuvieran) y que opten, claro está, por sujetarse a dicho código. Una sólida objeción a la viabilidad de esta propuesta reside en la dificultad de encontrar un legislador legítimo para promulgar un texto consensuado por los distintos países musulmanes dada la pluralidad existente³⁴. El derecho musulmán no sólo es

³¹ Union of Muslim Organizations (UMO), *Why Muslim Family Law for British Muslims*, Londres, UNO, 1983; J. S. Nielsen, “Aux sources des revendications des musulmans en matière de droit de la famille en Europe”, en *Families-Islam-Europe. Le droit confronté au changement* (dir. M.-C. Flobets), Ed. L'Harmattan, París, 1996; S. Poulter, “Cultural Pluralism and Its Limits: A Legal Perspective”, en *Britain: A plural Society*, Londres, Commission for Racial Equality, 1990.

³² F. Riad “Pour un Code européen de droit musulman” en A. Bastenier, *Le statut personnel des musulmans. Droit comparé et droit international privé*, Bruylant, Bruselas, 1992, p. 379. Al respecto: M. Hunter-Henin, *Pour une redéfinition du statut personnel*, Aix-en-Provence, PUAM, 2004, p. 351; G. Gutmann, *Le sentiment d'identité*, LGDJ, 2000, p. 379 y A. Quiñones, “Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa”, Premio R. Duocastella (1999), Fundación La Caixa, 2000, p.22.

³³ M. Hunter-Henin, *Pour une redéfinition du statut personnel*, Aix-en-Provence, PUAM, 2004, p. 351.

³⁴ J.-Y. Carlier y de K. Meziou y A. Mezghani, en sus trabajos publicados en *CDM*, 1995, p. 6 y p. 73 respectivamente. Asimismo, dentro de un enfoque distinto, E. Jayme, “Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne”, *RCADI*, 2005, p. 252 («Para las materias que afectan a la identidad cultural de una persona, el método conflictual garantiza, mejor que los otros métodos el derecho a la diferencia. La unificación de las normas sustanciales comportaría la destrucción de las diferencias»).

plural, sino que también lo son las interpretaciones y escuelas jurídicas y las reformas dentro del propio mundo musulmán. Otra dificultad, reside en alcanzar un acuerdo válido entre los esposos y en sus crisis matrimoniales dado el carácter diferenciado de sus disposiciones en función del sexo de las personas.

En el Reino Unido, los problemas que tiene la esposa judía para volver a casarse con un correligionario cuando su marido judío no le da el “get” (que le permite el divorcio) han llevado a las autoridades inglesas a introducir la *Divorce (Religious Marriages) Act* (2002), que “obligará” al marido a divorciarse religiosamente para obtener el reconocimiento civil del divorcio. Esta ley ha sido visto por la comunidad musulmana como una vía de entrada a cierto “comunitarismo” (de hecho la ley prevé que podría aplicarse a otras comunidades) que permita el divorcio religioso conforme a la *sharia* islámica. La respuesta dada en el Reino Unido se articula a través de un acuerdo de arbitraje entre los esposos que sirve para disolver el vínculo (causas), pero las reclamaciones pecuniarias se dirimen ante un tribunal civil. Lo que se intenta lograr por esta vía es que el divorcio tenga efectos “religiosos” para la esposa en su grupo en el Reino Unido y sea considerada divorciada, de manera que pueda contraer matrimonio con un miembro de la misma comunidad cultural. En otras palabras, tomando como base legal la ley de arbitraje inglesa (*Arbitration Act*, 1996) se permite a los esposos recurrir a una ruptura religiosa con efectos civiles. Pero, una vez más, se trata de una respuesta a situaciones internas, pues no está garantizado el que tales decisiones fueran reconocidas en el país de origen (excluyen la posibilidad de aplicar el derecho nacional) y más si no se considera a tales autoridades internacionalmente competentes para conocer del asunto.

En Alemania, el profesor E. Jayme y su discípulo Ch. Herfarth³⁵, han estudiado los problemas del divorcio religioso judío (“get”) cuya ausencia impide a la esposa ser considerada divorciada por la comunidad, pero no así al esposo, extendiendo su reflexión a las relaciones entre los sistemas laicos y religiosos con carácter general. Han criticado, en este sentido, el monopolio judicial que impone el art. 17 II EGBGB, al interferir en la ley nacional de los esposos, cuando es una ley “religiosa”.

También en Canadá y en Holanda se ha planteado el debate sobre los arbitrajes religiosos, pero sin éxito³⁶. En todos estos casos, no cabe despreciar el riesgo de la posible presión del colectivo sobre los propios individuos del grupo para que acepten la aplicación de la *sharia* islámica y de sus interpretaciones “difusas”, y cuya elaboración no sigue los cauces democráticos.

III. RESPUESTAS AL DEBATE SOBRE EL DERECHO DE FAMILIA APLICABLE EN EUROPA

La conexión de la nacionalidad, utilizada en el ámbito del derecho de familia, no es entendida de la misma manera en los derechos secularizados que en los ordenamientos de

³⁵ Ch. Herfarth, *Die Scheidung nach jüdischem Recht im internationalen Zivilverfahrensrecht*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2000.

³⁶ A. Saris, “Les tribunaux religieux dans les contextes canadien et québécois”, *RJT*, 2006, pp. 353-425.

inspiración coránica. En éstos últimos, la nacionalidad no se pierde, y se privilegia para determinar tanto la competencia judicial internacional de los propios tribunales como para aplicar el propio ordenamiento, aunque la familia resida en el extranjero o adquiera otra nacionalidad. La nacionalidad permite dar un alcance extraterritorial al *ius religionis*³⁷. Pero en los países laicos o secularizados la nacionalidad ha ido perdiendo peso a lo largo del siglo XX por la necesidad de vincular el individuo al medio social en el que se desenvuelve, y esta tendencia se ha reforzado por la percepción de una inmigración arraigada, que deja de serlo, y va adquiriendo la nacionalidad del país de residencia. Con todo, la nacionalidad se ha visto revalorizada, en las últimas décadas, como un medio para garantizar la diversidad e identidad cultural de los extranjeros residentes en Europa.

3.1. La “nacionalidad” como “conexión cultural”

En la Europa del s. XIX la conexión de la nacionalidad cimenta la idea de Nación, preserva la idiosincrasia cultural, y permite al Estado “tutelar” a los nacionales que emigran al extranjero³⁸, pero ha ido evolucionando de manera más objetiva como una localización estable de la persona. Algunos autores la han revitalizado al permitir atender a la diversidad e identidad cultural de los extranjeros (o binacionales) que residen en Europa. Destacan, en este sentido, los trabajos del profesor E. Jayme –y de algunos de sus discípulos en la Universidad de Heidelberg (Alemania)³⁹– que, en su curso de la Academia de La Haya de 1995⁴⁰, sostiene que la evocación, hoy, del principio de nacionalidad debe hacerse volviendo a la idea originaria de preservar la identidad nacional, religiosa y cultural del individuo.

³⁷ J. Déprez, “Droit international privé et conflits de civilisations”, *RCADI*, 1988, especialmente nº 84; A.K. Elgeddawy, *Relations entre systèmes confessionnel et laïque en droit international privé*, *RCADI*, 1988, p. 9 ; M. Charfi, “L’influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans”, *RCADI*, 1987, p. 321, y P. Gannagé, “La coexistence des droits confessionnels et des droits laïcisés dans les relations privées internationales”, *RCADI*, 1979, p. 339.

³⁸ P. S. Mancini, “De l’utilité de rendre obligatoires pour tous les Etats, sous la forme d’un ou de plusieurs traités internationaux, un certain nombre de règles générales du Droit international privé pour assurer la décision uniforme des conflits entre les différentes législations civiles et criminelles”, *JDI*, 1874, p. 294). La redacción original del artículo 9.1. del Código civil atendía a esta idea de tutela al señalar que la ley española se aplica a los españoles aunque residan en el extranjero para las materias relativas al estatuto personal siguiendo al Código civil de Francia (e igualmente al de Bélgica).

³⁹ Ch. Herfarth, *Die Scheidung nach jüdischem Recht im internationalen Zivilverfahrensrecht*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2000. Aunque la tesis (dirigida por E. Jayme) se centra en el divorcio religioso judío (problema del “get”) la reflexión se extiende a las relaciones entre los sistemas laicos y religiosos. Como se ha señalado, el autor se opone al monopolio judicial que impone el art. 17 II EGBGB, al interferir en la ley nacional de los esposos, cuando es una ley “religiosa”, lo que considera un atentado a los derechos fundamentales. Si bien la libertad religiosa, proclamada en las Constituciones y en art. 9 del Convenio Europeo sobre Derechos Fundamentales, atiende a la libertad de conciencia (tener o no tener y cambiar de religión) que, como ya se ha señalado, no está tampoco garantizada en los países que cuentan con una “religión de Estado”.

⁴⁰ E. Jayme, “Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne”, *RCADI*, 2005, p. 252. Para este autor la idea de la identidad cultural refuerza la conexión de la nacionalidad como el vínculo más apropiado para salvaguardar su identidad cultural. Cabe destacar el interés que este autor concede a las ideas del citado P. S. Mancini, a quien ha dedicado diversos trabajos (citados en las pp.174-175 de su curso).

Para D. Gutmann, la nacionalidad estructuraría a la persona, que se ve expuesta a tensiones múltiples en un ámbito internacional⁴¹.

Sin embargo, la revalorización de la “nacionalidad” como conexión cultural no está al abrigo de toda crítica, pues conduce a un enfoque excesivamente esencialista y determinista sobre lo que se entiende por identidad cultural. Un vínculo perenne entre la persona y su patria de origen no es fácil de proyectar a situaciones de emigración familiar, y menos aún a las futuras generaciones y a las relaciones mixtas o con familiares de otras procedencias. Una visión conservadora del origen familiar y de la diferencia religiosa, que pretendiera encontrar en los textos sagrados normas jurídicas que regularan la conducta humana dentro de la familia, sería un riesgo tanto para una visión monocultural como pluricultural de la sociedad. El término “multicultural” constata un hecho social que caracteriza a las ciudades europeas, pero no supone que los ciudadanos nacidos en países musulmanes se definan como religiosos ni como musulmanes, incluso cuando la religión pueda ser un elemento de cohesión social. El afirmar que la identidad cultural de un individuo se corresponde con su “nacionalidad” (de origen) y con las normas del derecho de familia que resultan, al ser religiosas, puede ser un mito. En los ordenamientos en los que existe una “religión de Estado”, la apostasía está perseguida. La definición de quién es creyente es impuesta en masa y de manera geográfica. Deriva del nacimiento o el *ius sanguinis*. Ciertamente la nacionalidad puede justificar que en una relación con elementos de extranjería se otorgue un trato diferenciado, pero el carácter religioso de un ordenamiento, al menos para un derecho que se quiera secularizado, constituye un elemento más en contra que a favor de la aplicación del derecho extranjero impregnado de concepciones religiosas cuando éstas no son fruto no de la libertad de conciencia de los individuos sino del papel que cumple la religión en la organización del Estado⁴². No sorprende, así, el que en una misma familia, los esposos de la misma nacionalidad puedan estar en desacuerdo sobre la aplicación del derecho del país de origen o del país de destino (la ley nacional o la de la residencia habitual) para disolver su matrimonio en Europa. En otras palabras, el DIP no puede reforzar el mandato de la aplicación del derecho extranjero por el respeto a la diferencia religiosa sin interrogarse, previamente, sobre el posible carácter autoritario de la diferencia en el país de origen de los esposos. En nuestro reciente pasado confesional, se decía, en otros países europeos, que el principio de la indisolubilidad del matrimonio formaba parte de la idiosincrasia española y de nuestra “parcial diferencia cultural” dando por sobreentendida nuestra impronta cultural y religiosa católica, plasmada en el Código civil por la prohibición del divorcio. La consecuencia de este modo de ver las cosas era que un matrimonio de españoles residentes en Alemania, no podía obtener el divorcio que solicitaba, de común acuerdo, porque su ley nacional común (española) no se lo permitía. Estaba en el punto de mira la necesidad de evitar divorcios claudicantes, pero también el priorizar la “nacionalidad” como conexión política, religiosa y cultural, aunque estuviera alejada de las creencias personales de los esposos.

⁴¹ D. Gutmann, *Le sentiment d'identité. Étude de droit des personnes et de la famille*, LGDJ, Paris, 2000, prefacio de F. Terré.

⁴² J. Déprez, “Les évolutions actuelles du droit international privé français dans le domaine du droit familial en relation avec les convictions religieuses”, *RDC*, 1995, pp. 7-15.

Cabe añadir –siguiendo a W. Kymlicka, Ch. Kukathas o N. Torbisco– que el reconocimiento de los “derechos colectivos” requiere, no sólo la “protección externa” de las minorías frente a una mayoría sino el arbitrio de unas medidas de protección de los individuos frente a las “restricciones internas” del grupo al que pertenece o se le vincula, incluido el derecho a abandonarlo⁴³. Tirando del hilo de esta idea, consideramos que, al igual que se debe ser crítico con respecto al autoritarismo del grupo, con respecto a sus miembros en el marco de un espacio común interno o nacional, se debe ser crítico al resolver las cuestiones de DIP de la familia, con aquellos ordenamientos estatales en los que las personas, por definición, son consideradas como creyentes. Más aún, se debe ser crítico al considerar que su manera de entender la religión se identificará con la que proporcionan los directores espirituales, que hacen de interlocutores con las autoridades locales, y que ésta se corresponderá con los variados códigos de familia de los distintos países de procedencia. Todo lo anterior nos lleva a pensar que el afirmar que el carácter religioso de un ordenamiento extranjero es un plus o un argumento a favor de su aplicación puede resultar paradójico no sólo en atención a los derechos de libertad religiosa de un grupo definido como tal sino en atención al derecho a preservar la libertad religiosa y de conciencia de las personas que se ven afectadas, en un contexto de inmigración, por una definición de creyente que es impuesta en razón de la nacionalidad y la procedencia de la familia, y más aún cuando esa persona manifiesta su voluntad de que se le aplique el derecho del país en el que vive y no del país de origen como rector de sus relaciones familiares. Esta constatación conduce a valorar –como indica F. Pastore– la voluntad negativa de los inmigrantes en la aplicación de su ley nacional⁴⁴. Los nacionales de países musulmanes que residen en Europa, agnósticos, ateos o evangélicos, entre otros, no tienen la facultad de impedir la aplicación de su ley nacional en razón de su carácter religioso al ser su derecho nacional el derecho designado por las normas de DIP que obligan al juez español. Por todo lo anterior, no debería reforzarse la idea de que el que el carácter religioso de un ordenamiento, cuando es impuesto como religión de Estado, sea un plus para su aplicación ateniendo a una supuesta conexión cultural y religiosa. El carácter religioso (y autoritario) de un ordenamiento va más bien en detrimento que en refuerzo a su aplicación o reconocimiento, y sin perjuicio de que se atienda a los objetivos del DIP de evitar situaciones claudicantes o ineficaces en los países a los que la familia está conectada.

La cuestión no es baladí. El invocar el derecho extranjero de la nacionalidad o el derecho de la residencia puede formar parte de estrategias jurídicas de los esposos que viven una crisis matrimonial y no corresponderse con la pertenencia cultural que se le supone al individuo. No es un caso de laboratorio, sino que llegó al Tribunal Constitucional alemán, el que una nacional alemana invocara el derecho argelino del padre de su hijo, a fin de negarle la inscripción del reconocimiento de la paternidad; y que, el padre, argelino, invocara el derecho alemán, por la

⁴³ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship a liberal theory of minority*, Oxford, 1995, p. 35; Chandran Kukathas, “Are There Any Cultural Rights?”, en W. Kymlicka (ed.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, 1995, pp. 245-248, y Neus Torbisco, *Group Rights as Human Rights. A Liberal Approach to Multiculturalism*, Springer, Dordrecht (Holanda), 2006, p. 234.

⁴⁴ F. Pastore, “Famiglie immigrate e diritti occidentali: Il diritto di famiglia musulmano in Francia e in Italia”, *RDI*, 1993, p. 114. Idem, *Familles entre les droits. Essai de reconstruction socio-historique de la condition juridique des familles migrantes de pays arabo-musulmans vers l'Europe*, IUE, Florencia, 1996, pp. 307-310.

vía de la excepción de orden público internacional, al permitirle éste inscribir su paternidad⁴⁵. El derecho invocado por los particulares no se corresponde necesariamente con la supuesta idiosincrasia religiosa y cultural sino con sus intereses. En nuestra monografía *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*⁴⁶ pusimos de relieve, a través del estudio de las distintas decisiones judiciales de varios países europeos, las distintas posibilidades que ofrece a los miembros de una misma familia el poder contar con los ordenamientos distintos, a los que están vinculados, para poner fin a su crisis matrimonial. No es infrecuente observar el que, ante la demanda de divorcio o de contribución de las cargas al matrimonio de la mujer, el marido viaje hasta el país de origen para obtener un repudio que le es más favorable especulando con el reconocimiento posterior de la decisión extranjera por parte de nuestras autoridades. Tales matrimonios no son sólo los protagonistas de un llamado “conflicto de civilizaciones” o “choque de culturas”, sino de un “conflicto de intereses” dentro del mismo grupo cultural y familia. Una madre musulmana residente puede no estar de acuerdo con que la ley argelina le prive de la guarda de sus hijos por el hecho de que su ex marido haya vuelto al país de origen y la ley atribuya al padre la patria potestad (tutela) y el derecho a decidir el domicilio. Puede considerar que tal limitación es debida a la mentalidad patriarcal del legislador más que a la religión o no tener ya tales creencias religiosas. De facto, los litigios llegan a los tribunales, y la cuestión de la aplicación de la ley de la nacionalidad o de la ley de la residencia divide a las partes al ofrecer distintas soluciones los ordenamientos jurídicos.

El profesor holandés H.U. Jessurum d'Oliveira ha señalado que los países europeos no se han dado cuenta de que se van transformando en sociedades multiculturales y multiétnicas⁴⁷. Pero el atender jurídicamente a esta realidad supone una elección política que va más allá de la regulación de las situaciones de las que se ocupan el Derecho Internacional Privado. Supone atender a un modelo distinto de sociedad y una distinta organización política y al elaborar las “normas” relativas a la familia (y no sólo a la familia). Quizá debamos cuestionarnos que el derecho en una sociedad de inmigración, plural y democrática, se pueda construir no ya a partir de una política consensuada y cohesionada sino de distintos espacios sociales de autoridad. Quizás entonces los criterios personales, como la pertenencia a una cultura o religión puedan determinar las normas aplicables. Pero, hoy por hoy, tales reivindicaciones religiosas o culturales encuentran una respuesta parcial en el ámbito del derecho en la medida en que éste atiende al “hecho” religioso. Así es, al menos, en los países secularizados, en los que las normas relativas a la familia emanan de los Parlamentos cuyos representantes son elegidos por los ciudadanos.

⁴⁵ BVerfG, 30 de noviembre de 1988, *IPRax*, 1989, p. 298, nota de Siehr. Se trata de ver si puede inscribirse en el Registro Civil alemán la legitimación del hijo por subsiguiente matrimonio de los padres. El padre había solicitado se practicase la inscripción. Sin embargo, conforme al artículo 22 (anterior) de la EGBGB, la ley aplicable a la legitimación de un hijo natural era la ley nacional del padre. Es decir, el derecho argelino que no conoce la filiación natural. Esta legitimación sólo podía alcanzarse si se aplicaba la ley alemana por medio de la excepción de orden público internacional frente a la ley argelina (artículo 30 anterior, de la EGBGB).

⁴⁶ A. Quiñones Escámez, *Derecho e inmigración: el repudio islámico en España*, Premio 1999, Fundación La Caixa, Barcelona, 2000 (*passim*).

⁴⁷ H. U. Jessurum d'Oliveira, “Principes de nationalité et droit de nationalité (notes de lecture au sujet du droit civil international de F. Laurent)”, *Liber Memorialis F. Laurent 1810-1887*, Bruselas, 1989, p. 835.

Se debe proceder con cautela cuando las corrientes del multiculturalismo y las reivindicaciones religiosas se enlazan con una rama del ordenamiento jurídico como es el DIP. La “diferencia” reviste, en esta disciplina la forma de “derecho” extranjero, y sólo interesa cuando viene sostenida por un Estado-Nación territorial. Si el juez español atiende a normas inspiradas en la religión musulmana para pronunciar el divorcio de un matrimonio marroquí es porque el derecho estatal marroquí es el aplicable como ley nacional común (y porque supone que los extranjeros han participado en la elección de los representantes que se han dotado de tales normas), pero no lo aplica porque sean musulmanes o procedan de un país musulmán los esposos. Los españoles musulmanes y los extranjeros gitanos, mormones, testigos de Jehová, budistas o seguidores del Hare Kishna no pueden invocar –basándose en esta u otra rama del ordenamiento jurídico (ni en una suerte de pluralismo jurídico anacional)– la aplicación por el juez estatal de las normas del grupo cultural o religioso al que pertenecen como las rectoras de su derecho de familia. Todo lo cual, no quiere decir que el “hecho” religioso no tenga cabida en el derecho (v. gr., los Acuerdos de 1992 entre la Comisión Islámica y España) ni que la religión no sea y tenga que ser un “hecho” tenido en cuenta por los tribunales al dictar sus sentencias.

Es posible flexibilizar las normas de DIP con criterios jurídicos y datos sociológicos y religiosos dentro de un razonamiento judicial. El profesor holandés, H.-U. Jessurun d’Oliveira, en Holanda, propone en este sentido el relativizar la norma de conflicto y abandonar la atención sobre el criterio de la nacionalidad o el domicilio, ofreciendo al tribunal la solución más flexible de integrar en su decisión ambas conexiones y, también, los hechos jurídicos, sociológicos y antropológicos presentes en el litigio. Más que mejorar o adecuar la norma de conflicto se trataría, según este autor, de adoptar una actitud filosófica tolerante frente a las normas y a los comportamientos jurídicos de los justiciables, que permita integrar sus valores culturales en un contexto de inmigración. Esta constatación por el juez de normas y de comportamientos sociológicos diversos –verificada por el autor en varias decisiones jurisprudenciales–, se bautiza como *krypto-IP* o DIP oculto⁴⁸. Incluso después de designado el derecho aplicable por la norma de conflicto, el juez se siente libre o compelido a atender al “hecho” de que los comportamientos de los justiciables obedecen a unos valores culturales propios de un grupo y que les diferencian de otros grupos⁴⁹. Esta propuesta contribuye, a nuestro entender, a administrar una justicia material en el caso concreto. No intenta nacionalizar la dimensión internacional del litigio (localizándolo en el ordenamiento de la nacionalidad o de la residencia) sino restituirle su carácter internacional atendiendo al “dato” cultural. No prescinde de la norma de conflicto, pero en la fase de localización de la relación jurídica se corrige su nacionalización por una posterior internacionalización para adaptar la solución al caso concreto, bien sea atendiendo al criterio de nacionalidad de las partes –a la que no atiende la norma de conflicto– como a facilitar el

⁴⁸ H. U. Jessurun d’Oliveira, “*Krypto-IPR*”, *Estudios Prof. J. Offerhaus*, Deventer, Kluwer, 1985, p. 30, publicado en alemán en *Zeitschrift für Rechtsvergleichung*, 1986, pp. 246-262; Idem, “Le droit international privé néerlandais et les relations Maroc - Pays-Bas”, *CDM*, 1995, 163.

⁴⁹ Véase en este sentido, E. Jayme, “Società multiculturale e nuovi sviluppi del Diritto internazionale privato”, *RDIPP*, 1993, p. 296.

reconocimiento de situaciones y la interacción futura entre los derechos internos estatales y los comportamientos sociales (normas no estatales)⁵⁰. Esta actitud no dogmática, abierta, de la argumentación jurídica, entronca con las corrientes filosóficas postmodernistas⁵¹ y con las del pluralismo jurídico extraestatal⁵². Parte de la doctrina alemana propone algo similar con la teoría de las dos fases o del doble escalón (*Zweistufentheorie*)⁵³. En aquellos casos en que la norma de conflicto no conduce a la ley extranjera (recuérdese que es frecuente que las subcategorías del estatuto personal descarten la ley nacional como conexión principal), ésta no es relegada, sino reintroducida en la interpretación de las normas sustanciales teniendo en cuenta la “ley cultural”. Cabe retener de positivo de estos enfoques (Kripto-IPR, Local Datum⁵⁴, *Zweistufentheorie*) que la localización en un único ordenamiento de la situación internacional es, a menudo, ficticia dada la doble vinculación del inmigrante al universo de normas tanto del país de origen como de acogida⁵⁵. La elección entre la nacionalidad o el domicilio es dudosa porque ninguno de ellos goza de aplicabilidad exclusiva, sino que concurren juntos y requieren coordinación.

Sin embargo, el tener en cuenta la religión como hecho no significa sustituir el derecho estatal vigente en el país de origen por normas de carácter religioso. Los hechos y los comportamientos jurídicos de los justiciables extranjeros pueden ser, en gran parte, integrados en el razonamiento material del juez como hechos o argumentos de equidad. Los casos en los que se apoyan estos autores manifiestan una justicia *in casu* adaptada a sus destinatarios. Esta jurisprudencia sugiere una mayor sensibilización por parte de la administración de justicia no sólo frente al hecho religioso sino a los derechos individuales y a las dificultades con las que pueden encontrarse las personas que viven sujetas a dos ordenamientos jurídicos, con independencia incluso de las creencias de los interesados.

Un caso reciente en la jurisprudencia comunitaria relativa a la función pública puede ayudar a comprender los pormenores de esta justicia al caso concreto. Las autoridades comunitarias rechazaron determinados beneficios a una pareja del mismo sexo por no estar casada y que podía contraer matrimonio en Bélgica donde reside. La decisión se recurrió y el tribunal tuvo en cuenta los obstáculos que el compañero de nacionalidad marroquí tendría para que se reconociera y se hiciera público dicho matrimonio en Marruecos, donde la homosexualidad abiertamente manifestada puede ser castigada como delito (previsto en el art. 489 del Código penal), de manera que no impuso la celebración de un matrimonio o el

⁵⁰ Véanse los ejemplos que da el autor de la jurisprudencia holandesa en “Le droit international privé néerlandais et les relations Maroc- Pays-Bas”, *CDM*, 1995, pp. 137-166, esp. pp. 154-158.

⁵¹ S. Sánchez Lorenzo, “Postmodernismo y derecho internacional privado”, *REDI*, 1994, p. 557; Idem, “Postmodernismo e integración en el Derecho internacional privado de fin de siglo”, en *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria Gasteiz*, Tecnos, 1997, pp. 103-173; E. Jayme, op. cit., *RCADI*, 1995, p. 33, y L. Brilmayer, “Postmodernism in American Choice of Law”, *Liber Memorialis François Laurent*, Bruselas, 1989, p. 695.

⁵² A. Borrás, “Les ordres plurilégislatifs dans le droit international privé actuel”, *RCADI*, 1994-V, pp. 334 y sig., que habla de “conflictos ocultos”.

⁵³ E. Jayme, op. cit., *RCADI*, p. 254 y doctrina que cita en nota nº 785.

⁵⁴ A. Ehrenzweig “Local and Moral Data in The Conflict of Laws: Terra incognita”, *Buffalo Law Review*, 16 (1966), p. 55.

⁵⁵ M-C. Foblets, *Les familles maghrébines et la justice en Belgique (anthropologie juridique et immigration)*, Karthala, París, 1994, p. 55.

estado civil de casado al solicitante con doble nacionalidad belga y marroquí para obtener los beneficios familiares derivados de la función pública⁵⁶.

En conclusión, añadir un plus a un derecho extranjero por estar impregnado de normas religiosas no ha de llevar a privilegiar los ordenamientos no secularizados y con una visión perenne, autoritaria y determinista del vínculo entre una persona y su patria. Un DIP que favorezca la compleja identidad de un individuo, atento a la realidad vivida por éste y al inevitable mestizaje cultural de nuestras ciudades, debe huir de una concepción esencialista de la cultura. Privilegiar a la ley nacional (del origen) en razón de una cultura a conservar no tiene en cuenta los fenómenos de aculturación ni la evolución de la cultura en el origen ni la doble cultura migratoria de los extranjeros que dejan de serlo o de los dobles nacionales establecidos en el territorio. El derecho extranjero aplicable ha de ser sopesado en atención al contexto en el que se vive y a la doble pertenencia del individuo cuya experiencia se vive y construye con nosotros.

En definitiva, la conexión de la nacionalidad es necesaria porque permite atender al derecho extranjero. Es decir, a los lazos que han existido y se mantendrán con el país de origen. Pero el carácter cultural o religioso de un derecho extranjero no es un valor a proteger más allá de las expectativas de los propios individuos y de la necesidad de evitar situaciones claudicantes. Si la nacionalidad tiene, hoy, un sentido es el de asegurar a las personas cierta armonía y continuidad en su vida personal y familiar.

3.2. La residencia habitual en la integración de los extranjeros

La conexión del domicilio o de la residencia habitual se corresponde con una política o modelo de integración -o, si se quiere, de asimilación de los extranjeros- a la que no le han faltado ilustres defensores, como el profesor franco-marroquí J. Déprez⁵⁷; y, más recientemente, autores como M. Hunter-Henin⁵⁸. Supone atender al derecho del país en el que se vive y desentenderse de la significación cultural de la ley de origen de los inmigrados. Es una respuesta tradicional en los países con mayor inmigración. Pero se ha visto reforzada, en nuestros días, por la percepción de una inmigración estable y familiar y que, por arraigada, dejar de ser emigración. Este cambio de conexión encuentra su razón de ser en la sedentarización de la inmigración extranjera y en su necesaria climatización, consciente o no, al medio social en el que vive. Otros autores ponen el énfasis en la necesidad de soslayar los problemas de orden

⁵⁶ Tribunal de la Función Pública de la UE (2ª cámara) Decisión de 14 de octubre de 2010, nota P. Lagarde en *Revue critique de droit international privé*, 2011, p. 371.

⁵⁷ J. Déprez, "Statut personnel et pratiques familiales des étrangers musulmans en France: aspects de droit international privé", en *Familles-Islam-Europe. Le droit confronté au changement*, L'Harmattan, Paris, 1996, pp. 104 y 113 ("En substituant le domicile à la nationalité comme critère de rattachement du statut personnel on éviterait à coup sûr les difficultés soulevées actuellement par l'application du statut musulman. On empêcherait les pratiques de polygamie et de répudiation, que l'ordre public ne parvient pas à réduire effectivement. La solution satisferait mieux l'objectif d'intégration que l'actuelle règle de conflit qui pérennise le statut étranger sur le sol français et encourage l'extranéité").

⁵⁸ M. Hunter-Henin, "Droit des personnes et droits de l'homme: Combinaison ou confrontation?", *Revue Critique de droit international privé*, 2006-4, p. 743, que aboga por la generalización de la conexión a todas las materias del estatuto personal y familiar.

público internacional que plantea la legislación extranjera ante la posición de inferioridad que confiere la ley nacional a la mujer inmigrada⁵⁹. Y otros, más pragmáticos, aluden a la necesidad de evitar a los tribunales la sobrecarga de aplicar el derecho extranjero en un mundo cada vez más internacionalizado en aras de una justicia menos costosa para la administración y los mismos interesados. Esta última reflexión más pragmática tiene su reflejo en Alemania, que cuenta con una población nacional turca significativa y estable⁶⁰. Se sostiene en una presunción de integración por parte de los extranjeros asentados, aunque es negada por algunos autores cuando el derecho aplicable obedece a creencias religiosas. En Francia, este modo de ver las cosas llevó al legislador a extender la aplicación de la propia ley al divorcio de extranjeros domiciliados (artículo 310 del C. c.). El profesor J. Foyer—padre de la reforma— lo justificaba afirmando que muchos de ellos perdieron la “idea del retornar” al país de origen⁶¹. Más recientemente, en España, el art. 107 del C. c. fue reformado, en el año 2003⁶² para ampliar las posibilidades de aplicar la ley española al divorcio de matrimonios de extranjeros cuando uno de ellos reside en el territorio o el derecho extranjero discrimina en razón del sexo.

Sin embargo, la propuesta de cambiar la norma de conflicto que regula el estatuto personal y familiar (o una materia como el divorcio) afecta a todos los extranjeros, y por ello no sólo ha de estar pensada como una solución para resolver los conflictos planteados por los ordenamientos religiosos. El modificar la norma de conflicto para todos los extranjeros evita entrar en consideraciones de orden público internacional y pone en pie de igualdad a todos los extranjeros⁶³, pero la reacción resulta desproporcionada (por no decir hipócrita) si va destinada a evitar la confrontación o el diálogo, en el caso concreto, entre el derecho extranjero y los principios a los que el foro no puede renunciar. La reciprocidad negativa o el principio de retorsión (el cierre a la cooperación internacional por parte de los Estados islámicos con respecto al reconocimiento de las leyes y las decisiones dictadas en los países europeos), difícilmente se evitará modificando la norma de conflicto si la aplicación de la ley nacional-religiosa es reivindicada por tales países al sujetar de por vida a sus ciudadanos a la ley nacional. De hecho, la reacción de algunos países musulmanes a la reforma del artículo 310 del Código civil francés no se hizo esperar, dando lugar a algunos convenios bilaterales de exequátur (convenio franco-marroquí de 10 de agosto de 1981), que vuelven indirectamente a conferir competencia (indirecta) a la ley nacional común de los esposos en materia de divorcio. Si bien, la aplicación de tales convenios no es del todo pacífica.

⁵⁹ Señala M.-C. Foblets que “es el principal motivo por el cual somos partidarios de soluciones que permitan aplicar en principio el derecho belga, a título de ley de la residencia habitual” (V. M.-C. Foblets, “Conflits conjugaux et immigration. Libérer la femme marocaine musulmane malgré elle?”, *ADL*, vol. 59, 1999, p. 67).

⁶⁰ J. Basedow y B. Diehl-Leistner, “Das Staatsangehörigkeitsprinzip im Einwanderungsland”, en E. Jayme y H. P. Hansel, *Nation und Staat im Internationalen Privatrecht*, Fc Müller, 1990, p. 37 y H. P. Mansel en, *Personalstatut, Staatsangehörigkeit und Effektivität*, Munich, 1988.

⁶¹ J. Foyer, “Tournant et retour aux sources en droit international privé?”, *JCP*, 1976, n° 2762.

⁶² A. Quiñones, “Loi organique 11/2003 du 29 septembre 2003, concernant les mesures concrètes en matière de sécurité publique, violence domestique et intégration sociale des étrangers”, *Revue critique de droit International privé*, 2003, p. 783.

⁶³ F. Monéger: “Nous rejoignons ainsi tout à fait M. Déprez lorsqu’il écrit qu’une territorialité ouvertement avouée est, en définitive, moins suspecte de discrimination et de xénophobie que le procédé de l’ordre public qui frappe une loi en raison de son contenu”, en “Les musulmans devant le juge français”, *JDI*, 1994, p. 369.

Para algunos autores, el cambio de la conexión de la nacionalidad por la de la residencia habitual ha de producirse en algún momento, y ser anterior a la adquisición de la nacionalidad del país de residencia o cuando, pese a la residencia permanente, ésta no se adquiere. Las políticas de inmigración en Europa tienden a distinguir entre extranjeros de paso y extranjeros con residencia permanente⁶⁴. Es una circunstancia que permite verificar si es proporcional una medida de expulsión. El caso tipo es el del mal llamado “inmigrante” de segunda generación, lo que parece un contrasentido. Del mismo modo, en los problemas relativos al derecho aplicable es posible “adelantar” el cambio en la ley aplicable antes o con independencia de que el extranjero adquiriera la nacionalidad del país de residencia. En términos generales, éste es el elemento aglutinador de las propuestas que incluimos en este apartado, aunque varía el “momento” del cambio. En Francia, F. Jault-Seseke propone que ese momento coincida con la admisión a la reagrupación familiar, pues materializa su voluntad de residir con carácter permanente en el territorio⁶⁵.

Estas propuestas tienen, sin embargo, el inconveniente de hacer depender la norma de conflicto de las fluctuantes leyes de extranjería. En Alemania, J. Basedow y B. Diehl-Leistner, considerando que los plazos tienen algo de artificial y arbitrario, combinan la presunción de la residencia habitual de cinco años con la manifestación de una autonomía de la voluntad negativa. Se presume que el extranjero se ha instalado de forma permanente en el territorio a partir del quinto año y se le ha de aplicar la ley de la residencia habitual, a no ser que manifieste su voluntad de que se le aplique su ley nacional⁶⁶. La propuesta suscita la duda de si la solución al problema no estriba en el cambio de la normativa sobre nacionalidad. Es decir, si las dificultades que el derecho alemán ofrece para la naturalización de la población extranjera residente no llevan a auspiciar un cambio en la norma de conflicto.

3.3. La autonomía de la voluntad: opción de legislación

En Bélgica, el profesor J.-Y. Carlier, propone dejar a los extranjeros elegir entre la ley de la nacionalidad o la ley de la residencia introduciendo la opción de legislación en la norma de

⁶⁴ J.-Y. Carlier, “De Schengen à Dublin en passant par Maastricht: Nouveaux itinéraires dans la circulation des personnes, leur incidence sur le droit international privé de la famille”, en *Nouveaux itinéraires en droit, Hommage à François Rigaux*, 1993, p. 144.

⁶⁵ F. Jault-Seseke, *Le regroupement familial*, París, LGDJ, 1996, p. 373.

⁶⁶ J. Basedow y B. Diehl-Leistner, “Das Staatsangehörigkeitsprinzip im Einwanderungsland”, en E. Jayme y H.P. Hansel, *Nation und Staat im Internationalen Privatrecht*, Fc Müller, 1990, p. 41 (“el cambio de estatuto puede tener lugar a partir del quinto año de residencia regular, si las partes expresan una voluntad común en este sentido” (...). La propuesta señala que el estatuto personal se rige: 1. (a) por el derecho del estado en el que la persona resida habitualmente, cuando su residencia habitual se prolongue en este país durante más de cinco años; (b) en otro caso, por el derecho del estado del que la misma sea nacional. 2. El derecho aplicable conforme a esta regla no se aplicará cuando uno de los interesados pruebe que la persona mantiene vínculos más estrechos con otro estado. 3. Tras el transcurso del plazo fijado en la norma (1) (a), mediante la correspondiente elección podrá determinarse que el derecho aplicable conforme a la norma (1) (b) mantenga su aplicación. 4. Tras el transcurso de los cinco años de residencia en el territorio nacional, las oficinas de extranjería informarán a los extranjeros, con motivo de la renovación del permiso de residencia y de la concesión de la autorización de estancia, del cambio de estatuto personal y de la posibilidad de elegir el derecho aplicable.

conflicto⁶⁷. La *professio iuris* se limita a la ley del país de origen y a la ley del foro y, a falta de elección, es la ley de la residencia habitual la que se aplica. Esta propuesta tiene un precedente en los conflictos coloniales, pues la concibieron como una medida transitoria destinada a favorecer una mayor aplicación de la ley de la metrópoli considerada como más avanzada⁶⁸. Un ejemplo actual ha sobrevivido en la provincia francesa de Mayotte, donde se permite a los ciudadanos de la República francesa conservar su estatuto personal musulmán o renunciar a él⁶⁹. Sin embargo, los autores que abogan por esta solución la presentan como respetuosa con la identidad y cultura del individuo. Se trata de otorgarle la posibilidad de dirimir por sí mismos el “conflicto de culturas o de soberanías”. Un mérito añadido es que permite atender al grado personal de integración del afectado que acabará optando por la ley de la residencia.

Son numerosos los trabajos doctrinales de dentro y de fuera de España que proponen como solución a los problemas que nos ocupan la opción de legislación, aunque algunos no le dan un carácter provisional. Desde un enfoque postmodernista y neoliberal constatan el retroceso de la influencia del Estado en el ámbito del derecho de familia y la extensión irresistible de la autonomía de la voluntad fuera del ámbito contractual donde tradicionalmente estaba consignada⁷⁰.

Ciertamente, la propuesta que examinamos se aviene con el neoliberalismo que impregna, actualmente, el derecho de familia en Europa (*right to privacy*) y con el postmodernismo y el relativismo que le acompañan, pero tal libertad de opción no casa con los parámetros que inspiran a los ordenamientos religiosos, donde la elección de ley sería *mutatis mutandis* equivalente a una elección no sólo de pactos entre los esposos, sino de ley que los limite y, de manera implícita, de religión. Esta opción puede dar lugar a situaciones claudicantes y las han de sopesar las partes bien asesoradas e informadas o con conocimiento de causa. En el derecho musulmán, la autonomía de la voluntad de los esposos tiene cabida, pero se mueve dentro de los parámetros de un único ordenamiento. Los esposos pueden negociar algunas de las consecuencias de una unión (repudio a iniciativa de la esposa y cláusula anti-poligamia), pero no se les permite negociar el derecho aplicable a su estatuto personal musulmán⁷¹. En definitiva, la autonomía sólo es plausible cuando la elección de ley es admitida por las dos legislaciones implicadas y los particulares gozan, en ambas, de la libre disponibilidad de sus derechos. La solución puede dar lugar a situaciones claudicantes y la opción por el ordenamiento europeo de la residencia ser vista como una suerte de “apostasía” salvo que se optara por el derecho de corte islámico de la nacionalidad.

Otra dificultad es que la ley elegida puede ser descartada mediante el correctivo del “orden público internacional”. Al no ser “liberales” las dos leyes a elegir, el dirimir el conflicto por

⁶⁷ J.-Y. Carlier, *Autonomie de la volonté et statut personnel*, Bruylant, Bruselas, 1992 y P. Gannagé, “La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille”, *RCDIP*, 1992, p. 425.

⁶⁸ P. Francescakis, “Problèmes de droit international privé de l'Afrique noire indépendante”, *RCADI*, 1964, p. 302.

⁶⁹ Un caso de aplicación del estatuto personal musulmán en Mayotte (hijo de matrimonio polígamo que concurre a la sucesión del padre), en *Cour de Cassation*, 25 de febrero de 1997, *Gaz. Pal.*, 1997, 2, panor. 262.

⁷⁰ S. Sánchez Lorenzo, S., “Postmodernismo e integración en el Derecho internacional privado de fin de siglo”, en *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria Gasteiz*, Tecnos, 1997, pp. 103-173, especialmente pp. 166; J. Carrascosa González, *Matrimonio y elección de ley*, Comares, Granada, 2000 y A. E. von Overbeck, “L'irrésistible extension de l'autonomie en droit international privé”, *Nouveaux itinéraires en droit. Hommage à F. Rigaux*, Bruselas, 1993, p. 619.

⁷¹ F. Rigaux, “L'élaboration d'un right of privacy par la jurisprudence américaine”, *RIDC*, 1980, p. 701.

medio de la elección de las partes no constituye una solución definitiva. No se dispone de una autonomía de la voluntad real y auténtica si se sabe que eligiendo una ley se elige mucho más que una ley aplicable, pues podría considerarse que al elegir la ley de la residencia reniega públicamente de la propia religión o cultura, lo que puede excluirle del grupo. No es descabellado el pensar que tal propuesta puede acabar siendo colectiva (comunitaria), más que individual si hay presión en las familias o grupos. De ser así, la aplicación del estatuto musulmán al extranjero establecido en el territorio no dependería del paso gradual del individuo de la sociedad de origen a la de residencia sino de un elemento sociológico o de las pautas político-religiosas en algunas comunidades. Es decir, la autonomía de la voluntad sería colectiva y perdería su sentido y la idea, subyacente, de que, al final, se le acabe aplicando la ley país del país en el que se vive tampoco se cumpliría.

Un problema añadido, pero no menor, es el realismo de la propuesta ante el proceso de proletarianización del DIP, pues hace siglos que dejó de aplicarse a los aristócratas (Bauffremont, Bibesco) que viajaban por el mundo en busca de tribunales favorables a sus demandas de divorcio (*forum shopping*). Los inmigrantes extranjeros, al igual que la población obrera nacional, vive de espaldas a los pactos sobre derecho aplicable. Nos parece más oportuno el que la elección, libre e informada, se haga ante los tribunales una vez iniciado el litigio. Junto a la presión familiar, social o religiosa, y el temor al rechazo del grupo, no cabe subestimar los problemas relativos a la libertad de opción y libre consentimiento de ambos esposos. La autonomía de la voluntad presupone la igualdad entre las partes. Cuando éstas no están en situación paritaria cabe dudar de las virtudes de un acuerdo en el que el ordenamiento elegido beneficia manifiestamente a uno de los esposos o discrimina en función del sexo. La familia tradicional o el esposo musulmán, al que beneficia y privilegia la ley musulmana, puede caer en la tentación de imponer su elección a su mujer musulmana que podrá acatar en razón de la obediencia al marido y más aún en el momento en el que contrae matrimonio. Notablemente si es joven y su familia no tiene recursos. En tal contexto es ilusorio no tener en cuenta la posición de subordinación a la que el matrimonio reduce a la mujer, cuya dirección, aunque haya algunos avances en las reformas, está en manos del marido. Sólo en el caso de que tenga (la mujer o la familia) cierta posición social podrá hacer valer algunas condiciones.

En definitiva, la autonomía de la voluntad permite a cada cual hacer su vida, pero plantea delicados problemas en materia de validez del acuerdo de voluntad cuando las partes no están en situación paritaria⁷². De ahí que se abogue por una manifestación negativa de

⁷² M.-C. Foblets indica que: “lo ideal sería que las mujeres pudieran continuar, por medio de la opción de derecho, optando globalmente por la aplicación de su propio derecho si continúan sintiendo y mostrando un vínculo estrecho con el sistema jurídico de su país de origen (...). No obstante, a lo largo de nuestras entrevistas con las mujeres y con los prácticos del derecho, nos hemos convencido de que, actualmente, la mayor parte de las mujeres marroquíes inmigradas no son (aún) lo bastante fuertes para negociar bien, por sí mismas, con su futuro cónyuge, en vistas a poder disponer –sin presión ni influencia exteriores– de su suerte en el seno del círculo familiar. Demasiadas mujeres nos han dado la señal de alarma. Es el principal motivo por el cual somos partidarios de soluciones que permitan aplicar en principio el derecho belga, a título de ley de la residencia habitual. Es también por este motivo que sólo admitimos la libertad de elección a los contrayentes marroquíes para algunos aspectos del matrimonio o de su disolución...”, en “Conflits conjugaux et immigration. Libérer la femme marocaine musulmane malgré elle?”, *ADL*, vol. 59, 1999, p. 66-68. Lo que conduce hacer de la esposa el árbitro entre la ley nacional y la ley de la residencia habitual (“pues no se trata de liberar a la mujer musulmana *malgré elle*”), pero se corrige como solución global en función de la falta de realismo de la propuesta.

la autonomía de la voluntad que descarte la ley nacional discriminatoria y a favor de la ley de la residencia.

La propuesta que examinamos puede tener el inconveniente de que se centra en los intereses del grupo frente al Estado (de origen y de acogida), pero minusvalora el conflicto de intereses entre los mismos individuos dentro de la familia (o del grupo) y las dificultades para solucionarlos dentro del círculo familiar, por el distinto trato que ofrece el ordenamiento de origen a las partes. Y la cuestión no es baladí. La propuesta no es útil para resolver el problema más frecuente que se plantea ante los tribunales europeos: el desacuerdo de los esposos en la cuestión relativa al derecho aplicable. La invocación de la ley nacional o de la residencia habitual forma parte de las estrategias jurídicas de los esposos. No es raro ver que invocan una ley distinta (o acuden a una autoridad distinta) como rectora de sus desavenencias en función de sus intereses personales. Habrá casos, ciertamente, en que los esposos lleguen a un acuerdo sobre la ley aplicable, pero éstos no harán historia ante los tribunales. Es el desacuerdo de los esposos lo que nutre los problemas que se plantean. El caso-tipo lo ofrecen la esposa que insta en España una demanda para obtener un divorcio, que no podría obtener en su país de origen, y el marido viaja hasta el país de origen para obtener un divorcio (repudio) conforme a un derecho islámico, que es más favorable a sus intereses⁷³. La propuesta tiene que ser útil para resolver estos casos. Ciertamente los autores a que nos estamos refiriendo son conscientes de esta situación y aportan una conexión subsidiaria a la norma de conflicto para resolver el desacuerdo de los esposos, pero entonces la propuesta se asimila, en la práctica, a la de la sustitución de la ley nacional por la del domicilio, y se acerca a la ya citada propuesta colonial de dar una mayor aplicación a la ley de la metrópoli, considerada como la mejor ley. El pretendido carácter neutro y liberal de la opción de legislación se hunde, tarde o temprano, en el mar de los intereses personales y estatales.

Se trataría, a nuestro entender, no tanto de ofrecer una opción de legislación sino de valorar la existencia de una voluntad negativa (el desacuerdo de los esposos) en la aplicación del derecho extranjero nacional. La propuesta no es útil para resolver el problema, frecuente ante los tribunales europeos, del desacuerdo de los esposos, y si opera la conexión subsidiaria de la residencia habitual para resolver tal desacuerdo, la propuesta se asimilará, en la práctica, a la de la sustitución de la nacionalidad por la ley domiciliaria. Eso sí, no sin cierta dosis de hipocresía o de hábil maniobra política, pero que puede volverse en contra de la idea inicial. La dificultad estriba en establecer los límites a la autonomía de la voluntad, pues esta debe ceder ante valores superiores. La propuesta no puede inmunizar la esfera familiar contra toda intervención estatal cuando el derecho extranjero discrimina a las personas en función del sexo y de la religión dejando mujeres y niños a cargo del país de la residencia cuando la familia tiene recursos. La propuesta no puede conducir a legitimar estas prácticas, como señalan, desde hace

⁷³ Como botón de muestra, la SAP Zaragoza nº 337/2011 de 14 de junio.

tiempo, los juristas de tunecinos⁷⁴. A su vez, F. Dekeuwer-Défossez⁷⁵ afirma –contrariamente a lo que se afirma con ligereza– que el actual derecho de las personas y de la familia no ha dejado de ser normativo, lo que ocurre es que sus ejes han cambiado: el libre desarrollo de la personalidad, la igualdad de sexos y la primacía del interés del hijo han desplazado a la paz familiar. Este individualismo no encaja con la visión colectiva del derecho de familia tradicional. La opción de legislación no elimina las disposiciones imperativas (v. gr., las disposiciones del régimen primario matrimonial relativas a la vivienda conyugal) ni el juego de la excepción de orden público internacional.

La autonomía de la voluntad permite dar un rodeo al “conflicto de leyes”, pero finalmente se enfrenta al mismo cada vez que la solución toma un necesario contacto con ambos ordenamientos. Con o sin autonomía de la voluntad, el equilibrio entre la ley extranjera y la ley propia (foro) lo establece la excepción de orden público internacional, salvo que con la autonomía de la voluntad sean los propios esposos los que den plena entrada a la *lex fori* (residencia). Se trata de una solución más práctica que revolucionaria, apunta, en Holanda, R. van Rooij⁷⁶.

3.4. El límite del orden público internacional: La cláusula general y la cláusula especial

La excepción de orden público internacional (artículo 12.3 del C. c.) permite descartar la ley extranjera cuyo resultado, en el caso concreto, contraviene los principios del foro. Esta técnica auxiliar, que acompaña a la norma de conflicto, ha vivido un proceso de transformación. Entendida en sus justos términos, sin paralelismos burdos con lo que se entiende por “orden público” en el ámbito policial o administrativo, se caracteriza por una actuación selectiva o al caso concreto, que es relativa en el espacio y en el tiempo. Dejada a la sabiduría de los jueces su puesta en funcionamiento requiere verificar, ante todo, si el resultado concreto al que nos lleva la aplicación del derecho extranjero es inadmisibles para el juez (sociedad) que conoce del asunto. Esta coordinación o búsqueda de la compatibilidad de sistemas en el resultado, lleva a que el orden público no se imponga, por ejemplo, si son las esposas de un polígamo las que hacen prevalecer su condición de casadas para obtener la repartición de la pensión de viudedad. El orden público tiene más posibilidades de intervenir según el valor conculcado

⁷⁴ K. Meziou y A. Mezghani, *op. cit.*, CDM, 1995, p. 78: “la opción es una solución que bloquea la evolución que se dibuja hoy y que parece tender a un abandono de las normas anacrónicas”. Citan algunas decisiones tunecinas en las que se opone la excepción de orden público frente a instituciones musulmanas como el repudio o la poligamia: Tribunal de Gran Instancia de Túnez de 19 de abril de 1977, *RTD*, 1977, p. 91, nota de A. Mezghani; *JDI*, 1979, p. 652 crónica de M. Charfi (“Attendu que la loi marocaine qui doit être appliquée est en conflit fondamental avec le droit tunisien, puisqu’elle permet le divorce sans recours aux tribunaux et refuse à la partie lésée par le divorce abusif une indemnité compensatrice. Il faut donc écarter le droit marocain pour sa contrariété aux principes fondamentaux et surtout à la politique législative, qui imposent le recours aux tribunaux pour obtenir le divorce et accordent à la victime la possibilité de réclamer des dommages et intérêts”). Igualmente, *Cour de Cassation*, 16 junio 1987, *RJL*, 1987, p. 233.

⁷⁵ F. Dekeuwer-Défossez, *Le Droit de la famille à l’épreuve des migrations transnationales*, París, 1993, p. 10, y André-Jean Arnaud, “Philosophie des droits de l’Homme et droit de la famille”, en *Internationalisation des droits de l’homme et évolution du droit de la famille*, París, LGDJ, 1996, p.5

⁷⁶ R. van Rooij, (nota de jurisprudencia en los Países Bajos), *RCDIP*, 1981, p. 811.

y según sean los lazos o el impacto de la relación jurídica con el foro. El problema estriba en que es imposible responder de forma general a la cuestión de qué es de orden público, teniendo en cuenta el derecho musulmán, para todos los casos y demandas que se planteen. Con todo, cabe apuntar que, en materia de estatuto personal y familiar los vínculos a retener con el foro para apreciar la intensidad del orden público son tanto la nacionalidad como la residencia habitual, de acuerdo con las normas de conflicto en la materia. Ambas tienen algo que decir en la continuidad de la vida familiar cuando la familia se instala en el territorio⁷⁷.

Otro parámetro importante en la aplicación de la excepción de orden público internacional, además de su relatividad en el espacio, lo ofrece su relatividad en el tiempo⁷⁸. Debe valorarse si la situación que vulnera los principios del foro fue creada en el extranjero sin fraude a la ley (con anterioridad a la entrada en el país de residencia) a fin de atender a las expectativas de las partes y al reconocimiento de una situación válidamente creada en el país de origen. Respecto al orden público que sirve de referente, éste ha ido perdiendo su carácter nacional por la influencia de los Derechos Humanos, consagrados en las constituciones y en los convenios internacionales. En un ámbito europeo, destacan la Carta de Derechos Fundamentales y el Convenio de 1950 sobre protección de los derechos fundamentales, que establece la igualdad entre hombre y mujer en la formación como la disolución del matrimonio⁷⁹.

La mayor atención prestada a los derechos fundamentales y la discrecionalidad que ofrece al juez el juego de la clásica cláusula general de orden público internacional ha llevado a reforzar el orden público mediante “cláusulas especiales” para algunas cuestiones, y notablemente en el ámbito que nos ocupa. Estas cláusulas especiales, atan corto al juez al precisar el objetivo de política legislativa que se ha de satisfacer (descartando el derecho extranjero) y los vínculos que debe tener la situación con el foro para que sea justificada la intervención del orden público. El aumento de los conflictos que nos ocupan y el riesgo e incluso desconfianza en la actuación del juez o en la discrecionalidad judicial parecen alentar, hoy, esta intervención legislativa. Frente a la incertidumbre que genera la excepción de orden público, el propio legislador prescribe el interés o valor a proteger acorde con los principios del foro. Estas cláusulas no ocultan la discrepancia legislativa o cultural, pues establecen el mínimo exigido, pero no pretenden dar una lección universal, pues limitan su actuación atendiendo a los vínculos existentes. El legislador alemán ha optado por esta solución cuando completa la cláusula del artículo 6 de la EGBGB con cláusulas o reservas especiales de orden público (*besondere Vorbehaltsklauseln*) en el ámbito del derecho de familia. Se trata de disposiciones legislativas particulares que definen las exigencias de orden público del foro, de un lado, y el vínculo con el territorio requerido (*Inlandsbeziehung*), de otro, para provocar la evicción de la ley extranjera. El art. 107.2 del Código Civil español (reformado en el año 2003) contiene una cláusula de este tipo⁸⁰. Y, también y de manera reforzada, en el art. 10 del nuevo

⁷⁷ P. Lagarde, “Public policy” en, *Int. Enc. Comp. L.*, vol. III, cap. 11, 1994, p. 37.

⁷⁸ *Münchener Kommentar*, art. 6 EGBGB, punto 79.

⁷⁹ E. Jayme, “Métodos para la concretización del orden público en el Derecho internacional privado”, *RFCJP* (Venezuela), n° 82, 1991, pp. 217-270.

⁸⁰ A. Quiñones, “Loi organique 11/2003 du 29 septembre 2003, concernant les mesures concrètes en matière de sécurité publique, violence domestique et intégration sociale des étrangers”, *Revue critique de droit International privé*, 2003, pp. 783.

Reglamento (UE) 1259/2010, del Consejo, de 20 de diciembre de 2010 *sobre ley aplicable al divorcio* (art. 10), del que nos ocuparemos en la tercera parte de este trabajo.

En Francia, el profesor P. Lagarde se manifiesta favorable a este método, considerando que para la institución del repudio musulmán “bastaría una disposición que declarara que no tiene efecto en Francia, salvo a demanda de la mujer, el repudio de una mujer que tenga su residencia habitual en Francia”⁸¹ (no únicamente cuando la mujer sea nacional, sino también cuando sea residente). Pero son soluciones específicas y es difícil que el legislador prevea de antemano todos los casos y cuestiones que puedan plantearse. Estas cláusulas tienen el mérito de reglamentar el arbitrio jurisprudencial, pero el inconveniente de su rigidez. El juez puede apreciar en mayor medida las circunstancias del caso mediante una cláusula general, donde es más libre de argumentar si efectivamente el resultado de la aplicación del derecho extranjero en el caso concreto sería incompatible con nuestras concepciones y con una justicia material a fin de evitar, según el caso, situaciones claudicantes. Sin embargo, es la tendencia actual. La discrecionalidad que al juez le ofrece la cláusula general de orden público internacional es puesta en entredicho. La doctrina alemana ha venido insistiendo, con posterioridad a la célebre sentencia del español (BVerfG, 1-5-1971⁸²), en la necesidad de dotar a los derechos fundamentales de una mayor efectividad en las relaciones en que interviene un elemento extranjero. La reforma del DIP alemán de 1986 ya reflejó esta doctrina en el artículo 6, 2º párrafo de la EGBGB⁸³. En esta línea, se ha propuesto dotar a los derechos fundamentales de un ámbito de aplicación propio. La idea marco es que los derechos fundamentales reclaman por sí mismos una aplicación en función de su contenido, pero no a todas las relaciones en que interviene un elemento extranjero ni a título de normas de aplicación necesaria o inmediata, una solución a priori cuyos inconvenientes han sido estudiados en profundidad por P. Hammje⁸⁴. Esta autora propone una tercera vía, un “afinamiento” de la excepción de orden público que fije las condiciones de su actuación, pero que no evite la consulta del derecho extranjero ni la apreciación del resultado. El contenido del orden público estaría integrado en una norma de conflicto subsidiaria, cuya aplicación se desencadenaría si la norma de conflicto principal condujera a un resultado inadmisibles. Esta evolución hacia un orden público positivo, unilateral y dependiente de la norma de conflicto bilateral pone, también, de relieve la dificultad de descartar los dos ordenamientos en un contexto de inmigración (cuando el derecho del foro y de la residencia habitual coinciden). La crítica al relativismo ético, la búsqueda del llamado “núcleo duro” o “coto vedado”⁸⁵ de los derechos fundamentales ha puesto en tela de juicio que

⁸¹ P. Lagarde, “La théorie de l’ordre public international face à la polygamie et à la répudiation. L’expérience française”, en *Nouveaux itinéraires en droit. Hommage à F. Rigaux*, 1993, p. 281.

⁸² *Bundesverfassungsgericht* de 4 de mayo de 1971, RCDIP, 1974, p. 75.

⁸³ “El derecho de otro Estado no se aplicará cuando conduzca a un resultado manifiestamente contrario a los fundamentos del derecho alemán. Particularmente no podrá aplicarse, cuando su aplicación sea incompatible con los derechos fundamentales”.

⁸⁴ P. Hammje, *La contribution des principes généraux du droit à la formation du droit international privé*, Universidad de París I, 1994, p. 495 y Idem, “Droits fondamentaux et ordre public”, RCDIP, 1997, p. 6, y S. Othenin-Girard, *La réserve d’ordre public en droit international privé suisse*, Études suisses de droit international, Schulthess, 1999, p. 218.

⁸⁵ E. Garzón Valdés, *Derecho, Ética y Política* (“El problema ético de las minorías étnicas”), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 520.

su aplicación se haga depender del incierto juego de la excepción general del orden público internacional. Considera parte de la doctrina alemana que la aplicación de los principios fundamentales reconocidos en la Constitución no puede hacerse por medio de la técnica de DIP de rango inferior. Se habla así del establecimiento del ámbito de aplicación propio de los derechos fundamentales a las situaciones internacionales en función de la valoración de su contenido.

El riesgo práctico de estas propuestas que refuerzan el orden público consiste en que se acabe olvidando -al confrontar el derecho extranjero con los derechos humanos- el verificar si realmente la decisión que dictaría el juez a su amparo sería injusta a tenor de tales principios. La misión del legislador o del juez consiste en rechazar los resultados incompatibles que produce el derecho extranjero en el foro, pero no es misión del juez el juzgar o censurar en abstracto al legislador extranjero. La señal de alarma del orden público no suena tanto ante la presencia de un principio a salvaguardar sino ante el resultado al que conduce la aplicación del derecho extranjero *in casu* contrario a tales principios. El orden público es una barrera frente a las consecuencias de la aplicación del derecho extranjero: su función es esencialmente negativa⁸⁶. Es un correctivo “circunstancial”, en el que lo esencial es descartar el resultado injusto apreciado en cada caso concreto. La actuación de los derechos fundamentales en el marco de la excepción del orden público internacional no supone una subordinación directa e inmediata del DIP a los principios constitucionales⁸⁷. Las cuestiones que se ventilan ante los tribunales no conducen a juzgar al legislador extranjero ni implican un control constitucional del derecho extranjero, sino el que el juez simplemente ha de evitar el pronunciar una decisión cuyo resultado, en el caso concreto, sea incompatible con los derechos fundamentales. Este control lesivo en cuanto al resultado puede apreciarse *in extremis* en aquellos casos en los que, lo que choca al juez no es el contenido de las leyes aplicables, sino el resultado de una aplicación conjunta de las mismas. Si la importancia del derecho fundamental depende del resultado, cabe preguntarse si es necesario definir su contenido de antemano y fijar su ámbito de aplicación correspondiente o si basta con propugnar una mayor sensibilidad judicial en la aplicación de tales principios. Si, como indica P. Mayer, la labor del juez consiste en no dar una solución (aplicando una norma extranjera o reconociendo una sentencia extranjera) contraria a un principio fundamental, bastaría con la cláusula general de excepción del orden público⁸⁸.

Lo que cabe esperar es que estas respuestas doctrinales susciten un cambio de actitud en los tribunales dirigido a administrar una justicia menos formal y más atenta a los derechos fundamentales de las personas afectadas. Quizás el legislador alemán, al establecer ese segundo apartado del artículo 6 de la EGBGB, no buscaba otra cosa. La cuestión, a nuestro entender, reside no tanto en la importancia del principio que está en juego ni en la intensidad de los vínculos con el foro, como factores que provocan la reacción de la reserva del orden

⁸⁶ A. Spickhoff, *Der ordre public im internationalem Privatrecht*, Neuwied, Francfort, 1989, pp. 112-128.

⁸⁷ L. Gannagé, *La hiérarchie des normes et les méthodes du droit international privé (Étude de droit international privé de la famille)*, Paris, 1998.

⁸⁸ P. Mayer, “La Convention européenne des droits de l’homme et l’application des normes étrangères”, *RCDIP*, 1991, pp. 661. Señala: “nada permite (...) pensar que concluyendo el Convenio [se refiere al Convenio Europeo sobre derechos humanos de 1950] o adhiriéndose al mismo, los estados partes hayan querido alterar el funcionamiento de sus sistemas de derecho internacional privado. Tal derecho humano, ya consagrado por sus normas legislativas o constitucionales, no ha cambiado de naturaleza cuando han decidido obligarse unos para con los otros y respetarlos”.

público, sino en el resultado intolerable que introduce en el foro el juez al aplicar o reconocer los efectos solicitados a una ley o una decisión extranjera contraria a tales principios. Este resultado intolerable está en función de un análisis de los valores en juego en el caso concreto (a tenor de lo solicitado y de las circunstancias del caso), de forma que un mismo valor (el principio de la igualdad de las personas o de sexos) puede, en función de las circunstancias del caso, producir un resultado tolerable o intolerable, con independencia de su mayor o menor vinculación con el foro, de la importancia del principio conculcado y de la necesidad de evitar situaciones claudicantes. No es tanto la ley o la decisión extranjera por sí misma y en abstracto lo que choca con el orden público del foro, sino el resultado de que el juez del foro lo aplique o le reconozca eficacia en un caso concreto. Como señala P. Lagarde⁸⁹, también puede suceder que una ley extranjera en abstracto no sea contraria al orden público, pero que el resultado de su aplicación a un litigio concreto se manifieste intolerable y deba ser descartada. Por estas razones cabría abogar por una cláusula de orden público internacional de alcance general más que por una cláusula especial⁹⁰) y por una mayor sensibilidad de los jueces en el análisis del resultado y de las circunstancias del caso, con el punto de mira puesto en los intereses de los particulares (si, por ejemplo, la mujer, aun siendo, hoy, nacional del foro, es la interesada en el reconocimiento de un repudio marital a fin de recobrar la libertad matrimonial y volver a contraer matrimonio o si el marido pone fin con el repudio a un matrimonio que hace años rompió la convivencia matrimonial) pudiéndose producir un resultado intolerable con el orden público si no se conceden los efectos solicitados, aunque suponga reconocer cierta eficacia a una institución discriminatoria.

La armonía internacional de soluciones es también un valor a considerar cuando los esposos necesitan que su situación jurídica familiar se reconozca en los dos países con los que mantienen lazos y a los que están vinculados. Se requieren cierta flexibilidad y cierta visión de conjunto más que rígidas posiciones a favor de uno u otro ordenamiento.

IV. SOLUCIONES AL DEBATE EN EL NUEVO REGLAMENTO (UE) n° 1259/2010 SOBRE LA LEY APLICABLE AL DIVORCIO

La conexión de la residencia habitual, considerada como garante de la integración de los extranjeros⁹¹, se ha visto reforzada en las últimas codificaciones estatales de DIP (v. gr., belga

⁸⁹ H. Batiffol y P. Lagarde, *Traité de Droit international privé*, 1993, p. 576. Ilustra en nota a pie de página este argumento con el citado caso Patiño (*Cour de Cassation*, 15 de mayo de 1963, *RCDIP*, 1964, nota de P. Lagarde) donde la ley nacional común (boliviana) ignora la separación y subordinaba el divorcio a la ley del lugar de celebración del matrimonio (española, que en aquella época prohibía el divorcio). Era, aquí, la combinación de ambas leyes lo que producía un resultado incompatible con el orden público (los esposos no podían ni separarse ni divorciarse).

⁹⁰ A. Quiñones, "El estatuto personal de los inmigrantes musulmanes en Europa: exclusión, alternancia y coordinación de sistemas", *XVII Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales, celebradas en septiembre de 1997. Derecho internacional y relaciones internacionales en el Mundo Mediterráneo*, ed. BOE, 1999, pp. 191-194.

⁹¹ Abogando por su generalización, M. Hunter-Henin, "Droit des personnes et droits de l'homme: Combinaison ou confrontation?", *Revue Critique de droit international privé*, 2006-4, p. 743-775.

de 2004) como en los convenios internacionales de la Conferencia de La Haya, y en el DIP comunitario común a los Estados miembros de la Unión Europea. Pero a esta tendencia se une la de priorizar el que las partes puedan elegir el derecho de la familia aplicable dirimiendo por sí mismas el potencial conflicto entre la ley de la nacionalidad y la de la residencia. Esta última solución se aviene con el avance de la autonomía de la voluntad dentro de una concepción liberal y contractual del derecho de familia. Teniendo los reglamentos comunitarios sobre ley aplicable un ámbito de aplicación universal (y el nuevo reglamento que regula la ley aplicable al divorcio no hace excepción) conviene examinar las ventajas e inconvenientes de esta concepción liberal del derecho de familia cuando es aplicada a los Estados terceros⁹².

La autonomía de la voluntad permite a los interesados dirimir el conflicto de leyes (“culturas”) entre la ley del país de origen (nacionalidad) y la ley del país de acogida (residencia y, generalmente, del foro), de manera que ambas pueden recobrar, en caso de acuerdo entre los esposos, un papel importante. Sin embargo, la ley elegida (la ley extranjera de la nacionalidad) podrá ser limitada por la actuación del orden público internacional mientras que la decisión dictada al amparo de la ley de la residencia habitual podrá ser ineficaz en los Estados terceros. Ha de tenerse en cuenta que en los “derechos de inspiración religiosa” la autonomía de la voluntad tiene cabida, pero que ésta no llega al punto de permitir a las partes el descartar el derecho aplicable. En otras palabras, la elección de ley (autonomía de la voluntad) no constituye necesariamente una opción cultural ni siquiera una solución definitiva para los conflictos que nos ocupan⁹³. Permite a las partes manifestar su mayor proximidad cultural como sopesar las consecuencias de una elección claudicante (válida en un país e ineficaz en el otro) a favor de la ley de la residencia habitual. Pero el tenerlo en cuenta exige que los interesados cuenten con un buen asesoramiento jurídico y que las autoridades procedan a un control sobre el acuerdo de las partes, de manera que manifieste el pacto de ley aplicable un consentimiento libre e informado, por ambas partes, en la elección del ordenamiento que regula sus relaciones mutuas familiares y más cuando alguno de los cónyuges pueda resultar discriminado en razón de sus sexo o al intentar hacer valer la sentencia obtenida en su país de origen.

Nótese que el atender a las diversas situaciones en las que pueden encontrarse los extranjeros en un país de inmigración, forzosamente dinámicas, no puede reducirse a una dimensión cultural. La elección de ley no la hacen las partes necesariamente en función de parámetros religiosos sino que puede depender de los vínculos objetivos y efectivos que guarden con el país de origen, pues éstos llevan a las partes a intentar que su estado civil de casado o de divorciado sea reconocido tanto en el país de origen como en el país de residencia, incluso con independencia de cuales sean sus creencias religiosas. La

⁹² Con referencia al conflicto multicultural: Campuzano Díaz, B.; Czepelak, M.; Rodríguez Benot, A.; Rodríguez Vázquez, A, *Latest developments in EU Private International Law*, (Intersentia, Antwerp 2011), p.42 y A.L. Calvo Caravaca & J. Carrascosa González, “La ley aplicable al divorcio en Europa: el futuro Reglamento Roma III”, *Cuadernos de derecho internacional*, on line, 2009, p. 53.

⁹³ A. Quiñones, *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*, Premio 1999, Fundación La Caixa, 2000, p. 32-40 y p. 176-178; Idem, “La réception du nouveau Code de la famille marocain (Moudawana, 2004) en Europe”, *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 2004-3, p. 898-899; o, en “Espagne. Divorce. Loi Organique 11/2003, du 29 septembre 2003”, *Revue Critique de droit international privé*, 2003, p. 783-790.

elección de ley puede obedecer a motivos diversos, y algunos pragmáticos: la eficacia de la decisión obtenida, para garantizar la continuidad y sin traumas de su situación personal y familiar.

Por consiguiente, el dar a las partes la posibilidad de elegir la ley aplicable comporta el que éstas estén bien informadas y sean capaces de medir el riesgo de una sentencia claudicante (válida en el país que se dicta e inválida en el país de origen). Puede suceder, que la mujer originaria de un país musulmán se divorcie en Europa y que contraiga nuevo matrimonio, pero que se la siga considerando casada en el país de origen. Esta situación afectará no sólo a la interesada y a su situación cuando viaje al país de origen sino a la validez del segundo matrimonio que pudiere contraer y a la ilegitimidad de los hijos nacidos del mismo para el país de origen. Es posible que, divorciada en Europa, ya no piense en retornar a su país de origen donde puede que ya no se encuentre su familia, pero no será infrecuente que tenga a parte de su familia y que puede estar interesada en que su nueva soltería (sentencia de divorcio) sea reconocida en el país de origen con el que puede mantener lazos, aunque sean unas vacaciones, y surgir a la larga consecuencias jurídicas (testamentos, sucesiones) al igual que pueden estar interesados en el reconocimiento del divorcio un futuro esposo o los hijos de ambos. El ideal, y es lo que busca el DIP, es encontrar soluciones que sean eficaces en ambos países; es decir, que permitan la coordinación de sistemas y que eviten las situaciones claudicantes dentro del límite al respeto de los Derechos Fundamentales (orden público internacional), y más aún cuando las personas o las familias afectadas mantienen relaciones familiares y personales con ambos países.

El sopesar los vínculos existentes con el país de origen depende de cada familia en concreto, pero las consecuencias jurídicas de una decisión claudicante no siempre las pueden valorar las partes, pues se proyectarán en el espacio y en el tiempo. De ahí, que sea necesario contar con un buen asesoramiento jurídico o con la ayuda de mediadores, pero no sólo culturales sino legales o con conocimientos jurídicos adecuados y suficientes, para valorar la elección de ley en esa suerte de “conflictos de leyes”. Desafortunadamente, tal asesoramiento no suele darse. Es más, es posible que un abogado (no pocas veces de oficio) carezca de tales conocimientos y tome el atajo fácil de evitar el derecho extranjero aplicando el mismo derecho, el que mejor conoce: la ley española, a los divorcios con elementos de extranjería. Es decir, que haga lo mismo que haría si se tratara de un divorcio entre españoles residentes (sin elementos de extranjería). Asimismo, puede valorar el que la elección de ley beneficie manifiestamente a su cliente (si discrimina entre el hombre y la mujer, y no será infrecuente que ese dato se tenga en cuenta y que vaya revestido, a veces, del dato “cultural”, aunque sea una estrategia jurídica). Situación que, bien informada y ponderada por ambas partes, conduciría más al desacuerdo que al acuerdo sobre la ley aplicable. La estrategia a seguir en la elección del derecho que más le conviene a uno o a ambos cónyuges (acuerdo o desacuerdo) requieren sopesar las consecuencias de la doble realidad jurídica en la que viven las partes y no sólo plantear la cuestión como un debate teórico relativo a las creencias o a la cultura, puesto que no está sólo en juego un conflicto cultural sino un conflicto de intereses entre personas que pueden pertenecer a una misma cultura de origen.

Ilustraremos lo que venimos diciendo con el nuevo reglamento (UE) n° 1259/2010 sobre la Ley aplicable al divorcio y a la separación, también conocido como “Roma III”⁹⁴, cuyas disposiciones entrarán en vigor en catorce Estados miembros, incluido España, el próximo año. Más concretamente, el 21 de junio de 2012 (art. 21). La entrada en vigor de este nuevo reglamento afectará, en gran medida, al citado art. 107 del Código civil español, pues el reglamento cubre todo divorcio internacional y no sólo el que afecten a nacionales de los Estados miembros debido a la “internacionalización” de los reglamentos comunitarios sobre derecho aplicable. El reglamento “Roma III” determina la ley aplicable a la ruptura o a la relajación del vínculo matrimonial excluyendo los efectos del divorcio o de la separación. La cuestión de la validez (o nulidad) del matrimonio es igualmente excluida de su ámbito material de aplicación (art. 1). Para la cuestión de la nulidad seguiremos aplicando, en España, el art. 107.1 del Código civil. Las cuestiones relativas a las pensiones de alimentos y las relativas a la guarda y custodia de los hijos son excluidas igualmente, y son objeto de otros reglamentos y textos de la Conferencia de La Haya. Respecto a las cuestiones relativas a la guarda y custodia de los hijos y a los alimentos, la conexión de la residencia sigue siendo una piedra angular. Y a éstos textos se unirán, en un futuro próximo, dos nuevas Propuestas de Reglamentos, de 16 de marzo de 2011, que regulan los efectos patrimoniales tanto de los matrimonios (régimen matrimonial) como los efectos patrimoniales de las uniones de pareja registrada.

El actual 107 del Código Civil, que determina la ley aplicable al divorcio, tiene la peculiaridad de combinar una norma de conflicto multilateral con una norma de conflicto unilateral destinada a facilitar la aplicación de la *lex fori* en los divorcios no contenciosos (lo que oculta o facilita cierta elección de ley a la esposa) si concurre cierto vínculo con el territorio aunque establece la aplicación de la ley nacional común como conexión principal. El nuevo reglamento no hace de la nacionalidad la conexión principal (se decanta por la residencia) y permite a los esposos resolver el conflicto de leyes eligiendo la ley aplicable entre un elenco de posibilidades. Pero por lo demás, el art. 107 del Código Civil contiene una cláusula especial de orden público (que suma con la cláusula general del art. 12.3 del Código Civil) y que permite descartar una ley discriminatoria, en razón del sexo. Ambas soluciones, la cláusula general y la especial de orden público, se encuentran *mutatis mutandis* en el nuevo reglamento, y se podría decir que de manera algo más radicalizada y en claro *favor divortii*.

En definitiva, la diferencia más relevante entre el reglamento y el sistema actual es la falta de protagonismo de la ley nacional común como conexión principal, salvo que ésta sea la ley elegida por las partes. A falta de elección, su papel es secundario en relación a la conexión objetiva de la residencia habitual. Otra diferencia la ofrece el que, aunque ambos textos contengan una cláusula especial de orden público, en el reglamento se encuentra re-

⁹⁴ P. Hammje, “Le nouveau règlement (UE) no 1259/2010 du Conseil du 20 décembre 2010 mettant en œuvre une coopération renforcée dans le domaine de la loi applicable au divorce et à la séparation de corps”, *Revue Critique de droit international privé*, 2011. La denominación “Roma III” al haber otros dos Reglamentos que se ocupan de la “ley aplicable” a las obligaciones contractuales y a las obligaciones extracontractuales, “Roma I” y “Roma II”, respectivamente. Respecto al reglamento: A. Bonomi, “Il diritto applicabile alla separazione e al divorzio nella recente proposta di regolamento comunitario”, en *Lo scioglimento del matrimonio nei regolamenti europei: da Bruxelles II a Roma III*. Cedam, Padova. 2007, pp. 97-98 y A.L. Calvo Caravaca & J. Carrascosa González, “La ley aplicable al divorcio en Europa: el futuro Reglamento Roma III”, *Cuadernos de derecho transnacional, on line*, 2009, p. 53.

forzada al no requerir su aplicación más vínculos que el conocimiento del litigio por el juez de un Estado miembro al que se le aplique el citado reglamento. Por el contrario, el art. 107.2 *in fine* del código Civil exige que al menos uno de los esposos sea nacional o residente. Si bien, en ambos casos, la previsión no cierra la puerta a la cláusula general de la excepción de orden público internacional.

4.1. La autonomía de la voluntad en el nuevo reglamento sobre ley aplicable al divorcio

El art. 5 del nuevo reglamento permite elegir la ley aplicable a la disolución o a la relajación del vínculo matrimonial. En el curso de la negociación de la Propuesta de reglamento, de 17 de julio de 2006, que iba a modificar el vigente Reglamento CE nº 2201/2003 sobre competencia y reconocimiento de sentencias en materia matrimonial y de responsabilidad parental, no se mostró pacífica esta opción de ley dada a las partes⁹⁵. De hecho, fue motivo para que fracasara la Propuesta de Reglamento. Suecia vetó el texto y algunos de los motivos que se invocaron no son ajenos a los problemas que, aquí, nos ocupan. Los países de *common law* presionaron, como Suecia, a favor de la *lex fori*, al ser la solución tradicionalmente seguida en su sistema. Nótese que el abogar por la ley del foro conduce a que siempre sea la ley de un Estado miembro (el que conoce del asunto) la aplicable, pues sólo los EEMM aplican el reglamento. Es una solución que cierra, de entrada, el paso a la aplicación de cualquier ley de un tercer Estado; y, por ende, de un país con normas de inspiración islámica.

Sin embargo, la “Propuesta” no fue adoptada; el vigente Reglamento CE nº 2201/2003 no se reformó y continúa regulando sólo las cuestiones relativas a la competencia judicial y al reconocimiento de decisiones. Las cuestiones sobre la ley aplicable fueron objeto de un nuevo Reglamento “Roma III” o 1259/2010. Este texto une, hoy por hoy, a catorce Estados miembros, incluido España, gracias al sistema de cooperación reforzada y sin perjuicio de que puedan adherirse otros Estados miembros en un futuro⁹⁶. Este reglamento contempla la opción de ley (art. 5) y, a falta de elección, establece que es la ley de la residencia habitual la aplicable (art. 8). Nótese que invierte la llamada “escalera de Kegel”, que pondría en primer lugar la conexión de la nacionalidad, como hace el actual art. 107.2 del Código civil español.

La elección de ley permite descartar la aplicación de la ley de la residencia a favor de la ley nacional. Esta autonomía de la voluntad conflictual (propia al DIP) está pensada para todas las parejas y no sólo para las procedentes de países islámicos en vista a solventar un conflicto de culturas. La elección de ley o la limitada autonomía de la voluntad del reglamento son inseparables de la tendencia a liberalizar el derecho de familia en un ámbito europeo. El art. 5 del Reglamento titulado “elección de la ley aplicable por las partes” viene a considerar que el divorcio es, más que nada, un asunto privado y familiar más que público o del Estado. El objetivo de la norma de conflicto no es el preservar la idiosincrasia o la identidad cultural ni

⁹⁵ T. de Boer “The second revision of the Brussels II regulation: Jurisdiction and Applicable Law”, *European Family Law* series nº 19 (Intersentia, Antwerp, 2008) pp. 321-34.

⁹⁶ TFUE, art. 328, punto 1 y 331 punto 1. Los Estados miembros son: Alemania, Austria, Bélgica, Bulgaria, España, Francia, Hungría, Italia, Letonia, Luxemburgo, Malta, Portugal, Rumania y Eslovenia.

la integración de los extranjeros o el valorar el carácter claudicante de las decisiones dictadas a su amparo, pero tales cuestiones están presentes o van a plantearse en alguna medida al tener el Reglamento un carácter universal.

El papel de la autonomía de la voluntad o, más bien, la opción de ley, no es simple cuando se mezclan los “conflictos de leyes” con los llamados “conflictos de culturas” y hay que elegir entre leyes con vocación de aplicación distinta, que simbolizan algo más que una opción legislativa, y que no son liberales. La elección de ley puede venir determinada por la existencia de vínculos de proximidad (país en el que se vive) o, también, culturales o por el deseo de evitar situaciones claudicantes. Pero, también, por el interés de una de las partes en que se aplique la ley que más le favorece siendo heterogéneas las legislaciones. Los parámetros culturales de algún modo los tiene en cuenta el reglamento cuando en sus considerandos precisa que los esposos podrán elegir “la ley de un país con el que mantienen vínculo particulares” y no simplemente “vínculos estrechos” desde un punto de vista geográfico (país en el que se vive). Ahora bien, la elección está limitada. Cualquier pareja no puede elegir cualquier ordenamiento al que se considerara “culturalmente” próximo, pues la elección pivota, principalmente, entre la residencia y la nacionalidad.

En cualquier caso, cabe retener que lo que pueden elegir los esposos, y la cuestión ya ha sido tratada con anterioridad, no es un derecho religioso (“sharia”, código canónico etc.) sino que ha de tratarse del derecho estatal vigente en el país de la nacionalidad o de la residencia, dentro del elenco de posibilidades establecido por el reglamento y que suponen la existencia de vínculos entre el país (ordenamiento estatal) y los esposos.

El convenio o pacto determinando la ley aplicable puede ser concluido y modificado en todo momento; y, como más tarde, en el momento de presentar la demanda. No hace falta decir que esta posibilidad de elegir la ley aplicable en un momento distinto al del divorcio, en el caso que nos ocupa, planteará problemas si (y sería hipotético) la elección de los esposos (no siempre mayores de edad) se efectuara en el contrato de matrimonio y éste se hubiere celebrado en el país de origen, cuando la situación es interna, pues cabría dudar de si sería una válida manifestación de la voluntad, y más al haber cambiado las circunstancias (vínculos con el país de residencia) y sin que realmente hubiere un consentimiento informado de las consecuencias de tales cláusulas en un ámbito internacional y de las ventajas que procura la ley de la residencia, que puede ser futura. Ha de tenerse en cuenta que los pactos entre esposos, realizados en un momento en el que la relación es interna, no cubren la elección de ley ni expresa ni tácita sino que la elección de las cláusulas o pactos se ciñe a la autonomía privada o material de la voluntad que se ofrece en el marco de un mismo ordenamiento jurídico. Es más, la mayoría de personas son ajenas a los pactos de ley aplicable por lo que, lo usual será que la elección válida de la ley aplicable se haga una vez que nace la crisis matrimonial, ante el juez, y con el asesoramiento de los abogados.

La validez del acuerdo constituye una preocupación del reglamento. En lo que se refiere a la validez en cuanto al fondo (art. 6) las soluciones que aporta se inspiran hasta la copia en las disposiciones del Reglamento “Roma I” sobre la ley aplicable a las obligaciones contractuales. Respecto a la validez en cuanto a la forma del acuerdo de elección de ley, el art. 7 del Reglamento combina una solución material y otra conflictual. Varios considerandos se refieren a la forma del acuerdo y a la necesidad, ya apuntada, de un consentimiento claro

e informado, que proteja a los esposos de las consecuencias de su elección y de situaciones claudicantes. En lo que se refiere a otras exigencias formales suplementarias, el nuevo Reglamento remite al derecho nacional. Con todo, la Propuesta de Reglamento era aún más exigente, pues precisaba que los esposos deberían beneficiarse de los consejos jurídicos de prácticos del derecho.

Respecto a las solución dada a los casos de doble nacionalidad se priorizan las que atienden a la integración o asimilación cuando se trata de nacionales de terceros Estados. Sobre la base del respeto al derecho primario (no discriminación por razón de nacionalidad) y de la doctrina del TJCE, se distingue según que el doble nacional sea comunitario o extracomunitario. En su considerando 22, el reglamento deja la cuestión de la ley nacional o a las soluciones de DIP que ofrezca el derecho interno, pero siempre que se respeten los principios comunitarios (no-discriminación en razón de la nacionalidad) lo que cierra el paso a las soluciones que prioricen la nacionalidad del foro en los casos en los que concurre con una nacionalidad de un Estado miembro, lo que ya apuntamos al hilo de comentarios a los asuntos *Garcia Avelló* o *Grunkin Paul*, a los que nos remitimos⁹⁷. En definitiva, si la nacionalidad concurrente con la del foro es la de un Estado miembro no puede privilegiarse una solución *lege forista*, pero el derecho comunitario deja a los Estados miembros el privilegiar su *lex fori* cuando la otra nacionalidad concurrente no fuera comunitaria si su legislación (como es nuestro caso) así lo establece. Sólo se exige la igualdad de trato entre las nacionalidades de los Estados miembros, y que podrían ser consideradas como sistemáticas o previstas en un Tratado internacional. De ahí, que las soluciones dadas a los casos de la nacionalidad convencional o cuando no concurre la española o la solución residual de la residencia sean procedentes (arts. 9.9. y 9.10 C. Civil). Si bien en algunos sistemas, como Holanda, se opera de manera funcional y flexible o atendiendo a los vínculos existentes con las nacionalidades que concurren y sin hacer prevalecer la nacionalidad propia en todos los casos. Con todo, los argumentos relativos a la cultura, integración o la armonía internacional de soluciones (evitar supuestos claudicantes) pueden ser tenidos en cuenta en nuestro sistema cuando no se aplican las normas de DIP del Código civil, sino los reglamentos o los convenios internacionales.

Tratándose de los reglamentos comunitarios han de buscarse algunas soluciones uniformes a los conflictos positivos de nacionalidades, pero específicas en el ámbito de los conflictos de leyes. En este sentido, las soluciones dadas en el ámbito del Reglamento 2201/2003 o “Bruselas I” para la competencia judicial internacional en los llamados conflictos de jurisdicciones (asunto *Hadadi* TJUE 6 de Julio de 2009) no pueden tenerse en cuenta cuando de lo que se trata es del derecho aplicable al divorcio, pues no se trata de facilitar el acceso a la justicia, ofreciendo un máximo de opciones posibles en los Estados miembros, sino determinar la ley a la que se sujeta el divorcio.

⁹⁷ J. Basedow, “Le rattachement à la nationalité et les conflits de nationalité en droit de l’Union Européenne”, *Revue Critique de droit international privé*, 2010, pp. 427-456 y A. Quiñones Escámez, “Ciudadanía europea, doble nacionalidad y cambio de los apellidos de los hijos: Autonomía de la voluntad y conflicto positivo entre las nacionalidades de dos Estados miembros (STJCE, As C-148/02 García Avello, 2 de octubre de 2003)”, *Revista jurídica de Cataluña*, 2004, pp. 203-224.

Sea como fuere, ya sea la ley que regula el divorcio la elegida o la objetivamente aplicable a falta de elección, estarán sujetas a los límites de orden público internacional. El orden público es una pieza clave en la solución de los conflictos que nos ocupan y el nuevo reglamento lo refuerza.

4.2. Límites relativos al orden público internacional

El reglamento “Roma I” permite a los esposos elegir la ley aplicable de entre un elenco limitado de leyes. Ahora bien, la ley elegida por las partes o la ley objetivamente aplicable, en defecto de elección, está sujeta al filtro de la excepción del orden público internacional. Los motivos de orden público son, como es habitual, los del foro (tribunal del Estado miembro que conoce del asunto). Pero cabe tener en cuenta la influencia de los principios expresados en la Carta de Derechos Fundamentales de la UE (además de en los tratados sobre DDHH (notablemente, el Convenio del Consejo de Europa de 1950), como indica el considerando nº 16 del reglamento, a propósito de la elección de ley: “La ley elegida debe ser conforme a los derechos fundamentales reconocidos en los Tratados y en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea”. Del considerando nº 25 se desprende cierto “orden público armonizador” o cierta armonización por la vía del orden público, que va más allá de los objetivos estrictos a los que atiende un “orden público comunitario” destinado meramente a garantizar que no haya “obstáculos” de orden familiar a la libre circulación y establecimiento de las personas. En este sentido, el considerando el nº 30 añade: “El presente Reglamento respeta los derechos fundamentales y observa los principios reconocidos por la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, en concreto por su artículo 21, que prohíbe toda discriminación, y en particular la ejercida por razón de sexo, raza, color, orígenes étnicos o sociales, características genéticas, lengua, religión o convicciones, opiniones políticas o de cualquier otro tipo, pertenencia a una minoría nacional, patrimonio, nacimiento, discapacidad, edad u orientación sexual”⁹⁸.

El reglamento refuerza el recurso al orden público a fin de descartar las leyes discriminatorias y establece un claro *favor divortii*. A tales efectos, la vía clásica de la excepción general de orden público internacional, que ya está presente en todos los textos internacionales, se le aúna una *cláusula especial* de orden público⁹⁹, cuya redacción está a medio camino entre lo que sería la clásica excepción de orden público internacional y la técnica directa de las leyes de policía (normas internacionalmente imperativas), pues se contempla como una posibilidad para aplicar la ley del foro, lo que parece un guiño a las objeciones hechas a la paralizada Propuesta de Reglamento por parte de países como Suecia. Así el considerando nº 24 señala: “En algunas situaciones es oportuno, no obstante, que se aplique la ley del órgano jurisdiccional ante el que se ha interpuesto la demanda, por ejemplo

⁹⁸ A. Quiñones, “Derechos fundamentales, derecho comunitario y denegación del cambio de sexo y apellidos ¿un orden público europeo armonizador?”, *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 2004, pp. 507-529.

⁹⁹ Respecto a esta técnica de las cláusulas especiales de orden público, nos remitimos a lo señalado, en A. Quiñones, *Derecho e inmigración*, op. cit., pp. 55-62, y a la bibliografía ahí citada.

cuando la ley aplicable no contemple el divorcio o cuando no conceda a uno de los cónyuges, por razones de sexo, igualdad de acceso al divorcio o a la separación judicial. Estos supuestos deben entenderse, no obstante, sin perjuicio de la cláusula relativa al orden público.”¹⁰⁰.

Podría afirmarse que, con carácter general, estas excepciones a la ley aplicable son el necesario contrapeso a una visión contractual o liberal del derecho de familia que refleja el reglamento al permitir a las partes elegir el derecho aplicable (art. 5). Si bien, y contra lo que se afirma¹⁰¹, no es que el nuevo reglamento incluya una ley de policía que limiten la autonomía de la voluntad aplicando el derecho del foro sino que el nuevo Reglamento “Roma III” recoge dos excepciones de orden público internacional aplicables al caso concreto.

Junto a la clásica excepción de orden público internacional (art. 12), prevé “Roma III” una cláusula especial de orden público (art. 10), pero cuya redacción es “imperfecta”, pues no contiene los requisitos de proximidad o vínculos necesarios con el foro que limiten su actuación. Tal como está redactada, basta con que conozca del caso el juez de un Estado miembro (que sin los que han de aplicar el reglamento) para hacer operativo el criterio de derecho material (*favor divortii*) que integra. Pero no deja de ser por ello una excepción de orden público internacional, que acompaña a la técnica conflictual, pues tiene por función el descartar a la ley designada por la norma de conflicto del reglamento. No ahorra al juez la utilización de la norma de conflicto, la búsqueda de la ley aplicable y la verificación del contenido de la ley designada. La excepción que nos ocupa no sólo descarta la elegida por las partes sino, también, la ley objetivamente aplicable, según las disposiciones del reglamento. De ahí que su redacción se encabece señalando su dependencia de la norma de conflicto: “Cuando la ley aplicable con arreglo a los artículos 5 u 8”. A lo que siguen los motivos de orden público internacional y notablemente la discriminación por razón de sexo: “no contemple el divorcio o no conceda a uno de los cónyuges, por motivos de sexo, igualdad de acceso al divorcio o a la separación judicial” y la consecuencia de que: “se aplicará la ley del foro.”. La ley designada por el reglamento (elegida u objetivamente aplicable) se verá substituida por la ley del foro sólo cuando con la ley designada, la normalmente competente, no se logra el objetivo de política legislativa (divorcio o no-discriminación) que obedecen a consideraciones de orden público internacional. Tal será el caso si la ley competente discrimina entre los dos sexos obstaculizando el acceso al divorcio¹⁰².

El art. 10 exige que la ley designada, elegida u objetivamente aplicable, permita a los esposos el divorcio. Esta cláusula especial de orden público manifiesta un “orden público

¹⁰⁰ A esta cláusula general del art. 12 del reglamento se refiere el considerando nº 25 al señalar que: “En circunstancias excepcionales, es conveniente que los órganos jurisdiccionales de los Estados miembros participantes puedan, por consideraciones de interés público, descartar una disposición de la ley extranjera si su aplicación a un caso concreto es manifiestamente contraria al orden público del foro”.

¹⁰¹ Por ejemplo, G. Lardeux habla de norma imperativa, material en “Rome III est mort. Vive Rome III!”, Dalloz, 14.7.2011, p. 1838.

¹⁰² El reglamento no obliga a pronunciar el divorcio de una pareja homosexual, pero tampoco se lo impide. La conocida como “cláusula maltesa” (art. 13) es una cláusula “opt out” que bajo cobertura de no pronunciar el divorcio permite al juez no aplicar el reglamento. Al respecto, ha de tenerse en cuenta la incidencia en el DIP de los Anexos a la adhesión del Tratado de Lisboa de países como Irlanda, que “blindan” algunos aspectos relativos al derecho de la familia.

positivo o de protección” (aplicación de la ley del foro) relevante para el tema que nos ocupa. Por un lado, permite descartar las formas de disolución discriminatorias para la mujer, como el repudio islámico. Por otro, y es lo nuevo, permite, en el caso concreto, divorciarse a la esposa substituyendo, si necesario, la ley discriminatoria por la ley del foro a fin de que ésta tenga acceso al divorcio¹⁰³. Es decir cuando le exige probar e invocar una causa –que el derecho aplicable no le exige para pedir el divorcio al marido– limitando de forma discriminatoria, por razón de sexo, la libertad matrimonial. Con todo, si concurre una de las causas de divorcio (a solicitud de la mujer) previstas en la legislación elegida u objetivamente aplicable deberá ser atendida, y no fácilmente descartada por motivos de orden público, a fin de asegurar la posibilidad de que el divorcio sea efectivo en los países a los que la familia está vinculada. Situación ésta última que es la más óptima si los esposos mantienen lazos con ambos países y un ideal para los objetivos del Derecho internacional privado (armonía internacional de soluciones). Ahora bien, si no concurre esa causa de divorcio “exigida a la mujer” y si no hay otra modalidad de divorcio posible (el acuerdo de los esposos o una cláusula general como la existencia de discordia) se activaría, entonces, la cláusula de orden público internacional especial para descartar el derecho extranjero aplicable que no permite el divorcio a la esposa. Entendemos que éste debe ser el proceder.

La solución es material (*favor divortii*) y no depende de la existencia de vínculos estrechos con la situación jurídica, salvo el mínimo vínculo o lazo que se deriva de la competencia judicial internacional del reglamento UE nº 2201/2003 o “Bruselas I” en la materia. El que no haya otros vínculos revela el interés del legislador comunitario por lograr el resultado de un acceso al divorcio que no sea discriminatorio para los esposos. Nótese que este objetivo se podría lograr sólo con la excepción de orden público internacional de carácter general del art. 12 de reglamento (“Sólo podrá excluirse la aplicación de una disposición de la ley designada en virtud del presente Reglamento si esta aplicación es manifiestamente incompatible con el orden público del foro”). Sin embargo, ésta permite al juez cierta discrecionalidad, su uso es excepcional (manifiestamente) y suele exigir cierta proximidad de la situación con el foro. El reglamento opta con la cláusula especial por atar corto al juez y no dejar dudas respecto al objetivo de política legislativa a alcanzar y al contenido del orden público internacional tratándose de un supuesto de discriminación en las causas de disolución del matrimonio.

Como ya se ha avanzado, la solución no difiere excesivamente de la que ofrece el 107 del Código civil español. Si bien, el art. 107 requiere vínculos con el foro (la nacionalidad o la residencia de uno de los esposos) y el art. 10 del reglamento “Roma III” no los precisa. El orden público se refuerza con esta cláusula especial que no exige vínculos con el foro (salvo la competencia del tribunal). Por tanto, descarta el que la legislación extranjera aplicable no ofrezca a la esposa la posibilidad de disolver el matrimonio cuando la sujeta a causas tasadas a

¹⁰³ Quiñones Escámez, A.; Rodríguez-Benot, A.; Berjaoui, K.; Tagmant, M. Matrimonio y divorcio en las relaciones hispano-marroquíes, Madrid: FIIAPP-MJ; 2009, (trad. bilingüe árabe-castellano); Quiñones Escámez, A., La réception du nouveau Code de la famille marocain (Moudawana, 2004) en Europe, *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 2004; 1(1): 877-900 y Quiñones Escámez, A., “Aplicación del nuevo Código de Familia marroquí (2004) a supuestos de disolución del matrimonio (nota conjunta a cinco SSAP año 2006)”. *Anuario español de derecho internacional privado*, 2006.

las que no se sujeta al marido. Es de destacar que las “causas” del divorcio a solicitud de la mujer son, a veces, en sí mismas, contrarias al orden público y podrían descartarse por discriminatorias o por atentar a los derechos fundamentales incluso si concurren. Nos referimos a la enfermedad del marido o a la imposibilidad de mantener a la mujer e hijos. El reglamento intenta evitar situaciones próximas a la esclavitud y motivos asimétricos y vejatorios en la invocación de las causas del divorcio.

Con todo, el problema subsiguiente que genera la solución de aplicar la ley del foro (o la de la residencia) es el de los posibles obstáculos al reconocimiento de la sentencia de divorcio en el país de origen cuando dicho divorcio ha sido solicitado unilateralmente por la esposa sin atender a tales causas. La sentencia de divorcio dictada por el juez de un Estado miembro de acuerdo con su ley (art. 10 del reglamento) no será necesariamente reconocida en el país de origen de los ex esposos. Existe la posibilidad de que el juez del Estado Miembro que ha conocido del divorcio dicte una decisión claudicante, que no tenga eficacia (o no obtenga el exequátur) en el país de origen. Queda por ver lo que los Estados terceros piensan de este modo de ver las cosas, pues atiende a otro “orden público”¹⁰⁴. En todo caso, el problema no surgirá porque las normas sean comunitarias. La aplicación de las normas internas podría conducir igualmente a situaciones claudicantes. La cuestión reside en el contenido distinto del orden público y su reflejo en el caso concreto.

No han de minimizarse los obstáculos al reconocimiento en el país de origen. De ahí que, por último, analicemos esta dificultad e intentemos dar algunas indicaciones para hacer la decisión efectiva o facilitar el reconocimiento al respecto.

4.3. Problemas de reconocimiento de las decisiones de divorcio a solicitud de la esposa

El nuevo reglamento “Roma III” no opta por la *lex fori* como opción principal para determinar la ley aplicable al divorcio, pero sigue la tendencia –constatada en algunos Estados miembros– de extender la aplicación de la *lex fori* al divorcio. A esta tendencia se incorporó en parte, y algo tardíamente, nuestro derecho a través de la nueva redacción dada al art. 107 del Código Civil por la ley Orgánica 11/2003, de 29 de septiembre, *de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros*. Al respecto, cabe insistir en la idea de que cualquier elección de ley por las partes o aplicación excepcional de la ley del foro por parte del juez ha de sostenerse en un buen asesoramiento legal o análisis del supuesto concreto, de manera que se sopesen las consecuencias para las partes de que el juez pudiera dictar una decisión claudicante o ineficaz, pues si cabe una sentencia satisfactoria, sobre la base derecho extranjero aplicable, cabría priorizar esa solución para garantizar a las partes que la decisión adoptada por el juez surta efectos más allá del país en el que se dicta. Concretamente, el que se logre que la esposa sea considerada divorciada en el país de origen. Existe el riesgo que se dicte una decisión de divorcio claudicante sin que se advierta a las partes (generalmente la esposa) de sus conse-

¹⁰⁴ C. Kessedjian, *Commentaire de la refonte du règlement n° 44/2001*, *RTD eur.*, 2011, p. 119.

cuencias y habiendo otras opciones. Es decir, sin que sea necesario¹⁰⁵ y por causa de un mal asesoramiento legal a las partes.

En las decisiones de los tribunales españoles se ha visto recurrentemente casos en los que se aplica el derecho español a un divorcio de esposos marroquíes cuando era posible solicitar el divorcio conforme a la ley marroquí de la nacionalidad común por concurrir la causa de perjuicio, maltrato o sevicias (denunciados y probados con anterioridad por vía penal) o por un uso automático y generalizado, sin consultar el derecho extranjero, de la excepción de orden público internacional. Si se aplica el derecho extranjero a la decisión de divorcio (derecho de la nacionalidad común de los esposos) la decisión será más fácilmente reconocida en el país de origen. Por ejemplo, entre España y Marruecos rige el Convenio bilateral (30.5.1997) en materia de reconocimiento de decisiones de ámbito civil y mercantil¹⁰⁶ como, en su defecto, el art. 128 del nuevo Código de Familia marroquí (2004)¹⁰⁷. El motivo invocado por la esposa (perjuicio por sevicias) conforme al que dicta sentencia el juez español aplicando el derecho marroquí no encontraría, en principio, obstáculos en su paso por Marruecos por motivos de orden público internacional, pues el derecho marroquí ofrece a la esposa la posibilidad de solicitar el divorcio por esa causa (entre otras). Ciertamente podría especularse, incluso, que no siempre hará falta que la decisión española aplique el derecho extranjero pues, por una parte, no cabe una revisión de fondo en el ámbito del *exequátur*; y, por otra, si existe un convenio bilateral de reconocimiento de decisiones suele descartarse del mismo el control conflictual o sobre la ley aplicable (es del caso del art. 23 del citado convenio bilateral hispano-marroquí de 1997). Pero sigue siendo un obstáculo el orden público internacional. Es más, en el caso del convenio bilateral hispano-argelino cuyo art. 16 letra “g” sí establece un control en la ley aplicable cuando se indica que: “En materia de estado y de capacidad de las personas, podrá denegarse el reconocimiento o la ejecución de las resoluciones por el hecho de que la jurisdicción de origen haya aplicado una ley distinta a la que hubiera resultado aplicable conforme a las normas de Derecho internacional privado del Estado requerido, salvo que se hubiera llegado a un resultado equivalente mediante la aplicación de dichas normas”¹⁰⁸. Ni lo es en el caso, y en los mismos términos, del art. 16, letra “g” del Convenio bilateral hispano-mauritano¹⁰⁹. En tales casos, debe intentarse cierta equivalencia en el resultado. Por ejemplo, el derecho argelino y el marroquí establecen la

¹⁰⁵ Véase: Sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid, 21 de febrero de 2000, AC 2000\111, Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona, de 6 de abril de 2000, AC 2000\1088, y la Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 30 de abril de 2002, rollo nº 1300/2000, y nuestra nota, en *Revista Española de derecho internacional*, 2003, p. 414-424.

¹⁰⁶ Convenio de Cooperación judicial en materia civil, mercantil y administrativa entre el Reino de España y el Reino de Marruecos de 30 de mayo de 1997 (BOE núm. 151, de 25 de junio de 1997). Véase, M. Moya Escudero y H. Zekri, “El nuevo régimen bilateral de asistencia judicial internacional y reconocimiento y ejecución de decisiones con Marruecos”, *Revista Española de derecho internacional*, 1997-2, p. 369 y siguientes.

¹⁰⁷ Donde se hace referencia al límite del orden público de acuerdo con el nuevo código de la familia (2004). En cuanto al procedimiento, los artículos 430-432 del Código de Procedimiento Civil.

¹⁰⁸ Convenio relativo a la asistencia judicial en el ámbito civil y mercantil entre la República de Argelia y el Reino de España, de 24.2.2005 (BOE núm. 103, de 1 de mayo de 2006).

¹⁰⁹ Convenio relativo a la asistencia judicial en el ámbito civil y mercantil entre el Reino de España y la República Islámica de Mauritania de 12.9.2006 (BOE núm. 267, de 8 de noviembre de 2006).

posibilidad de que el divorcio atienda a una causa general de discordia, tras el intento de conciliar a los esposos cuando es a iniciativa de la mujer (el marido tiene la posibilidad del repudio o el divorcio sin causa).

La dificultad surge, hoy, por cuanto el derecho español (y el de algunos otros Estados Miembros) tras la reforma de 15/2005, permite un divorcio no causal, aunque no sea sin motivos. Un tal divorcio “sin causa” podría ser reconocido si lo hubiere solicitado el marido (o a iniciativa del marido), pero encontrará dificultades si lo obtiene la mujer. Es conveniente, en tal caso, que el juez, con independencia del derecho que sea aplicable, al redactar su sentencia intente motivarla sobre la base de alguna de las causas contempladas en el derecho extranjero (del país de origen o de la nacionalidad). Es decir, que busque cierta equivalencia en el resultado. Por ejemplo, por lo que hace al derecho marroquí, tras la reforma del código de familia (2004), la práctica ha demostrado que el motivo de la “discordia” (*chiqaq*), destinado a intentar conciliar a los esposos, se ha convertido en una suerte de cláusula general que conduce al divorcio cuando la conciliación se manifiesta como imposible, lo que vendría a unirse a otras causas tasadas de divorcio a solicitud de la mujer (si concurren), que ya estaban contempladas en el texto anterior.

La redacción de la sentencia teniendo en cuenta esta solución abierta de la discordia podría facilitar el reconocimiento de la decisión en el país de origen. Este es, a nuestro entender, uno de los retos y dificultades a los que se enfrentará el nuevo Reglamento “Roma III” en relación a los derechos de inspiración islámica. De ahí que deba sopesarse e informarse bien a los esposos de los riesgos de una decisión claudicante, y notablemente a la esposa cuando sea la solicitante del divorcio, y si es que mantiene lazos con el país de origen, lo que podría no ser ya el caso. Hay que tener en cuenta que el acceso a la justicia está facilitado por las normas de competencia judicial internacional¹¹⁰. Los tribunales de los Estados miembros pueden declararse competentes para conocer de un divorcio cuando el cónyuge demandante lleva residiendo un año en el territorio (o medio año si es nacional de ese país) aunque la nacionalidad y la residencia de su cónyuge esté, en el momento de la demanda, en un Estado tercero (art. 3 del reglamento CE 2201/2003 sobre competencia y reconocimiento de decisiones en materia civil y mercantil). Sin embargo, el reconocimiento de la decisión en el país del domicilio y nacionalidad del otro cónyuge podrá no estar garantizado.

Por todo lo anterior, es conveniente, en principio, que los tribunales españoles (o de otro Estado Miembro) argumenten su decisión relativa al divorcio, cuando es a solicitud de la esposa, invocando alguna de las causas contempladas en el derecho extranjero –cuando concorra– o por motivos generales como la “discordia” (tanto el derecho marroquí como el argelino contemplan esta posibilidad de desacuerdo) para facilitar a los particulares (notablemente a la esposa) el que la decisión obtenida en España (u otro Estado Miembro) sea reconocida en el país de origen, país con el que se han mantenido forzosamente vínculos y pueden mantenerse lazos y suscitarse relaciones jurídicas (problemas relativos a las herencias o sucesiones) en el futuro.

¹¹⁰ D. Martiny: “Die Kommissionsvorschläge für das internationale Ehegüterrecht sowie für das internationale Güterrecht eingetragener Partnerschaften”, *Praxis des Internationalen Privat- und Verfahrensrechts* (IPRax) (5/2011).

Los profesores belgas M^a Claire Foblets y J-Y Carlier han señalado que el Tribunal Supremo marroquí, en un asunto posterior a la reforma del Código de la Familia (2004) no ha reconocido una decisión de divorcio a demanda de la mujer obtenida en el extranjero a la que se opone el marido¹¹¹. Tales decisiones llevan a pensar, como venimos señalando, que el control de orden público en sede de exequátur recaerá en los motivos o causas del divorcio que presente la decisión española (o de otro Estado Miembro) cuando es a solicitud de la mujer. No vemos, empero, dificultad en el reconocimiento de un divorcio no causal (conforme a la ley española o de otro Estado miembro) a solicitud del esposo (en lo que respecta a la disolución del vínculo), pues para el derecho islámico cuenta con el repudio con o sin el acuerdo de la mujer.

Nótese, para sintetizar, que el control sobre las causas o los motivos del divorcio se llevará a cabo, notablemente, cuando éste sea a solicitud la mujer, pues en un sistema en el que el marido tiene el repudio, que no le exige invocar causa ni motivo alguno, carecería de sentido que se controlara la causa del divorcio en sede de exequátur. El que el marido pueda obtener un divorcio (no causal) conforme a la ley española no será motivo de rechazo al exequatur por el límite del orden público en sede de reconocimiento o exequatur. El problema se dará sólo cuando lo haya obtenido la mujer. De ahí la necesidad, aunque pueda ser paradójica, de que el juez se cuide de motivar la decisión, aunque fuere conforme a la *lex fori*, buscando cierta equivalencia en el resultado.

Vemos, así, cierta dificultad si el juez hace uso, conforme al art. 10 (o al art. 12) de la cláusula de orden público internacional para rechazar la ley extranjera de la nacionalidad común, que puede ser, además, la elegida por las partes. Ahora bien, si la esposa solicitante del divorcio no puede obtener el divorcio solicitado de otra manera se justificaría la aplicación de la *lex fori* de acuerdo con el principio de no discriminación previsto en la Carta Europea y, más concretamente, los arts. 10 y 12 del Reglamento. En el momento actual, en el que aún no es aplicable el reglamento, lo mismo podría decirse al amparo del art. 107.2 (si uno de los esposos sea nacional o residente) y del art. 12.3 ambos del Código civil español, que ofrecen una cláusula especial y otra general de orden público internacional. En cualquier caso, nótese que la aplicación del derecho extranjero, reclamado por la norma de conflicto (elección de ley por lo general) o la búsqueda de una motivación equivalente, que garantice el reconocimiento de la decisión, española o de otro Estado Miembro, exige conocer las disposiciones del derecho extranjero y las consecuencias que pueda tener la decisión en sede de exequátur así como valorar los lazos o vínculos que se mantienen con ambos países de una decisión claudicante. Elementos todos ellos que son los que permiten una elección de ley informada y un uso acertado de los correctivos de orden público que acompañan a la técnica conflictual¹¹². La tarea no es fácil, pero vale la pena intentarlo.

¹¹¹ “Le nouveau Code marocain de la famille”, *Revue Critique dr. Int. Pr.*, 2006-3, p. 521-555, esp., p.545 y las decisiones de la nota nº 67 (Cour Suprême Maroc, arrêt nº 188 de 30 de marzo de 2005, *Revue jurisprudence de la Cour suprême* nº 63, 12-115, decisión nº 333 de 15 de junio de 2005, *Ibidem*, nº 63, 126-128).

¹¹² P. Lagarde, “Différences culturelles et ordre public en droit international privé de la famille”, *Annuaire de l’Institut*, t II, 2005, p. 291.

V. REFLEXIÓN FINAL Y PROPUESTAS DE *LEGE FERENDA*

La sociedad contemporánea reclama cada vez más al juez soluciones *ad hoc*, creadoras, que le llevan a asumir responsabilidades en la protección efectiva y no abstracta de los Derechos Fundamentales. Ciertamente es que el derecho reposa en los principios de legalidad, jerarquía normativa y seguridad jurídica, y que tales parámetros no deben entenderse como un freno a la adaptación y a la necesaria búsqueda de la justicia en el resultado, pero la solución a la mayor parte de los problemas que nos han ocupado, requiere evitar un juicio en abstracto y apriorístico sobre los llamados “conflictos de culturas” y las expectativas de las partes. En la valoración de la aplicación del derecho extranjero conviene no atar muy corto al juez, y dejar en sus manos cierta aplicación lúcida del correctivo del orden público internacional, entendido, no sin cierta dosis de pragmatismo, como *mecanismo de adaptación* del derecho extranjero. El uso de la excepción de público internacional ha de ser circunstanciado no perezoso y atento a las variables que ofrece cada caso concreto. Se trataría, en otras palabras, de poner el límite del orden público internacional al servicio de los destinatarios de las normas o de la protección de los derechos individuales más que del respeto en abstracto a los ordenamientos jurídicos, culturas o de los derechos fundamentales considerados en abstracto.

El reforzamiento de la excepción del orden público internacional a través de una cláusula especial de orden público como la del art. 10 del Reglamento “Roma III” (sin más vínculos con el foro que los que ofrece la competencia judicial internacional) manifiesta cierta radicalidad en la protección “en abstracto” de los derechos fundamentales (la igualdad de las personas) en que podría hacer olvidar los riesgos de un uso automático y sin proceder al análisis de las posibilidades que ofrece el derecho extranjero a fin de evitar situaciones claudicantes (por ejemplo, el lograr que la esposa tenga el mismo estado civil y se la considere divorciada en los dos países con los que mantiene lazos, si fuere el caso, lo que le facilitará un posterior matrimonio o el reconocimiento de los efectos al divorcio). De hecho, el art. 12 (excepción general de orden público internacional) debería ser suficiente para lograr ese objetivo. Ciertamente es que, al mérito de la flexibilidad de la cláusula general del orden público internacional, le acompaña la dificultad del excesivo esfuerzo hermenéutico que exige al juez en el conocimiento y la indagación de las posibilidades que ofrece el derecho extranjero (orden público armonizador) como en la apreciación de su aplicación al caso concreto, según los vínculos que mantengan las partes con el país de origen. Quizás esa labor pueda parecer excesiva (juez Hércules de *Dworkin*), puesto que no ha de tratar de juzgar al legislador o al ordenamiento extranjero ni de hacerlo en abstracto (en tal caso, sus instituciones serían siempre o nunca contrarias al orden público) sino que ha de dictar una decisión, adaptada al caso que se le presenta en concreto, en el que el derecho extranjero puede ser la base de una solución justa y eficaz, si posible, no sólo en el foro sino en el otro país con el que los esposos mantienen vínculos.

El carácter flexible y excepcional del correctivo del orden público internacional ha sido, en nuestros días, puesto en entredicho por la variedad de respuestas judiciales que provoca y por el reclamo de una aplicación más imperativa, a título de “ley de policía”, de los derechos fundamentales y de los preceptos constitucionales, buscando su ámbito propio de actuación o aplicación a los supuestos internacionales. De ahí, que frente a la incertidumbre

que genera la cláusula de orden público internacional general, se venga proponiendo el que sea el propio legislador, mediante cláusulas especiales de orden público (como la del art. 10 del reglamento o el art. 107.2 del Código civil) que garanticen un resultado acorde con los principios del foro; o, también, con la Carta Europea y el Convenio europeo de 1950 sobre protección de los derechos fundamentales, que exige la igualdad del hombre y de la mujer en la celebración como en la disolución del matrimonio. Estas cláusulas especiales permiten la aplicación de la *lex fori*, cuando el derecho extranjero discrimina a la esposa en el acceso al divorcio; y, también, el rechazar una modalidad discriminatoria de divorcio, en el derecho extranjero, como es el caso del repudio marital. Sin embargo, tales técnicas o mecanismos del DIP han de aplicarse no de forma ciega, automática o mecánica, sino excepcional, y sin olvidar de verificar el contenido y las posibilidades que ofrece el derecho extranjero para no ofrecer al demandante una decisión que sería ineficaz en el país de origen al que continúa vinculado por lazos personales como familiares. Se ha de mirar, cuando se administra justicia en las relaciones privadas internacionales, el no perjudicar a las personas que viven a caballo de dos países y de dos ordenamientos jurídicos y el evitarles una duplicidad innecesaria de litigios. El no tener en cuenta una justicia eficaz en una situación “inter-nacional” o vinculada a más de un país va, también, en contra de una buena administración de la justicia. Por todo lo anterior, es recomendable, si se quiere obtener una decisión eficaz en los países con los que mantenga lazos las personas o las familias, que no se descarte fácilmente, sin sopesar las consecuencias, la aplicación del derecho extranjero y que se intente atender a las variadas causas de divorcio del mismo extranjero buscando motivar la decisión judicial de modo que se logre cierta equivalencia en el resultado, incluso cuando, al amparo del propio ordenamiento, no sea necesario un divorcio causal. Ha de tenerse en cuenta que, aunque no existe siempre un control de la ley aplicable en el reconocimiento de decisiones extranjeras (por ejemplo, no lo exige el Convenio bilateral hispano-marroquí de 1997) y que no cabe una revisión de fondo en el ámbito del exequátur, es conveniente evitar que la decisión judicial española se vea obstaculizada con el límite del orden público internacional en el país de origen de los esposos.

El juez español, al igual que los jueces de los otros Estados miembros, cuando conocen de un divorcio de nacionales de países musulmanes, debe ser consciente de que la discriminación que los códigos de la familia o las leyes organizan entre los sexos es algo estructural y que se proyecta al ámbito del reconocimiento de decisiones extranjeras. Si los tribunales o los esposos quieren que su decisión sea eficaz en el país de origen han de tener en cuenta las autoridades que el reconocimiento del divorcio, obtenido en Europa, va a estar desigualmente garantizado según que la crisis matrimonial sea de mutuo acuerdo o a solicitud del marido o que el divorcio lo haya solicitado la esposa. En éste último caso, es aconsejable aplicar (si posible) el derecho extranjero, aunque pueda parecer paradójico, si una decisión claudicante pudiera perjudicarle. O, cuando menos, ha de tomarse la precaución de motivar la decisión, cuando se aplica el derecho de un Estado miembro de la Unión, de forma compatible con las causas de divorcio previstas en el Código de la familia del país en cuestión, pues puede ofrecer distintas posibilidades. Es, por tanto, aconsejable, en los casos que nos ocupan, hacer un uso no rígido y mesurado de la posibilidad de aplicar el derecho español (u otro Estado miembro) descartando por la vía de la elección de ley o del orden público internacional el derecho de la nacionalidad común de los esposos, para garantizar que la sentencia sea

reconocida si es que existen aún vínculos con ambos países. Ciertamente es que la mujer tiene la posibilidad de acceder al divorcio conforme a la *lex fori* (en España es posible un divorcio no causal conforme a la ley española) pero, también, lo es que puede pesar sobre la decisión obtenida un posible carácter claudicante. Por todo lo anterior, o teniéndolo en cuenta, recomendamos, con carácter preventivo, informar a la esposa de las consecuencias de una decisión claudicante en función de los lazos que mantenga con el territorio. Y, en tal caso o existiendo tales lazos que el juez cuide de motivar su decisión buscando cierta equivalencia con las causas por las que la mujer puede solicitar el divorcio. En definitiva, para que el divorcio pronunciado en España, a solicitud de la mujer, sea eficaz, es oportuno tomar la precaución de atender al derecho extranjero (elegido o reclamado por la norma de conflicto) invocando una de las causas previstas (si concurren en el caso). O, cuando menos, si es la ley española la que se aplica, motivar la decisión aludiendo a un motivo de discordia, que haga imposible la continuidad del matrimonio, o que pueda encontrar cobijo en una cláusula general. Tal proceder es posible puesto que no siempre hay control conflictual (que exija la aplicación del derecho de la nacionalidad) ni cabe una revisión de fondo en sede de exequatur. Se trata de evitar que la decisión vea mermada su eficacia si es rechazada a su paso por el país de origen con el que pueden mantenerse lazos. No se trata de atender a un supuesto “conflicto de culturas” en abstracto del que pueden estar alejados los esposos (o uno de ellos) sino de pronunciar una sentencia justa y eficaz en supuestos en los que es relevante la disparidad de las legislaciones entre los países a los que se encuentran vinculados.

Los jueces de los Estados miembros han de tener en cuenta que la elección de ley (art. 5) y la cláusula especial de orden público (art. 10) son soluciones de derecho material y no sólo conflictual por lo que no cabe hacer un uso ciego o automático si se quieren evitar situaciones claudicantes. La *profesio iuris* (elección de ley) encuentra mayor acomodo allí donde el derecho de familia tiene un carácter dispositivo o es más liberal, lo que no es aquí el caso. Asimismo, la utilización reforzada de la cláusula de orden público suele tener mayores repercusiones allí donde el ordenamiento es menos liberal. Ambas previsiones han de sopesarse informando a las partes de las consecuencias de una decisión conforme a uno u otro ordenamiento. El conocimiento de las posibilidades que ofrece el derecho extranjero y el propio, y un buen asesoramiento de las partes es necesario, pues el orden público no se ciñe a proteger el interés general y abstracto de los ordenamientos jurídicos sino que busca, también, la justicia al caso concreto y el satisfacer las expectativas de las partes garantizándoles cierta continuidad armoniosa en su situación jurídica personal y familiar (no cambie su estado civil de solteros o casados al pasar una frontera).

Cabe añadir que sorprende que en el Reglamento “Roma III” convivan el “orden público” atento al *favor divortii* y a la no-discriminación por razón de sexo con la cláusula del art. 13 que permite a los Estados miembros el dejar de aplicar el reglamento cuando se trate de divorciar a un matrimonio del mismo sexo, y no sólo por la llamada “cláusula maltesa” (aunque en Malta ya es posible el divorcio desde el 1 de octubre de 2011). Aunque en el trasfondo de esta cuestión se sitúan las dificultades de ratificación del Tratado de Lisboa (en vigor desde el 1 de diciembre de 2009) en Irlanda y la República Checa, por las que algunos Estados han obtenido garantías del Consejo europeo o de los Estados miembros, en lo que concierne al art. 9 de la Carta de los Derechos fundamentales de la UE que consagra un derecho a casarse

y fundar una familia, que no se pondrá en cuestión la concepción de familia (v. gr., la del art. 41 de la Constitución irlandesa). El art. 13 permitiría no aplicar el texto (“Roma III”) mientras que a otros Estados (España) el art. 10 les permitiría pronunciar el divorcio descartando la ley irlandesa. Conciliar estos compromisos con la Carta y con el juego del orden público del Reglamento no parece fácil y más aún cuando aparecen soluciones estrictas para los Estados terceros. En definitiva, en el Reglamento se deslizan elecciones materiales y no sólo elecciones de DIP *stricto sensu* o relativas a la cooperación y la coordinación de sistemas cuando no cabe hablar de un modelo familiar europeo¹¹³ sobre la base del art. 9 de la Carta. Algunos Estados Miembros parecen albergar un temor (que en parte ya vimos infundado, al menos por lo que se refiere a una aplicación directa de la *sharia* islámica) de que se apliquen normas de inspiración coránica. Otros son reticentes a calificar como matrimonio¹¹⁴ y dar acceso al divorcio a los matrimonios homosexuales (cuestión que ya se planteaba con las normas de competencia judicial internacional), por lo que hay menos unanimidad de la que cabe pensar en la Unión sobre lo que se cataloga como de “orden público” ni sobre su reforzamiento mediante cláusulas especiales.

Pero no ha de olvidarse que para resolver esta heterogeneidad es precisamente para lo que están las normas y técnicas de DIP que hacen depender la cuestión de la ley aplicable, pero sin excluir el diálogo con el derecho extranjero, incluso en el supuesto de descartarlo, pues la propia existencia y justificación de la disciplina presupone y exige cierta heterogeneidad de legislaciones en los supuestos vinculados a más de un país. Todo lo anterior requiere, en definitiva, el hacer un uso lúcido de la reserva del “orden público” teniendo la mirada puesta

¹¹³ F. Fulchiron, “Existe-t-il un modèle familial européen?”, *Deffrénois*, nº 19, 2005, pp. 1461-1478 y Sylvaine Poillot Peruzzetto, “The exception of public policy in family law within the European legal system”, en Boele-Woelki, K. González Beilfuss, C. (eds) *Brussels II bis: Its Impact and Application in the Member States European Family Law*, Antwerpen/Oxford, 2007. Series No 14; V. Gaertner, “European Choice of law rules in divorce (Rome III): an examination of the possible connecting factors in divorce matters against the backgrounds of private International law developments”, *Journal of Private International Law*, Volume 2, 2006, p. 16, y; D. Martiny, “Objectives and values of private International law in family law”, en Meuseen, J. Pertegás, M. Straetmans, G. I Swennen, F. (eds). *Internacional family law for the European Union*, Intersentia, Antwerp/Oxford, 2007, p. 89. Cabe añadir que sorprende que en el Reglamento “Roma III” convivan el “orden público” atento al *favor divortii* y a la no-discriminación por razón de sexo con la cláusula del art. 13 que permite a los Estados miembros el dejar de aplicar el reglamento cuando se trate de divorciar a un matrimonio del mismo sexo, y no sólo por la llamada “cláusula maltesa” (aunque en Malta ya es posible el divorcio desde el 1 de octubre de 2011). Al respecto, K. Boele-Woelki, “For Better or for Worse: The Europeanization of International Divorce Law”, *Yearbook of Private International Law*, 2010. En el trasfondo de esta cuestión se sitúan las dificultades de ratificación del Tratado de Lisboa (en vigor desde el 1 de diciembre de 2009) en Irlanda y la República Checa, por las que algunos Estados han obtenido garantías del Consejo europeo o de los Estados miembros, en lo que concierne al art. 9 de la Carta de los Derechos fundamentales de la UE que consagra un derecho a casarse y fundar una familia, que no se pondrá en cuestión la concepción de familia (v. gr., la del art. 41 de la Constitución irlandesa). En esta concepción se incluiría no ya un divorcio sujeto a condiciones estrictas (cuando fuera la ley aplicable), sino un matrimonio reservado a las parejas heterosexuales. El art. 13 permitiría no aplicar el texto (de aplicarse “Roma III”) mientras que a otros Estados (España) el art. 10 les permitiría pronunciar el divorcio descartando la ley irlandesa. Con todo, el art. 13 no está ausente de interpretaciones incoherentes, aunque no obligue a los Estados a pronunciar el divorcio. Conciliar estos compromisos con la Carta y con el juego del orden público del Reglamento no parece fácil y más aún cuando aparecen soluciones estrictas para los Estados terceros.

¹¹⁴ La Comisión Europea ha propuesto un reconocimiento de pleno derecho (reconocimiento substancial) para los actos públicos del estado civil de los EE.MM abriendo el tema a consulta en un Libro verde (14.12.2010). No incluye los actos que emanan de Estados terceros.

en la protección de los derechos individuales de las personas que viven o están en contacto con más de un ordenamiento jurídico. El Plan de acción “Una Europa abierta y segura que sirva y proteja al ciudadano”¹¹⁵, del Programa de Estocolmo para el período 2010-2014, no está lejos de tal objetivo, al señalar la necesidad, todo y reforzando los derechos fundamentales y la integración, de aumentar la presencia internacional de la UE en el ámbito jurídico civil y penal, principalmente a través de la negociación de acuerdos y convenciones con terceros países.- AQE.

VI. BIBLIOGRAFIA

- ABARCA JUNCO, P., “La regulación de la sociedad multicultural” (163), en A.-L. CALVO CARAVACA y J.L. IRIARTE ANGEL (eds.), *Estatuto personal y multiculturalidad de la familia*, 2000, Madrid: Colex.
- ALDEEB ABU-SAHLIEH / BONOMI, *Le Droit musulman de la famille et des successions à l'épreuve des ordres juridiques occidentaux (Etude de Droit comparé sur les aspects de Droit international privé liés à l'immigration des musulmans en Allemagne, en Angleterre, en France, en Espagne, en Italie et en Suisse)*, 1999, Zurich: Schulthess.
- ARNAUD, A.-J., “Philosophie des droits de l'Homme et droit de la famille” (3). AA.VV, *Internationalisation des droits de l'homme et évolution du droit de la famille*, 1996, Paris: LGDJ.
- BASEDOW/ DIEHL-LEISTNER, “Das Staatsangehörigkeitsprinzip im Einwanderungsland” (37), en JAYME/ HANSEL (dir.), *Nation und Staat im Internationalen Privatrecht*, 1990, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
- BASEDOW / DUTTA (coord.), “Comments on the European Commission's Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council on jurisdiction, applicable law, recognition and enforcement of decisions and authentic instruments in matters of succession and the creation of a European Certificate of Succession”, *Rebels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, 2010, p. 74.
- BENRADI, H. ALAMI M'CHCHI, A. OUNNIR, M. MOUAQIT, F. ZORA BOUKAÏSSI y R. ZEIDGUY, *Le Code de la Famille: perceptions et pratique judiciaire*, 2007, Rabat, Friedrich Ebert Stiftung.
- BECK, U., *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, 2008, Barcelona: Paidós.
- BEN ACHOUR, Y., “L'Islam et la Cour Européenne des Droits de l'Homme” *RGDIP*, 2007, p. 387.
- BENZINA, R., *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, 2004, Paris: Albin Michel.
- BOELE WOELKI, K., “The European agenda: an overview of the current situation in the field of private international law and substantive law”, *International Family Law*, 2006, p. 149.

¹¹⁵ Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones, de 20 de abril de 2010 – Garantizar el espacio de libertad, seguridad y justicia para los ciudadanos europeos – Plan de acción por el que se aplica el Programa de Estocolmo, *DOUE*, 4 de mayo de 2010.

- CAMPUZANO/ CZEPELAK / RODRÍGUEZ BENOT / RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, *Latest developments in EU Private International Law*, 2011, Antwerp: Intersentia.
- CARLIER, J-Y., *Autonomie de la volonté et statut personnel*, 1992, Bruselas: Bruylant.
- CARLIER / VERWILGHEN (dirs.), *Le statut personnel des musulmans. Droit comparé et Droit international privé*, 1992, Bruylant, Bruselas.
- CHARFI, M., L'influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans (321), *Recueil des Cours de l'Académie de droit international de La Haye*, 1987, La Haya.
- CHOUDHRY / HERRING, *European Human Rights and Family Law*, 2010, Oxford: Hart Publishing.
- CRAWFORD / CARRUTHERS, *The Place of Religion in Family Law: the International Private Law Imperative*, 2011, Cambridge: Intersentia.
- DEKEUWER-DEFOSSEZ, F., *Le Droit de la famille à l'épreuve des migrations transnationales*, 1993, Paris: LGDJ.
- DEPREZ, J., Les évolutions actuelles du droit international privé français dans le domaine du droit familial en relation avec les convictions religieuses, *Revue droit canonique*, 1995, p. 7.
- DEPREZ, J., "Droit international privé et conflits de civilisation. Aspects méthodologiques (Les relations entre systèmes d'Europe occidentale et système islamique en matière de statut personnel)" (13), *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, 1988, La Haya.
- DIAGO DIAGO, P., "La concepción islámica de la familia y sus repercusiones en el Derecho internacional privado español", *Aequalitas*, 2001, p. 6.
- ESTEBAN DE LA ROSA, G.; OUHIDA, J.; OUALD ALI, K. y SAGHIR, T., "Las formas de disolución del matrimonio en el nuevo Código de Familia de Marruecos (2004)", *Actualidad Jurídica*, septiembre 30, 2008.
- FOBLETS, M^a-CL., Conflits conjugaux et immigration. Libérer la femme marocaine musulmane malgré elle?, *Annuaire droit Louvain*, 1999, p. 45.
- FOBLETS y CARLIER, *Le Code marocain de la famille. Incidences au regard du Droit international privé en Europe*, 2005, Bruselas : Bruylant.
- FOBLETS y LOUKILI, "Mariage et divorce dans le nouveau code marocain de la famille: quelles implications pour les marocains en Europe?", *Revue Critique de Droit International Privé*, 2006, p. 521.
- GANNAGE, O., La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille, *Revue critique de droit international privé*, 1009, p. 425.
- GANNAGE, L., *La hiérarchie des normes et les méthodes du droit international privé (Étude de droit international privé de la famille)* 1998, Paris.
- GARCIA RODRIGUEZ, I., "Non-Catholic Religious Marriages in Spain", *Spanish Yearbook of International Law*, 1992, p. 32.
- GUTMANN, G., *Le sentiment d'identité*, 2000, Paris: LGDJ.
- HAMMJE, P., "Droits fondamentaux et ordre public" (6), *Revue Critique de droit international privé*, 1997, p. 6.
- HAMMJE, P., "Le nouveau règlement (UE) no 1259/2010 du Conseil du 20 décembre 2010 mettant en œuvre une coopération renforcée dans le domaine de la loi applicable au

- divorce et à la séparation de corps”, *Revue Critique de droit international privé*, 2011, p. 310.
- HESSLER, H.J., “Islamic-rectliche Morgengabe: vereinbarter Vermögensausgleich im deutschen Scheidungsfolgenrecht”, *Praxis des internationalen Privats und Verfahrensrechts*, 1998, p. 95.
- HERFARTH Ch., *Die Scheidung nach jüdischem Recht im internationalen Zivilverfahrensrecht*, 2000, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
- HUNTER-HENIN, H., *Pour une redéfinition du statut personnel*, 2004, Aix en Provence : PUAM.
- JAULT-SESEKE, F., *Le regroupement familial en droit comparé français et allemand*, 1996, Paris : LGDJ.
- JAYME, E., “Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne» *Recueil des Cours de l’Académie de La Haye*, 1996, p. 170.
- JESSURUN D’OLIVEIRA, H-U., Krypto-IPR» (30), *Estudios Prof. J. Offerhaus*, 1996, Deventer: Kluwer.
- JESSURUN D’OLIVEIRA, H-U., “Le droit international privé néerlandais et les relations Maroc-Pays-Bas”, *Cahiers droit marocain*, 1995, p. 163.
- KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship a liberal theory of minority*, Oxford (traducción al castellano, *Ciudadanía multicultural*, 1995, Barcelona: Paidós.
- LAGARDE, P., “La théorie de l’ordre public international face à la polygamie et à la repudiation. L’expérience française”, en *Nouveaux itinéraires en droit, Hommage à François Rigaux*, 1993, Bruselas : Bruylant.
- LAGARDE, P., “Différences culturelles et ordre public en droit international privé de la famille”, *Annuaire de l’Institut de droit international*, 1995, p. 291.
- LAGARDE, P., 2004, “Les répudiations étrangères devant le juge français et les traces du passé colonial” (481), *Festschrift für Hans Jürgen Sonnenberger*, 2004, Munich.
- LAGHMANI, S., “Droit international et diversité culturelle”, *RGDIP*, 2008, p. 241.
- MANCINI, P.S., De l’utilité de rendre obligatoires pour tous les Etats, sous la forme d’un ou de plusieurs traités internationaux, un certain nombre de règles générales du Droit international privé pour assurer la décision uniforme des conflits entre les différentes législations civiles et criminelles, *Journal de droit international (Clunet)*, 1974, p. 221.
- MAYER. P., “La Convention européenne des droits de l’homme et l’application des normes étrangères”, *Revue critique de droit international privé*, 1991, p. 661.
- MOTILLA DE LA CALLE, A., “Identidad cultural y libertad religiosa de los musulmanes en España. Problemas en la adaptación del Derecho de familia al ordenamiento español” (381), en CALVO CARAVACA/ BLANCO-MORALES LIMONES (coords.), *Globalización y Derecho*, 2003, Madrid: Colex.
- PASTORE, F., “Famiglie immigrate e diritti occidentali: Il diritto di famiglia musulmano in Francia e in Italia”, *Rivista di diritto internazionale*, 1993, p. 114.
- QUIÑONES, A., El estatuto personal de los inmigrantes musulmanes en Europa: exclusión, alternancia y coordinación de sistemas (181), en AA.VV., *Derecho internacional y relaciones internacionales en el Mundo Mediterráneo. Actas de las XVII Jornadas de la*

- Asociación Española de Profesores de Derecho internacional y Relaciones internacionales (Palma de Mallorca, 1997)*, 1999, Madrid: BOE.
- QUÍÑONES, A., *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa* (Premio Dr. R. Duocastella 1999), 2000, Barcelona: Fundación “la Caixa”.
- QUÍÑONES, A., “Loi organique 11/2003 du 29 septembre 2003, concernant les mesures concrètes en matière de sécurité publique, violence domestique et intégration sociale des étrangers”, *Revue critique de droit International privé*, 2003, p. 783.
- QUÍÑONES, A., “La réception du nouveau Code de la famille marocain (Moudawana, 2004) en Europe”, *Rivista di Diritto Internazionale Privato e Processuale*, p. 2004, p. 877.
- QUÍÑONES / RODRÍGUEZ-BENOT / BERJAOUÍ / TAGMANT, *Matrimonio y Divorcio en las relaciones hispano-marroquíes*, Vol. I y II (bilingüe español árabe-), 2009, FILAPPMJ, Madrid.
- ROCA TRIAS, E., “Las consecuencias del acuerdo con las comunidades islámicas en materia de matrimonio”, en A. BORRAS RODRIGUEZ y S. MERNISSI (eds.), *El Islam jurídico y Europa (Derecho, religión y política)*, Institut Català de la Mediterrània d’Estudis i Cooperació, 1998, Barcelona.
- RODRIGUEZ-BENOT, A., (dir.), *La multiculturalidad: especial referencia al Islam*, 2002, Madrid: Consejo General del Poder Judicial.
- ROSANDER, E.E., *Getting a Divorce in Spain: Gender, Migration and Legal Pluralism*, Uppsala University, 2007, en http://www.ku.dk/satsning/Religion/sekularism_and_beyond/pdf/Rosander_Paper.pdf
- SANCHEZ LORENZO, S., Postmodernismo e integración en el Derecho internacional privado de fin de siglo, (103), en AA.VV., *Cursos de Derecho Internacional de Vitoria Gasteiz*, 1997, Madrid: Tecnos.
- TALBI, M., *Ma religion c’est ma liberté*, 2011, Túnez : Nirvana.
- TODD, E., *Allah n’y est pour rien*, 2011, (arretsurimages.net).
- TORBISCO, N., *Group Rights as Human Rights. A Liberal Approach to Multiculturalism*, 2006, Dordrecht: Springer.
- TOURAINÉ A., *Après la crise*, 2010, Paris: Seuil.
- VARGAS GOMEZ-URRUTIA, M., *La reagrupación familiar de los extranjeros en España: normas de extranjería y problemas de Derecho aplicable*, 2006, Navarra: Aranzadi.

Capital social, confianza ciudadana y diversidad en Europa

Patricia Campelo,

Amaia Izaola e

Imanol Zubero

Departamento de Sociología

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Resumen: La creciente diversidad etnocultural de las sociedades europeas ha generado un importante debate, tanto académico como social, sobre las consecuencias que esa diversidad puede tener sobre la cohesión social de estas sociedades. En este trabajo se aborda sin prejuicios el debate generado en torno a las consecuencias sociales y políticas de la diversidad, destacando la relevancia de una correcta gestión política de la multiculturalidad. En este sentido, se profundiza en la importancia del contexto local y de su entramado institucional y relacional como el espacio fundamental para la aplicación de dicha política, presentando algunas líneas de intervención y modelos de buenas prácticas que pueden ayudar a transformar el reto de la diversidad en oportunidad para fortalecer la idea y el proyecto de Europa.

Palabras clave: Capital social, diversidad etnocultural, ciudadanía, Europa, políticas locales.

Índice: 1. Europa ante el reto de la diversidad. 2. La gestión de la diversidad y la crítica del multiculturalismo. 3. Los efectos sociales de la diversidad. 4. La importancia del ámbito local. 5. Experiencias y buenas prácticas. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

“El problema, a principios del tercer milenio, no es elegir entre la construcción de una sociedad europea multicultural y la construcción de una sociedad culturalmente homogénea. Antes bien, toda sociedad, la Unión Europea incluida, afronta el desafío de diseñar un tipo de multiculturalismo que se adapte a su población y a su historia, con el fin de reconciliar la diversidad que se observa basada en la cultura y la identidad, por un lado, con la necesaria cohesión social, económica y política, por el otro. En otras palabras, ¿cómo puede combinar la Unión Europea su búsqueda de una sociedad más unida e integrada, con la valoración simultánea de las variadas facetas de su diversidad cultural y con el apoyo a una mayor igualdad social y económica? Éste es el reto de una ciudadanía multicultural en la Unión Europea” (Martiniello, 2007: 6).

“Los derechos fundamentales, como enseña la experiencia, no caen nunca del cielo, sino que llegan a afirmarse cuando se hace irresistible la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos” (Ferrajoli, 1999: 117).

1. Europa ante el reto de la diversidad

“Unidos en la diversidad”¹. ¿Cuántos europeos sabemos que éste es el lema de la Unión Europea? Adoptada a partir de mayo de 2000 esta divisa, presentada también en ocasiones como *Unida en la diversidad*², fue el resultado de un concurso entre estudiantes de secundaria de los 15 países que conformaban por entonces la Unión, impulsado en abril de 1998 por el diario *Ouest-France* para conmemorar el 50 aniversario de la declaración del Ministro francés de Asuntos Exteriores Robert Schuman, que dio origen a la creación de la Unión Europea³. Desde entonces esa unidad en la diversidad no ha dejado de afirmarse como seña de identidad de “este complejo de casualidades que lleva el nombre de Europa, en el que, cuando uno se detiene a mirar de cerca, todo, incluso el mismo nombre, se disuelve en una maraña de imprecisiones y diferencias” (Sloterdijk, 2004: 43). Lejos de asumir el lamento del filósofo que presenta como fórmula vacía, cuando no como máscara intelectual que no encubre otra cosa que estupidez y vacío ideológico, la consideración según la cual “Europa no es pensable más que como «la unidad de sus diferencias» o como «el conjunto de sus contradicciones»” (Sloterdijk, 2004: 44), la ambiciosa ampliación de 2004 fue publicitada por la Comisión Europea en un documento titulado *Más unidad en la diversidad*⁴, y en 2008 Europa celebraba el Año Europeo del Diálogo Intercultural⁵. Y todo esto se ha hecho con plena conciencia de la dificultad que entraña alcanzar esa unidad en la diversidad.

¹ <http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/motto/index_es.htm>

² <http://europa.eu/abc/symbols/motto/index_es.htm>

³ <http://europa.eu/abc/symbols/9-may/decl_es.htm>

⁴ <<http://ec.europa.eu/publications/booklets/move/41/es.pdf>>. La ampliación supuso la incorporación a la Unión Europea de Polonia, Estonia, Letonia, Lituania, República Checa, Eslovaquia, Hungría, Eslovenia, Malta y Chipre.

⁵ <<http://www.interculturaldialogue2008.eu>>. Última consulta: 7/11/2011

La versión en latín del lema europeo, *In Varietate Concordia*⁶, resulta en este sentido bien diferente del estadounidense *E Pluribus Unum*, “de muchos uno”. Pues mientras este parece expresar la confianza en la posibilidad de reducir las diferencias hasta alcanzar la unidad, la divisa europea puede interpretarse como un reconocimiento de la irreductibilidad de la diversidad, a la vez que como expresión de la voluntad de lograr la concordia, entendida menos en el primero de los sentidos que el Diccionario de la Real Academia confiere al término –“Conformidad, unión”– y más en el segundo de ellos: “Ajuste o convenio entre personas que contienden o litigan”. No habría, pues, nada de utopista o de ingenuo en la aspiración europea, puesto que no se trataría de “resolver el problema de la diversidad”, sino de convertir el hecho de la diversidad en oportunidad para el acuerdo y la convivencia.

Por ello resulta sorprendente leer el artículo que Javier Solana y Emma Bonino publicaban el 7 de mayo de 2011 en el diario *El País*, titulado “La convivencia en la Europa del siglo XXI”, en el que afirmaban cosas como las siguientes:

La diversidad es el destino de Europa. Está forjando nuestro futuro en un mundo que evoluciona rápidamente, y seguirá haciéndolo. Así pues, es de vital importancia que los europeos encaren sus desafíos con más eficacia y determinación –y, para ser francos–, mucho mejor de lo que lo están haciendo en la actualidad. Esta vez no pueden permitirse equivocarse en cómo hacer frente a la situación. Por desgracia, hay indicios de que corren el peligro de estar haciendo precisamente esto.

Estos indicios son evidentes: una intolerancia creciente, un mayor apoyo a los partidos xenófobos y populistas, la discriminación, la presencia de una población de migrantes no documentados que prácticamente no tienen derechos, comunidades “paralelas” cuyos miembros apenas interactúan con la sociedad que les rodea, el extremismo islámico, la pérdida de libertades democráticas, e intentos de restringir la libertad de expresión con el presunto interés de defender la libertad de religión.

Bajo estos indicios subyacen una inseguridad profundamente arraigada (consecuencia de las dificultades económicas de Europa y de un sentido de decadencia relativa); el fenómeno de la inmigración a gran escala (tanto como la experimentada realmente como la percibida); imágenes deformadas y estereotipos nocivos de las minorías en los medios de comunicación y la opinión pública, y la escasez de dirigentes que puedan inspirar confianza articulando una visión clara del destino de Europa (Solana y Bonino, 2011).

Sorprendente y alarmante: ¿dónde ha quedado esa Europa unida en la diversidad proclamada apenas diez años atrás? ¿Cuáles son esas desgraciadas equivocaciones a las que se refieren en el artículo?

Solana y Bonino forman parte del denominado “Group of Eminent Persons” constituido en el verano de 2010 por el Consejo de Europa con la encomienda de elaborar un informe

⁶ H. van Eemeren & H. Garssen, “In Varietate Concordia-United in Diversity: European Parliamentary debate as an argumentative activity type”: <<http://dare.uva.nl/document/221274>>. Última consulta: 7/11/2011.

sobre los retos derivados del resurgimiento de la intolerancia y la discriminación en Europa (Council of Europe, 2011). El documento, presentado en Estambul el 11 de mayo de 2011 con motivo de la cumbre ministerial del Consejo, considera que Europa está amenazada por una intolerancia y discriminación crecientes (especialmente contra romaníes, musulmanes e inmigrantes y solicitantes de asilo), un mayor apoyo a los partidos xenófobos y populistas, la presencia de una población de migrantes no documentados que prácticamente no tienen derechos, comunidades “paralelas” cuyos miembros apenas interactúan con la sociedad que les rodea, el extremismo islámico, la pérdida de libertades democráticas, e intentos de restringir la libertad de expresión con el presunto interés de defender la libertad de religión (como en el caso Rushdie o las caricaturas danesas de Mahoma).

Entre las razones que pueden estar detrás de esta situación el informe señala la inseguridad de los ciudadanos debido a la crisis financiera, la percepción distorsionada de la inmigración a gran escala, los estereotipos negativos de las minorías en los medios de comunicación y la opinión pública y un déficit de liderazgo en la formación de Europa presente y futuro. El informe concluye con la propuesta a los Estados miembros del Consejo de 17 principios rectores, instando a todos los europeos “a tratar a los solicitantes de asilo y a los migrantes que llegan a Europa de una manera justa y humana, mostrando la solidaridad apropiada y repartiéndose la carga entre los Estados miembros”, y pidiendo al Consejo de Europa y a la UE “que trabajen juntos para formular una política de inmigración de gran alcance, coherente y transparente para toda Europa y, al mismo tiempo, que tiendan una mano a nuestros vecinos de Oriente Próximo y África del Norte, brindándoles la oportunidad de participar, con un estatus apropiado, en las instituciones y convenios europeos”.

Estas recomendaciones nos obligan a destacar una de las razones señaladas por el informe como causa de la actual situación de retroceso en las libertades, la tolerancia, la solidaridad y la aspiración igualitaria en Europa: el déficit de liderazgo. Necesitamos liderazgos políticos auténticamente comprometidos con la construcción del proyecto europeo, capaces de resistir los cantos de sirena de la renacionalización que se expresan tanto en la afirmación etnicista de los “auténticos finlandeses” (o franceses, o españoles, o alemanes...) como en la proclama populista del “aquí no cabemos todos”. Y es que, como señala José María Ridaó, “si a la hora de pilotar el proyecto comunitario los actuales gobiernos europeos han optado por lo que abiertamente se considera su renacionalización, ¿qué tiene de extraño que la ultraderecha se coloque a la cabeza de esta corriente y exija lo que parece obvio exigir una vez adoptadas las premisas, esto es, llegar cuanto antes al estadio último al que necesariamente conducen?” (2004: 165).

Como advierte Pippa Norris, allá donde triunfan los partidos de derecha radical “expanden lo que perciben como «zona de aquiescencia», de forma que otros siguen el mismo camino en elecciones posteriores” (2009: 32). Lo cierto es que ni tan siquiera es preciso que tales partidos triunfen en las elecciones: “Una ultraderecha incapaz de ganar en las urnas, una ultraderecha siempre minoritaria, acaba imponiendo paradójicamente sus soluciones porque, en el fondo, lo que ha logrado imponer es su análisis, su lectura de la realidad” (Ridaó, 2004: 165).

Este es el problema: la ausencia de liderazgos políticos poderosos capaces de enfrentarse a la inclusión en la zona de aquiescencia política de mensajes y propuestas que, impulsados

por una demoscopia electoral construida sobre el miedo, la desconfianza y el resentimiento, atentan contra los fundamentos de la Europa liberal, social y democrática. Porque todo lo que no sea oponerse con claridad a ese análisis de derecha radical acaba por contribuir a su normalización social.

El sorprendente éxito del partido de los Auténticos Finlandeses (*Perussuomalainen puolue*) en las elecciones legislativas celebradas en Finlandia el 17 de abril de 2011⁷; la decisión, ese mismo día, del Gobierno francés de cortar el tráfico de trenes procedentes de Italia para evitar la entrada en su territorio de 60 norteafricanos, en su mayoría tunecinos y libios, llegados a Lampedusa huyendo de los conflictos que afectan a sus sociedades; la decisión del gobierno de Dinamarca, de acuerdo con el derechista y opositor Partido del pueblo Danés (*Dansk Folkeparti*), de retomar los controles aduaneros en sus fronteras, poniendo en cuestión el espacio Schengen y el principio de libre circulación dentro de la Unión Europea... Son tres episodios –de extrema gravedad, eso sí– de una deriva que, sin ser nueva (Betz, 1994), ha adquirido unas dimensiones particularmente inquietantes en los últimos tiempos. Europa parece sacar lo peor de sí misma –esa *Europa negra* sobre la que escribe Mark Mazower (2001), antiliberal, nacionalista y autoritaria– convirtiendo la inmigración y los procesos relacionados con ella (incremento de la complejidad social y del pluralismo cultural y religioso) en elementos centrales del debate político y social.

2. La gestión de la diversidad y la crítica del multiculturalismo

Las preocupaciones que inspiran el informe del Consejo de Europa con el que abríamos estas páginas, en particular aquella que se refiere a la necesidad de que los europeos encaren los desafíos que entraña la diversidad “con más eficacia y determinación –y, para ser francos–, mucho mejor de lo que lo están haciendo en la actualidad”, parecen responder al renovado debate público sobre el supuesto fracaso del multiculturalismo impulsado por las declaraciones de varios líderes europeos.

Fue la canciller alemana, Ángela Merkel, quien reabrió el debate en octubre de 2010 cuando, en un discurso en Potsdam ante miembros de la organización juvenil de su partido, la Unión Cristiano Demócrata, afirmó: “A principios de los años sesenta nuestro país convocaba a los trabajadores extranjeros para venir a trabajar a Alemania y ahora viven en nuestro país (...) Nos hemos engañado a nosotros mismos. Dijimos: «No se van a quedar, en algún momento se irán». Pero esto no es así. Y, por supuesto, esta perspectiva de una [sociedad] multicultural, de vivir juntos y disfrutar del otro (...) ha fracasado, fracasado totalmente”⁸. A Merkel le siguió el primer ministro británico, David Cameron, quien en una conferencia sobre seguridad en Munich, en febrero de 2011, aseguró: “Bajo la doctrina del multiculturalismo estatal hemos fomentado que las diferentes culturas vivan vidas separadas, alejadas entre sí y respecto a

⁷ Análisis muy recientes dudaban del atractivo de este partido en unas elecciones generales, más allá de determinados círculos de voto de protesta, que suelen encontrar reflejo en las elecciones europeas (Arter, 2010).

⁸ *El País*, 17/10/2010. <http://www.elpais.com/articulo/internacional/Merkel/asegura/Alemania/multicultural/ha/fracasado/elpepiint/20101017elpepiint_9/Tes>

la cultura dominante. Hemos fracasado en ofrecer una visión de la sociedad a la que sientan que pueden pertenecer”⁹. Unos días más tarde era el presidente francés, Nicolas Sarkozy, el que se apuntaba a la tesis del fracaso del multiculturalismo tanto en Francia como en Europa: “Sí, es un fracaso. La verdad es que en todas las democracias, se está muy preocupado por la identidad de los que llegan y no por la del país que acoge”, afirmó durante una entrevista de televisión en horario de máxima audiencia. “No queremos una sociedad en la cual las comunidades coexistan unas al lado de otras. Si uno viene a Francia, se acepta fundirse en una sola comunidad, la comunidad nacional. Si no se acepta eso, no se viene a Francia”¹⁰.

En realidad Merkel, Cameron y Sarkozy no han sido sino los últimos líderes políticos europeos en cuestionar, de diversas maneras y en contextos distintos, las políticas de integración de los inmigrantes aplicadas en Europa. El asesinato en Amsterdam del cineasta Theo van Gogh, el 2 de noviembre de 2004 (Buruma, 2007), los atentados de julio de 2005 en Londres (Kepel, 2005; Rehman, 2007) o la polémica de las caricaturas de Mahoma en Dinamarca y Noruega a partir de septiembre de 2005 (2006), fueron trágicas ocasiones para la exposición pública de una crítica al multiculturalismo cuyo avance en las sociedades europeas ya venían constatando diversas investigaciones (Huysmans, 2000; Joppke, 2004; Modood, 2005), reproduciendo debates y argumentos que otras regiones del mundo –como Canadá y Estados Unidos–, ya se venían produciendo desde mucho tiempo antes (Abu-Laban & Stasiulis, 1992; Takaki, 1993).

Esta revisión crítica de un concepto que en otros tiempos llevaba asociadas connotaciones esencialmente positivas (reconocimiento, tolerancia, convivencia, aceptación) fue teorizada de manera canónica por Giovanni Sartori en 2001 cuando, tras distinguir entre el multiculturalismo como existencia de una multiplicidad de lenguas, culturas y etnias (un dato de hecho, obvio y observable) del *multiculturalismo como proyecto ideológico*, sostiene que “el proyecto multicultural sólo puede desembocar en un «sistema de tribu», en separaciones culturales desintegrantes, no integrantes” (Sartori, 2001: 104). Para concluir, pensando en Europa, con las siguientes palabras: “Europa existe –en nuestras mentes y como objeto de identificación– como una realidad pluralista creada por el intercambio intercultural, por el interculturalismo. Y no, lo repito, por el multiculturalismo. El multiculturalismo lleva a Bosnia, a la balcanización; es el interculturalismo el que lleva a Europa” (Sartori, 2001: 129).

En nuestra opinión el debate abierto en la última década sobre el multiculturalismo en Europa tiene mucho de nominalismo, no porque no existan elementos objetivos para un análisis crítico tanto del concepto como de sus aplicaciones (Rodríguez García, 2010), sino porque en demasiadas ocasiones los debates sólo se sustentan sobre determinadas definiciones previas de multiculturalismo que, pudiendo ser defendidas por ciertas perspectivas, no son sin embargo las únicas perspectivas posibles. Así, interviniendo en el debate sobre el velo integral, la destacada filósofa feminista Celia Amorós caracteriza de la siguiente manera el multiculturalismo:

⁹ BBC, 5/02/2011. <http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/02/110205_0959_multiculturalismo_reino_unido_cameron_dc.shtml>

¹⁰ *El Mundo*, 10/02/2011. <<http://www.elmundo.es/elmundo/2011/02/10/internacional/1297374185.html>>

Cuando usamos el término *multiculturalismo* estamos denotando una tesis normativa acerca del modo en que deberían coexistir las diferentes culturas y, por vía de implicación, cómo tendrían que gestionarse políticamente tales diferencias. El multiculturalismo tiene una concepción muy precisa acerca de las culturas de la que lógicamente se deriva cómo deben relacionarse entre sí. Una cultura sería una totalidad autorreferida cuyas prácticas solamente podrían ser interpretadas desde sus propios referentes de sentido y, por tanto, los parámetros de las diversas culturas serían inconmensurables. Nos hallaríamos frente a realidades estáticas y homogéneas. Pues bien: entendemos que una concepción tal de las culturas es una concepción reificada, inadecuada normativamente e insostenible empíricamente (Amorós, 2011).

Parece evidente que esta concreta concepción del multiculturalismo resultaría radicalmente contraria a las exigencias del pluralismo –tal y como señalaba Sartori– y por ello incompatible con la construcción de una convivencia democrática. Pero no es esta la única concepción posible de multiculturalismo. De hecho, más bien se trata de una concepción más propia de quienes lo cuestionan que de quienes lo reivindican: ese multiculturalismo esencialista y antidemocrático se parece demasiado a un enemigo construido a la medida, y por ello fácilmente derrotable (Ridao, 2004a: 142-13; Azurmendi, 2005).

Desde luego no es esa la perspectiva de Alain Touraine cuando afirma que no hay nada más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales o nacionales ajenos unos a otros, obsesionados por un ideal de homogeneidad y de pureza (1997: 226). Ni la de Kymlicka, para quien “el multiculturalismo debe confirmar la igualdad *entre* los grupos y la libertad *en* los grupos. Esto es, las políticas multiculturales no pueden permitir que ningún grupo oprima a otro; ni que ningún grupo oprima a sus propios miembros al limitar sus derechos civiles y políticos” (2004: 95). Ni es ese multiculturalismo cerrado sobre sí mismo, en realidad un *multicomunitarismo*, el que reivindica Gerd Baumann:

Hay un requisito mínimo al que debe responder todo escrito multicultural, tanto si presenta su teoría sobre la cultura de manera explícita como si la esconde entre líneas. No debe reificar las identidades nacionales, étnicas o religiosas. Por el contrario, debe ser consciente de que todas las identidades son identificadores en un contexto y que, por lo tanto, son flexibles y dependen de la situación, son imaginativas e innovadoras, incluso cuando no pretenden serlo. Por lo tanto, el multiculturalismo no puede ser una cuestión de decir: ¿eres lo bastante nacional, lo bastante étnico, lo bastante religioso para ser igual? No merece la pena soñar con un tipo de igualdad como ése y todo el significado que pueda tener radicará en el poder de las autoproclamadas élites. Lo mismo sucede con la teoría multicultural que se presenta desde el punto de vista del filósofo pero que trata la identidad como una etiqueta cultural reificada en lugar de presentarla como un proceso de diálogo. Al reificar la identidad cultural uno se arriesga a seguir el juego a los esencialistas culturales y a consentir que la vigilancia de la pureza cultural quede en manos de las clases elitistas (Baumann, 2001: 166).

En el mismo sentido, Anthony Giddens sostiene que el multiculturalismo no se puede interpretar como sinónimo de una sociedad en la que existen diversos grupos culturales sin más –en este sentido considera que es más adecuado hablar de “pluralismo cultural”–, sino como un conjunto de políticas o de programas de actuación política que “reconocen la autenticidad de diferentes modos de vida dentro de una comunidad social y que tratan de *promover transacciones fructíferas y positivas* entre ellos, pero en el seno de un sistema global (y singular) de derechos y deberes ciudadanos” (Giddens, 2007: 164; las cursivas son nuestras).

Más claro no se puede decir. Así pues, si acaso hubiera una crisis del multiculturalismo en Europa, ¿de qué multiculturalismo estaríamos hablando? Tal vez la actual ola de críticas al multiculturalismo europeo encubra lo que Ellie Vasta (2007) ha denominado un *pánico moral* ante los inmigrantes y la diversidad étnica, que alimenta y se nutre del *chauvinismo del bienestar* (Habermas, 1998), de la vuelta al nacionalismo identitario y de la islamofobia.

- 1º. En relación a la primera cuestión –la relación entre inmigración y bienestar– el debate se libra actualmente menos en el ámbito de la argumentación que en el del prejuicio. A pesar de que la inmensa mayoría de los estudios señalan que la inmigración tiene efectos económicos netamente positivos para las sociedades receptoras (Legrain, 2008a; Moreno y Bruquetas, 2011), son muchas también las investigaciones que descubren que el incremento de la diversidad está asociado a una importante disminución del apoyo social a las medidas redistributivas propias del Estado de bienestar (Banting, 2005; Banting & Kymlicka, 2006; Schierup, Hansen & Castles, 2006; Legrain, 2008b; Koehler *et al.*, 2010).
- 2º. En cuanto a la segunda cuestión –la relación entre inmigración e identidad– en los últimos años se han multiplicado las demandas dirigidas a imponer pruebas de identidad a las personas inmigrantes. La creación en Francia de un ministerio de la Identidad nacional y de la Inmigración, la proliferación de “contratos de integración” en muchos países europeos, el desarrollo de modelos de “inmigración preferente” en función de la procedencia nacional de las personas inmigrantes, los debates abiertos sobre el supuesto impacto de la inmigración en las culturas nacionales de las sociedades de acogida (Huntington, 2004; López Sala, 2005; Causa, 2008), todos estos son indicadores de un retorno a formas de nacionalismo herderiano y culturalista que creíamos superadas en Europa. Frente a este retorno, habría que recordar con Zapata-Barrero que de lo que se trata es de ver “cómo se gestiona la identidad sin sobrepasar los límites de los valores de nuestra tradición democrática liberal en el contexto de las diferentes esferas públicas (espacio de interacción entre las personas con las instituciones públicas). Se trata de discutir, pues, la vida pública de las personas, no la privada” (Zapata-Barrero, 2005: 8).
- 3º. En tercer lugar, islamofobia (Geisser, 2003; Deltombe, 2007). En 1997 la fundación Runnymede Trust hizo público el informe *Islamophobia: A Challenge For Us All*, en el que formulaba una definición de islamofobia que, desde entonces, ha sido ampliamente utilizada como referencia por numerosas organizaciones e instituciones, incluido el European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. Según esta definición, las características propias de la perspectiva islamófoba serían las siguientes: 1) El Islam

es visto como un bloque monolítico, estático e insensible al cambio. 2) El Islam es visto como separado y “otro”, sin valores compartidos con otras culturas, no viéndose afectado por ellas ni influenciándolas. 3) El Islam es visto como inferior a Occidente: brutal, irracional, primitivo y sexista. 4) El Islam es considerado violento, agresivo, amenazador, apoyando el terrorismo y embarcado en un “choque de civilizaciones”. 5) El Islam es visto como una ideología utilizada para lograr ventaja política o militar. 6) Las críticas que el mundo islámico dirige a Occidente son rechazadas en su totalidad como absolutamente fuera de lugar. 7) La hostilidad hacia el Islam es usada como justificación de prácticas discriminatorias y excluyentes hacia los musulmanes. 8) La hostilidad anti-musulmana es considerada natural y normal¹¹.

En Europa son los migrantes procedentes del espacio cultural musulmán los que dominan el imaginario social sobre la inmigración, convertidos en el Otro por excelencia (Statham, 2003; Pérez-Díaz, Álvarez y Chuliá, 2004; Statham, Koopmans, Giugni & Passy, 2005; Pfaff & Gill, 2006; Caldwell, 2010; Gest, 2010; Saz, 2011). Es esta población la que suscita un mayor rechazo entre la población autóctona; también en España (Moreras, 2005; González Enríquez y Álvarez-Miranda, 2006: 21). Los informes del Observatorio Europeo sobre el Racismo y la Xenofobia desvelan que los miembros de las comunidades musulmanas en Europa se ven potencialmente afectados por prácticas discriminatorias que, a su vez, podrían arrastrarles a la alienación de la sociedad en la que viven (Choudhury *et al.*, 2006a, 2006b).

Desarrollar cada uno de estos tres aspectos exigiría un espacio del que carecemos en estos momentos, y una orientación analítica que no es la que hemos escogido a la hora de afrontar esta reflexión. En cualquier caso, la combinación de los tres nos confronta con una situación que Ridao ha planteado en unos términos realmente dramáticos:

En la Europa de estos días, y quizá con la única excepción de Italia, no son los partidos de una ultraderecha siempre minoritaria los que están llevando a cabo un transformación del sistema de libertades que puede resultar irreversible; son los partidos democráticos los que están anticipando la aplicación de políticas racistas y xenófobas con el único propósito de mantener y consolidar sus mayorías: son ellos y no el esperpéntico Le Pen o sus correligionarios europeos los que están limitando las garantías en las que se apoya el funcionamiento de nuestros sistemas políticos; son ellos, y sólo ellos, los que están socavando los fundamentos de la convivencia con la mezquina y trágica esperanza de que sacrificar a los extranjeros dejará a salvo a los nacionales (Ridao, 2004a: 62).

¹¹ José María Ridao resume magistralmente estas ocho características que constituyen la perspectiva islamófoba cuando escribe: “Transformado en fundamento de este nuevo determinismo, heredero de los que, en el pasado, imaginaban que el individuo vivía preso de la geografía o de la raza, el islam deja de ser un credo religioso, tan pacífico o tan oscurantista como todos los demás, para convertirse de pronto en un único e inverosímil actor geoestratégico, compuesto por centenares de miles de creyentes que bajo la apariencia de pacíficos ciudadanos esforzándose en sus asuntos, estarían dispuestos sin embargo, llegada la oportunidad, a convertirse en militantes de una sola y monstruosa causa” (Ridao, 2004b: 17-18).

Alejémonos de cualquier dramatismo, pero no minimicemos el reto que la diversidad plantea a Europa. Reto que Giddens formula así: “El problema de los países europeos no es que sean demasiado multiculturalistas, sino que no lo son lo suficiente” (2007: 175). Todo lo contrario de lo que proclaman con ligereza los principales líderes políticos europeos.

3. Los efectos sociales de la diversidad

Las ciencias sociales tradicionalmente han oscilado entre dos perspectivas diametralmente opuestas a la hora de analizar los efectos de la diversidad sobre las interacciones sociales. La primera de estas perspectivas, la denominada “hipótesis del contacto” (*contact hypothesis*), argumenta que la diversidad acaba por reforzar la tolerancia interétnica y la solidaridad social. En la medida en que nos relacionamos más con personas que no son como nosotros, vamos superando nuestras dudas e ignorancia iniciales para acabar confiando cada vez más en ellas. El estudio clásico de Samuel A. Stouffer *et al.*, *The American Soldier* (1949), sobre los soldados norteamericanos que combatieron en la Segunda Guerra Mundial y su conclusión de que aquellos que sirvieron junto a soldados negros eran más favorables a la idea de la integración racial que aquellos que no lo hicieron, sirve habitualmente como ejemplo canónico de esta perspectiva.

Frente a esta perspectiva, la denominada “teoría del conflicto” (*conflict theory*) sugiere que, por diversas razones –sobre todo, competencia por recursos considerados escasos– la diversidad fomenta la desconfianza extra-grupo a la vez que incrementa la solidaridad intra-grupo. Los tempranos estudios de sociología urbana emprendidos en los años 20 en Estados Unidos por la denominada Escuela de Chicago sirvieron originalmente para sostener esta teoría, seguramente por las particulares condiciones sociales de aquel Chicago de principios del siglo XX, pero también por la perspectiva asimilacionista que se deriva de la aproximación al fenómeno de la diversidad étnica que Park y Burgess realizan a partir de su idea del *ciclo de las relaciones raciales*, según la cual las relaciones entre las distintas “razas” desarrollan siguiendo un proceso que atraviesa necesariamente las fases de *contacto*, *competición*, *acomodación* y *eventual asimilación* (Terrén, 2001).

Estas dos hipótesis han nutrido a lo largo de los años infinidad de reflexiones teóricas y de investigaciones empíricas que se prolongan hasta el momento actual sin acuerdo sobre cuál de las dos explica mejor la realidad de la diversidad y sus efectos sociales.

En febrero de 2004 la publicación mensual británica *Prospect*, situada en la órbita ideológica del nuevo laborismo, publicó un artículo de su editor, David Goodhart (2004a), que inmediatamente provocó un apasionado debate. El artículo, titulado “Too diverse?” (¿Demasiado diversos?), se planteaba si acaso Gran Bretaña –una sociedad caracterizada como “super-diversa” (Vertovec, 2006)– no se habría vuelto demasiado diversa como para poder sostener las obligaciones mutuas que sostienen tanto las posibilidades de construir una sociedad buena como un generoso Estado de bienestar. Goodhart señala que se planteó esta cuestión al reflexionar sobre una idea expresada por el político conservador David Williets en un debate sobre la reforma del Estado de bienestar organizado en marzo de 1998 por la misma revista. En el transcurso del mismo, Williets puso sobre la mesa lo que denominó el

dilema progresista, formulado en los siguientes términos: 1) La mayoría de las personas sólo están dispuestas a aportar parte de sus ingresos para sostener un sistema público de bienestar porque piensan que dicho sistema beneficia a gente que es como ellas y que afrontan dificultades similares a las que ellos mismos podrían algún día afrontar. 2) En la medida en que las sociedades se vuelven más diversas en valores y estilos de vida se vuelve cada vez más difícil justificar la legitimidad de esta aportación solidaria. 3) Es la oposición América *versus* Suecia: sólo es posible tener un sistema de bienestar público como el sueco en una sociedad muy homogénea, con unos valores fuertemente compartidos. 4) En esto estriba el dilema progresista: los progresistas valoran grandemente tanto la diversidad como la solidaridad, pero no son conscientes de que su defensa de la primera socava las posibilidades de sostener la segunda.

Según Goodhart hablar del conflicto entre solidaridad y diversidad no es más que otra forma de plantear una cuestión tan vieja como la sociedad misma: “¿Quién es mi hermano, con quién comparto obligaciones mutuas?” El editor de *Prospect* considera que, en general, la mayoría prefiere compartir esas obligaciones con quienes son “como nosotros” (*our own kind*), lo cual no implica necesariamente mostrarse hostiles hacia los extraños. Esta perspectiva tampoco entraría necesariamente en contradicción con la idea de ciudadanía: “La idea moderna de ciudadanía –sostiene Goodhart– es una forma de conciliar la tensión entre solidaridad y diversidad. La ciudadanía no es un concepto étnico sino una idea política abstracta que implica derechos y deberes iguales para quienes habitan en un determinado espacio nacional. Pero no se trata de una mera idea abstracta sobre derechos y deberes; para la mayoría de nosotros la ciudadanía es algo que no escogemos, sino en lo que nacemos, y que emerge de una historia, unas experiencias y, a menudo, de un sufrimiento compartido”. Y finaliza esta reflexión haciendo suya una idea del escritor norteamericano Alan Wolfe: “Detrás de cada ciudadano hay un cementerio”. Con estos planteamientos, no sorprende la manera en que Goodhart finaliza su artículo: “La gente favorecerá siempre a sus propias familias o comunidades; el objetivo de un liberalismo realista es esforzarse por una definición de comunidad lo suficientemente amplia como para incluir a gentes con muy diferentes procedencias, sin llegar a ser tan abierta como para convertirse en algo sin sentido”.

Las reacciones a este artículo no se hicieron esperar. El propio Goodhart se refiere a algunas de ellas en otro artículo en el que se reafirma en su intención de abrir un debate sobre los pros y contras que la inmigración a gran escala supone para la sociedad británica, frente a quienes han hecho de la diversidad algo así como “una fe religiosa”. Y finaliza su nuevo artículo de la misma manera que el primero, aunque con un estilo más gráfico: “Demasiada *Gemeinschaft* (comunidad) inyectada en el interior del estado y acabarás en Hitler. Pero tal vez con demasiado poca *Gemeinschaft* sosteniendo nuestras sociedades también tendremos problemas: de anomia, baja confianza y retirada del espacio público” (Goodhart, 2004b).

Esta es la problemática que aborda Robert D. Putnam en su artículo de 2007 “*E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century*”. Un artículo que ha generado un encarnizado debate que ha superado los límites de la academia para llegar hasta los grandes medios de comunicación (Zubero, 2010).

Putnam funda su reflexión sobre una ambiciosa y compleja investigación desarrollada en el año 2000, la *Social Capital Community Benchmark Survey*, complementada con otros

estudios, incluido el Censo Nacional de ese mismo año. La investigación descubre una fuerte relación positiva entre confianza inter-racial y homogeneidad étnica. Cuanto más diversas étnicamente son las personas que viven a nuestro alrededor, menor es la confianza que manifestamos hacia ellas. Este primer descubrimiento parece dar la razón a la teoría del conflicto. También lo hace un segundo descubrimiento: en las comunidades con mayor diversidad étnica la confianza manifestada hacia los vecinos, en general, es significativamente menor que en las comunidades étnicamente más homogéneas. A modo de ejemplo: mientras que en las altamente heterogéneas Los Ángeles o San Francisco apenas un 30 por ciento de su población dice confiar “mucho” en sus vecinos”, en comunidades altamente homogéneas como las de Dakota del Norte o del Sur son entre un 70 y un 80 por ciento los que manifiestan alta confianza hacia sus vecinos. Sin embargo, hay un tercer descubrimiento que se separa de la teoría del conflicto y pone el primer fundamento a la teoría de la constricción: la confianza intra-grupo es menor en las poblaciones más diversas. En estas poblaciones, como enfatiza Putnam, “los Americanos desconfían no solo de quienes no son como ellos, también de quienes sí lo son” (p. 148). Y concluye: “*Ni la teoría del conflicto ni la teoría del contacto se corresponden con la realidad social de la América contemporánea. La diversidad parece desencadenar no la división intra-grupo/extra-grupo, sino anomia o aislamiento social*” (pp. 148-149).

Recurriendo al lenguaje coloquial, lo que ocurriría es que las personas que viven en asentamientos étnicamente diversos optan por “retraerse” (*hunker down*), por refugiarse en sí mismos (como una tortuga en su caparazón). Como consecuencia de este retraimiento, el panorama que describe Putnam refleja unos vecindarios realmente devastados por el impacto de la diversidad. En las áreas de mayor diversidad los encuestados manifiestan: menor confianza en el gobierno local, los líderes locales y los medios de comunicación locales; menor confianza en su capacidad de influir políticamente; menor frecuencia de registro para votar, aunque mayor interés y conocimiento políticos y más participación en marchas de protesta y en grupos de reforma social; bajas expectativas de que los otros cooperaran para resolver dilemas de acción colectiva; menor disposición a trabajar en proyectos comunitarios, a realizar donativos caritativos o a realizar actividades de voluntariado; un número menor de amistades íntimas y confidentes; menor sentimiento de felicidad y percepción más negativa de su calidad de vida; mayor tiempo dedicado a ver televisión y mayor acuerdo con la sentencia “la televisión es mi principal forma de entretenimiento”. De ahí la conclusión de Putnam: si bien no cabe decir que la diversidad produzca malas relaciones interétnicas, “la diversidad, al menos en el corto plazo, hace aflorar la tortuga que todos llevamos dentro” (p. 151).

Son muchas las investigaciones que han abordado en los últimos años la misma problemática que plantea el trabajo de Putnam; en bastantes ocasiones se trata de investigaciones planteadas explícitamente con el objetivo de verificar o de falsar la pertinencia de sus conclusiones para el caso de las sociedades europeas. Entre estas investigaciones, algunas sostienen que el modelo de Putnam es trasladable en lo fundamental a las sociedades europeas (Lancee & Dronkers, 2008), o cuando menos concluyen que el incremento de la diversidad etnocultural debilita de diversas maneras y en distintos grados la cohesión social y la confianza ciudadana (Kokkonen, Esaiasson & Gilljam, 2010).

Sin embargo, son mayoría los análisis que concluyen distanciándose, en mayor o menor medida, de conclusiones como las propuestas por Putnam, e incluso quienes las rechazan

abiertamente (Hooghe, Reeskens & Stolle, 2005, 2007; Letki, 2008; Gesthuizen, van der Meer & Scheepers, 2009; Lolle & Torpe, 2008, 2009; Sturgis, Brunton-Smith, Read & Allen, 2010; Twigg, Taylor & Mohan, 2010; Kesler & Bloemraad, 2010; Smets, 2011; Vermeulen, Tillie & van de Walle, 2011; Gijsberts, van der Meer & Dagevos, 2011). Estas investigaciones no encuentran evidencias empíricas que permitan aplicar a las sociedades europeas analizadas las conclusiones sobre la relación entre diversidad étnica y capital social a las que llega Putnam en el caso estadounidense, o al menos no con la misma magnitud alcance.

En el caso europeo son otras dos variables las que explican en mayor medida las variaciones en el capital social de las sociedades, a saber, la desigualdad económica y la propia historia o tradición institucional de cada país. Confrontando con la tesis de Goodhart, Natalia Letki analiza el impacto de la diversidad sobre la cohesión social en los vecindarios británicos. Frente a las aproximaciones al fenómeno de la diversidad cultural y étnica que, en su opinión, están empujando a los *policy-makers* a “abandonar la perspectiva dominante del multiculturalismo en favor de lo que algunos denominan una vuelta a la asimilación” (Letki, 2008: 100), esta autora sostiene que la estructura socio-económica es mucho más importante que las diferencias culturales en orden a explicar el debilitamiento de la cohesión social.

Igualmente problemática resulta, en el escenario canadiense, la diversidad étnica o racial vivida en un contexto de desigualdad de rentas. Como señala Phan (2008: 25-26), acertadamente, la presunción ampliamente generalizada de que en contextos de diversidad las personas no pueden relacionarse e interactuar debido a la existencia de diferentes valores, creencias y experiencias, ignora la posibilidad de que, a pesar de estas diferencias, existan también valores comunes —Phan se refiere expresamente a los derechos humanos—, además de despreciar las consecuencias negativas que para la cohesión social tienen las desigualdades estructurales.

La desigualdad económica afecta de manera determinante tanto a la estructura como a la densidad de las redes sociales (Jordahl, 2007). Los bajos niveles de confianza ciudadana y capital social de muchos países no se explican primariamente por la mayor o menor diversidad existente, sino por la ausencia de acciones de gobierno orientadas a reducir las desigualdades y a implementar políticas sociales universalistas (Rothstein & Uslaner, 2005; 2006). La confianza social puede ser considerada, como hacen Putnam y la mayoría de los estudios sobre capital social, como una variable dependiente que se ve influenciada, particularmente, por los cambios en la composición étnica y cultural de una población dada. Pero la confianza social también puede ser estudiada como una variable independiente que explica las distintas —en ocasiones muy distintas— actitudes y políticas de las personas y las sociedades hacia la inmigración y la diversidad étnica (Herrerros y Criado, 2009). Desde esta perspectiva la actuación de las instituciones públicas resulta ser trascendental para evitar la emergencia de un complicado escenario de “amenaza competitiva” (*competitive threat*) (Kilpi, 2008). Las instituciones políticas juegan un papel fundamental a la hora de crear capital social, pero también de destruirlo (Rothstein & Stolle, 2007).

Recordemos la realista reflexión de Martiniello (1998: 65): “La clave no está en el principio de que se reconoce dicha diversidad, sino más bien en el reconocimiento concreto mediante el presupuesto público. El multiculturalismo es una cuestión de recursos públicos y redistribución, y, por lo tanto, de justicia social”. Justicia para con “los diferentes”, casi siempre sometidos a condiciones socioeconómicas precarias; y justicia también para con los

sectores sociales de los países de acogida que pueden sentirse afectados por los recién llegados (en sus empleos, en sus servicios, en sus derechos). Son muchas las investigaciones que advierten del hecho de que son las personas objetiva o subjetivamente más afectadas por las transformaciones experimentadas por los mercados de trabajo (crecientemente desregulados y flexibilizados) y por las instituciones del bienestar (crecientemente cuestionadas en su viabilidad de futuro y en el alcance y calidad de sus prestaciones) las que manifiestan actitudes más negativas hacia la inmigración: mujeres, ancianos, trabajadores menos cualificados, personas con bajos niveles de estudios (Ross, Mirowsky & Pribesh, 2000; Cea, 2007: 203; Martínez y Duval-Hernández, 2009).

Estamos, en definitiva, ante la clásica advertencia de Allport (1977) relativa a que para que el contacto intercultural tenga efectos positivos sobre las relaciones inter-grupales y, en particular, permita superar los prejuicios, este contacto debe producirse en determinadas condiciones: igualdad de estatus entre los sujetos o actores involucrados, algún fin u objetivo en común, cooperación intergrupar y apoyo de las instituciones (autoridades, leyes o costumbres). En definitiva, y pese a que sin duda puede ser objeto de múltiples matizaciones, parece que la vieja *contact hypothesis* funciona razonablemente bien, siempre que las condiciones en las que se desarrollan esos contactos sean las adecuadas.

Sólo la diversidad sin interacciones es el verdadero problema; por el contrario, la existencia de interacciones constantes y normalizadas entre las personas que habitan vecindarios culturalmente diversos previene, o cuando menos disminuye, el riesgo de conflicto y desafección. Cuando la diversidad se vive con normalidad en el día a día y cuando existe una cultura o norma social que valora positivamente la diversidad, entonces cabe esperar que esta diversidad se convierta en un activo para las sociedades. Como señalan Stolle, Soroka y Johnston (2008: 70), “hablar con los vecinos”, *talking with neighbors*, es la mejor manera de afrontar en positivo la convivencia en situaciones de diversidad. Esta es, precisamente, la perspectiva desarrollada por la investigadora Leonie Sandercock, australiana de origen pero asentada en Canadá, obsesionada –casi podríamos decir– por desarrollar estrategias políticas para la gestión de la diversidad urbana guiadas por el objetivo primordial de *convertir a los extraños en vecinos* (Sandercock, 2000, 2004; Sandercock, Dickout & Winkler, 2004; Cavers, Carr & Sandecock, 2007), tarea para la cual el espacio local, el vecindario, se convierte en el escenario fundamental.

4. La importancia del ámbito local

La relevancia del ámbito local para la integración de los inmigrantes ha sido destacada desde numerosas y diversas perspectivas (OECD, 2006; Eurofound, 2006, 2007, 2011). Así lo ha hecho también la Comisión Europea en su comunicación del 20 de julio de 2011 titulada *European Agenda for the Integration of Third-Country Nationals*, en la que se defiende y se reclama un mayor compromiso de las autoridades locales con las políticas de integración de los inmigrantes. ¿Por qué esta relevancia del ámbito local? Al fin y al cabo, la mayoría de las atribuciones y de los medios para gestionar las políticas migratorias no residen en las administraciones locales.

Si entendemos la *integración* como el proceso en virtud del cual una persona se convierte en parte aceptada de una determinada sociedad (Pennix y Martiniello, 2006; Pennix, 2009) y, por ello, como el fruto de la interacción entre las personas inmigrantes y la sociedad receptora, resulta evidente que esta interacción “tiene lugar en un contexto muy concreto de calles, vecindarios, escuelas, lugares de trabajo, espacios públicos, organizaciones locales. En otras palabras, la integración tiene lugar en el nivel local, incluso si algunos de sus mecanismos están guiados por normas institucionales que han sido establecidas en niveles más altos (regional, nacional o internacional)” (Pennix, 2009: 5).

En efecto, aunque el marco general (normalmente de rango nacional) que regula los procesos migratorios y las políticas de integración es fundamental, son muchas las investigaciones que destacan el hecho de que una parte esencial de las negociaciones que la diversidad socio-cultural exige y provoca tienen lugar en el nivel local, a través de las experiencias y encuentros que constituyen la vida cotidiana de la mayoría de las personas (Amin, 2002; Carrasquilla *et al.*, 2009). La Comisión Europea enfatiza en todos sus documentos de referencia sobre la inmigración esta dimensión local o *bottom-up* de las prácticas de integración:

Si bien la integración es fundamentalmente función de los Estados miembros, los Gobiernos deberán compartir esta responsabilidad con la sociedad civil, especialmente en el nivel local, que es donde deben aplicarse las medidas de integración. La clave del éxito se encuentra en el establecimiento de medidas en niveles muy bajos, basadas en asociaciones entre los muchos actores que deben participar: las autoridades regionales y locales y sus líderes políticos, especialmente los de las ciudades más grandes donde se establecen muchos emigrantes, las personas que imparten formación, atención sanitaria y asistencia social, la policía, los medios de comunicación, los interlocutores sociales, las organizaciones no gubernamentales y los propios emigrantes y sus asociaciones. Cada uno tiene un papel que desempeñar en el diseño y la aplicación de los programas de integración, que deberán contar con los recursos adecuados (Comisión Europea, 2000: 21-22).

Es en este terreno de la *micropolítica del contacto y el encuentro* (Amin, 2002: 959) donde el proceso de integración se despliega en toda su rica complejidad. Hasta el punto de que incluso cuando los análisis sobre modelos de acogida o de integración de las personas inmigrantes optan por el nivel de análisis nacional o continental no pueden dejar de destacar la heterogeneidad que estos grandes modelos analíticos presenta en la práctica “incluso entre ciudades de una misma región” (Rodríguez García, 2007: 14).

La correcta coordinación entre los niveles nacional y local resulta esencial para evitar el desencuentro entre políticas de inmigración y políticas de integración, desgraciadamente tan común. De lo que se trata es de desarrollar una *gobernanza descentralizada y cooperativa* de los procesos de integración de las personas inmigrantes, que permita la gestión de estos procesos como una dimensión más de la planificación estratégica de las ciudades (Ndouba, 2011: 141-142). Esto es algo en lo que insiste la Comisión Europea en muchos de sus documentos, como en el *Informe Anual sobre Inmigración y Asilo (2010)*, donde se señala: “Debe fomentarse la sinergia entre las iniciativas de políticas específicas en el contexto de la

política migratoria y la gama de iniciativas de políticas horizontales, a fin de garantizar una respuesta política adecuada y completa. Para la Comisión, un enfoque «ascendente» basado en una gobernanza bien organizada a nivel local y regional es la mejor manera de alcanzar este objetivo” (Comisión Europea, 2011).

En efecto, la inmigración es un fenómeno que ejemplifica como pocos la realidad *glocal* de la mayoría de procesos sociales contemporáneos. Su evidente naturaleza de fenómeno global no debería llevarnos a minusvalorar su dimensión necesariamente local, dado que, en última instancia, los flujos migratorios siempre acaban por localizarse en un determinado y concreto lugar. Si la dimensión global del hecho migratorio conlleva la necesidad de una regulación que compete a instituciones políticas nacionales o internacionales (gestión de fronteras y flujos de población), su “aterrizaje” lo convierte en un hecho absolutamente local, tan local “como una escalera de vecinos donde viven personas de distintos orígenes, nacionalidades y culturas y donde hay que construir un modelo de convivencia en el que la diferencia no sea un problema y en el que exista la posibilidad no sólo de vivir o de sobrevivir, sino de convivir y crear comunidad” (Serra, 2007: 11).

En la denominada *Declaración de Zaragoza*, documento que recoge las conclusiones de la Conferencia Ministerial Europea sobre Integración que tuvo lugar en la ciudad aragonesa en abril de 2010, se puede leer: “Dado que las ciudades y sus barrios son zonas privilegiadas para impulsar el diálogo intercultural y promover la diversidad cultural y la cohesión social, es importante que las autoridades municipales creen y obtengan capacidades para gestionar mejor la diversidad y luchar contra el racismo, la xenofobia y todas las formas de discriminación. Para ello, tendrían que intentar poner a punto herramientas que les ayuden a elaborar políticas públicas adaptadas a las diversas necesidades de la población”¹².

En este contexto local, la existencia de espacios públicos en los que puedan producirse encuentros cotidianos y normalizados entre personas de diferentes culturas resulta esencial (Lownsbrough & Beunderman, 2007). El estudio *Inmigrantes en el barrio*, realizado para el Observatorio Permanente de la Inmigración por Carmen González Enríquez y Berta Álvarez-Miranda, desvela un déficit de sociabilidad en los barrios con fuerte presencia de inmigración extranjera que, a pesar de todo, no puede explicarse por la inmigración, sino que responde a procesos de cambio sociocultural mucho más profundos:

Autóctonos e inmigrantes coinciden al lamentarse de la escasa sociabilidad que observan en los barrios donde viven: ambos indican que el trato con los vecinos se reduce a menudo al saludo, y los autóctonos echan de menos un tiempo en que fácilmente trababan conversación en la calle, en el bar, en los comercios, en el portal, y los habitantes del barrio se conocían personalmente entre sí. La referencia para los españoles es el pasado, sobre todo para los residentes de mayor edad de las zonas céntricas de Madrid y Barcelona, que recuerdan una “vida de barrio” mucho más rica que la actual, que se ponía en evidencia fundamentalmente durante los días de fiesta local. También los inmigrantes echan de menos la vida social que han abandonado en su país de origen,

¹² <<http://www.tt.mtin.es/eu2010/es/noticias/documentos/201004/16-001.pdf>>

la calidez de cuya vida en la calle añoran, sobre todo los latinoamericanos. Los españoles insertan la llegada de extranjeros en la historia de la pérdida de sociabilidad en su entorno, afirmando que la sensación de sentirse aislados en su propio barrio venía de antes pero se ha intensificado con la inmigración (González Enríquez y Álvarez-Miranda, 2006: 166-167).

Cambios en los que, de nuevo, determinadas transformaciones de los espacios urbanos asociadas a unas políticas de la ciudad que durante mucho tiempo han permitido e incluso promovido el deterioro de numerosos barrios populares, así como su gentrificación cuando en dichos barrios se han aplicado proyectos de rehabilitación. Como se recuerda en tantas ocasiones, el inmigrante que plantea problemas es siempre el inmigrante *pobre* o vulnerable; de igual modo, la segregación urbana que preocupa no es nunca la de las comunidades cerradas (*gated communities*) ni la de las colonias vacacionales o jubilares de tantos turistas y pensionistas de la Europa rica:

Zonas enteras de las costas españolas se han convertido en “enclaves étnicos” de británicos o alemanes y esto no parece preocupar a nadie, a pesar de que su integración social en el entorno autóctono, medido en frecuencia e intensidad de contactos, es a menudo muy débil. De la misma forma, tampoco la educación de los hijos en colegios separados es causa de preocupación cuando se trata de minorías en altas posiciones ocupacionales y económicas [...] En definitiva, la integración social de los inmigrantes sólo preocupa a la mayoría cuando se trata de minorías en posiciones ocupacionales y económicas bajas (González Enríquez y Álvarez-Miranda, 2006: 23).

La relativa novedad de la inmigración extranjera no debería utilizarse como recurso fácil, pero falso, para explicar el déficit de vida comunitaria que en tantas ocasiones sentimos y lamentamos. Las dificultades (experimentadas o sentidas) para la convivencia urbana tienen mucho que ver con procesos de transformación de la ciudad –afortunadamente hoy cuestionados– más centrados en el individuo privado, consumidor y automovilizado, que en el ciudadano social, paseante, experimentador y creativo.

“En toda América, la planificación urbana ha renunciado a su papel histórico como integradora de comunidades, y propicia un desarrollo selectivo que enfatiza las diferencias”. Esta afirmación de Sorkin (2004), realizada a principios de los noventa, nos advierte frente a uno de los riesgos más importantes a los que se enfrenta la ciudad de hoy y, sobre todo, la de mañana: el riesgo de que, al margen de nuestras intenciones y deseos, el espacio urbano realmente existente haga físicamente imposible la interacción social imprescindible para la construcción de la cultura ciudadana. Este espacio urbano donde la interacción social y el encuentro entre vecinos se vuelve crecientemente dificultoso es el que Barcellona (1992) denomina *ciudad postmoderna*, “una enorme superficie pulimentada en la que se puede patinar hasta el infinito”. Un espacio para ser atravesado a la mayor velocidad posible con el fin de llegar cuanto antes a los nuevos lugares privados en los que desarrollar virtualmente la dimensión relacional. La ciudad, históricamente el espacio privilegiado para la civilidad, la socialidad, la comunicación, el encuentro, la participación, se ve redu-

cida a un *espacio sin referencias*, un espacio que ya no es necesario para la vida; más aún, un espacio para el que la vida no sólo no es necesaria, sino que se convierte en un auténtico engorro.

Por tanto, si realmente aspiramos a convertir nuestras ciudades diversas en ciudades efectivamente mestizas, mestizadas, pluralistas, es fundamental tener en cuenta el tipo de espacio urbano que estamos construyendo. Y debemos impulsar la construcción de espacios que permitan, al menos, que personas y colectivos diversos compartan esos espacios. De lo que se trata es de hacer posible el multiculturalismo en la ciudad; dicho de otra manera, de lo que se trata es de evitar el *multicomunitarismo*, ese “mosaico de pueblos segregados”, contra el que nos advertía Robert E. Park hace casi nueve décadas¹³.

Evidentemente, el simple multiculturalismo no es suficiente. El multiculturalismo implica la coexistencia de individuos o grupos con identidades culturales distintas, pero no su efectiva interrelación, ni la conexión entre ellos. El multiculturalismo puede simplemente significar una yuxtaposición de las diferencias. Por eso, de lo que se trata es de aprovechar estos espacios urbanos en los que se produce la coincidencia entre personas y grupos diferentes para impulsar prácticas de convivencia intercultural basadas en el reconocimiento de lo que nos une, en la suma, y no determinadas por la exacerbación de las diferencias, de lo que nos separa. Un *multiculturalismo intercultural*, si queremos, superando discusiones muchas veces nominalistas. La interculturalidad, nos dice Cervantes (2006), “se concibe como la interfaz entre culturas diferentes que forman «esferas» que en principio se encuentran separadas. Hay interculturalidad cuando se conectan estas esferas o culturas, cuando se relaciona y se producen «intersecciones» de la pluralidad cultural”. Pero para que se produzcan esas intersecciones es preciso que existan *intersticios* (Tello, Benach y Nash: 2008), espacios urbanos donde sea realmente posible la conformación de zonas de contacto intercultural (Nash, Tello y Benach: 2005).

Hacer inevitable la convivencia en condiciones de diversidad: esta es la mejor manera de afrontar un proceso –el incremento imparable de la(s) diversidad(es) en nuestras sociedades– que no tiene vuelta atrás. Asumirlo cuanto antes. Hacer de la necesidad virtud, si así se quiere. ¿No utilizamos en muchas ocasiones la expresión “estar condenados a entenderse”? Esta es la idea que subyace a la reflexión sobre las que Richard Sennet denominó, en 1970, las *comunidades de supervivencia*. Según este autor, “la manera más directa de unir las vidas sociales de la gente es por pura necesidad, haciendo que los hombres se conozcan mutuamente con el fin de sobrevivir”. La ciudad es, sin duda, el terreno más adecuado para el surgimiento de estas comunidades:

¹³ En el prefacio al libro de su compañero de la Escuela de Chicago Louis Wirth, *The Ghetto* (1975, e.o. 1928), escribía Park: “Nuestras grandes ciudades resultan al examen un mosaico de pueblos segregados –diferentes en raza, cultura o sencillamente en el culto– cada uno de los cuales trata de preservar sus peculiares formas culturales así como mantener sus individuales y características concepciones de la vida. Cada uno de estos grupos segregados trata de imponer inevitablemente a sus miembros algún tipo de aislamiento moral con el fin de mantener la integridad vital del grupo. En la medida que la segregación se convierte para ellos en un medio para un fin, puede afirmarse que cada pueblo y cada grupo cultural crean y mantienen su propio gueto” (Park, 1975: vii). Utilizamos aquí la traducción de Emilio Martínez de la selección de trabajos de Park que lleva por título *La ciudad y otros ensayos de ecología humana* (Ediciones del Serbal, Barcelona 1999, 111).

Lo que debería surgir en la vida urbana es la ocurrencia de relaciones sociales, y especialmente relaciones que envolvieran conflicto social, a través de enfrentamientos cara a cara. El experimentar la fricción de diferencias y conflictos hace a los hombres personalmente advertidos del ambiente que rodea sus propias vidas; lo que hace falta es que los hombres reconozcan los conflictos, no que intenten purificarlos en un mito de solidaridad, con el fin de sobrevivir (Sennett, 2001: 198-199).

Frente a la idea de que la acción común sólo surge de la semejanza, Sennett considera que “un gran número de personas que viven densamente amontonadas ofrece el medio necesario para que estas comunidades de supervivencia funcionen” (p. 216). Se trata, si así se quiere, de convertir una necesidad (el hecho de que la vida urbana obliga a vivir juntas a muchas personas muy diversas) en virtud. Frente a las comunidades defensivas Sennett piensa en la posibilidad de superar cualquier forma de abstracción colectiva dirigida a la construcción de un “nosotros” falsamente homogéneo:

Cuando hombres y mujeres deben tratarse mutuamente como personas, en una comunidad donde no existe un control superior para asegurar la supervivencia, la evasión en abstracciones resulta irreal. Las complicaciones de llevar una vida comunitaria entre todos van a convertir las imágenes generalizadas en *disfuncionales*, porque los hombres y las mujeres de carne y hueso simplemente no obran según los moldes previsibles que las imágenes generalizadas indican. Actuando a nivel del mítico «nosotros» y «ellos», no hay contacto entre los seres concretos que deben elaborar semejantes arreglos con vistas a sobrevivir cada día que pasa. [...] Puesto que la gente sería diversa, la telaraña de la afiliación para la supervivencia a toda costa se singularizaría, no será reducida a una mera abstracción del «nosotros» contra el exterior (pp. 217-218).

El planteamiento de Sennett puede ser objeto de múltiples críticas. En este momento nos interesa destacar una debilidad del mismo, no para rechazarlo sino para ver la posibilidad de superarlas. Porque, más allá de cómo las caractericemos –comunidades de supervivencia, mestizaje, multiculturalidad, interculturalidad, pluralismo, hibridación, afiliaciones múltiples, etc.– estamos fundamentalmente de acuerdo con la idea de que, en un mundo cada vez más heterogéneo, sólo podremos hablar de auténtica vida social si somos capaces de trascender los impulsos al cierre identitario nacidos del miedo al extraño. La debilidad a la que nos referimos, característicamente hija de la época en la que Sennett publica el ensayo al que estamos haciendo referencia (el año 1970, como ya hemos señalado), es su consideración del poder público. Sennett adopta una posición que podemos calificar, si no como anarquista, sí como *anarquizante*. Desde esta perspectiva propone una “reconstitución del poder público”, correspondiendo a la propia comunidad afrontar los problemas derivados de la convivencia y encontrar arreglos (pues difícilmente podrán encontrarse soluciones definitivas) a los mismos. Con una autoridad pública expresamente minorizada y una policía dedicada exclusivamente a combatir “el crimen organizado y otros problemas semejantes”, la tarea de conseguir un

equilibrio razonable en el seno de la comunidad dependería del compromiso de los propios vecinos:

Él, y todos los individuos a su alrededor, no podrían contar más que con ellos mismos; éste sería el hecho innegable de la vida para todos ellos. Si los chicos ponían el tocadiscos al máximo volumen, a altas horas de la noche, no acudiría ningún policía para obligarles a cerrarlo; la policía se desentendería de estos asuntos. Si el bar de la esquina metía demasiado ruido impidiendo dormir a los niños de la vecindad, los padres no tendrían más remedio que poner las peras al cuarto al propietario del bar personalmente, recabando firmas o por presión directa, pues las leyes de zonificación no serían aplicables en toda la superficie de la ciudad. Todo lo que sucediese en éste ámbito urbano, cualquier forma que la comunidad adquiriese, lo sería por obra y gracia del control directo, o bien por el consentimiento tácito de los vecinos (pp. 205-206).

En una comunidad así la participación y el sentimiento de pertenencia no nace del compañerismo homogeneizador, sino de la constatación de que debe actuarse en común para que el la diversidad existente en la comunidad sea llevadera y, mejor aún, resulte positiva.: “Enfrentado con la necesidad de actuar, contender con las diferencias humanas con el fin de sobrevivir, parece lógico que el deseo de una solidaridad mítica será arrumbada por esta misma necesidad de supervivencia, esta necesidad de suficiente conocimiento de la ente dispar para poder establecer una tregua común” (p. 207). Este lenguaje anarquizante puede ser un obstáculo para comprender y asumir hoy la propuesta de Sennett. Bien, pues recurramos a otro lenguaje: el de la *democracia deliberativa*, el de la participación ciudadana, el de una ciudadanía que asume como propia la tarea de construir la convivencia en medio de la vida cotidiana.

Frente a tantas y tan desgraciadas intervenciones políticas en relación a la cuestión de la inmigración, habría que destacar la sensatez de otras tantas actuaciones promovidas por organizaciones y asociaciones vecinales, como la de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Mataró, que en marzo de 2011 hacían público un “Manifiesto por la convivencia en los barrios” en el que decían:

En la campaña electoral de las pasadas elecciones al *Parlament de Catalunya*, algunos partidos políticos usaron un discurso sobre la inmigración que no ayuda a fortalecer la convivencia, sino a crear desconfianzas hacia las personas que vienen de otros países a trabajar y buscar un mundo mejor para ellos y su familia. Somos conscientes de las dificultades que conlleva en ciertos momentos la convivencia en los barrios en los que hay una diversidad cultural importante, pero la mejor manera de encontrar soluciones a los posibles conflictos es el de trabajar por un modelo de ciudad que garantice la igualdad de derechos y oportunidades para todas las personas. Por todo ello, pedimos a las formaciones políticas, ahora que se acercan las elecciones municipales, que no utilicen discursos o propuestas que bordean la xenofobia o que son totalmente xenófobos ya que crean situaciones de desconfianza que no favorecen la cohesión y la convivencia

en nuestra ciudad. También pedimos a la sociedad civil y a las formaciones políticas un compromiso firme en la lucha contra la exclusión social y a favor de una mayor convivencia, cohesión y bienestar en nuestros barrios¹⁴.

Es solo un ejemplo, pero un ejemplo significativo, de todo un rico mundo de arreglos cotidianos en situaciones de conflictividad abierta o potencial que permiten la continuidad de la vida en común¹⁵.

“El reconocimiento de lo que nos hace distintos y nos permite convivir –advierte Melucci– ya no está garantizado por ningún principio externo a la propia convivencia: resolver los problemas significa también crear otros nuevos, por lo que deberíamos renovar continuamente los pactos que nos mantienen juntos; es preciso establecer y negociar sobre la marcha las razones y las formas de la vida asociada”. De nuevo esa perspectiva aplicada, cotidiana y concreta: esa *micropolítica del contacto y el encuentro* de la que nos hablaba más arriba Amin; esos *ajustes concertados* de Bouchard y Taylor o esas *soluciones utilitarias* de Berlin, a las que nos referiremos enseguida. Alejados de cualquier aspiración a alcanzar “soluciones finales” a los problemas que provoca la diversidad, que en sí misma no es un problema sino un hecho, en los barrios y en los vecindarios de las ciudades europeas florece, no sin dificultades, una *democracia agonística* (Mouffe, 1999, 2003) que asume en la práctica que el pluralismo no se puede erradicar, y ni siquiera resolver de una vez para siempre mediante la deliberación y la discusión racional, lo que lleva a “aceptar que todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional, como una estabilización del poder, y que siempre implica alguna forma de exclusión” (Mouffe, 2003: 117).

La ciudad diversa, cada vez más diversa, nos ofrece la oportunidad para extraer todos los beneficios que esa diversidad ha reportado siempre a las sociedades europeas. No podemos desaprovechar esa oportunidad. Lo único que hay que hacer para ello es algo para lo que todas y todos –al fin y al cabo somos seres sociales y dependientes unos de otros– estamos preparados, y de cuyas exigencias no podemos sustraernos: convivir.

5. Experiencias y buenas prácticas

La experiencia canadiense de gestión de la diversidad se ha convertido en un modelo que, en opinión de muchos, contiene importantes enseñanzas para Europa (Juteau, 2005;

¹⁴ <<http://www.vecinoscerdanyola.org/2011/03/28/manifiesto-por-la-convivencia-en-los-barrios>> [última consulta: 29/10/2011].

¹⁵ El documental titulado *Desde dentro. Viejos y nuevos vecinos*, elaborado en 2009 por la ONG Rescate Internacional en el barrio valenciano de Els Orriols, el de mayor densidad de población inmigrante extranjera de la ciudad, refleja con realismo pero sin prejuicios el día a día de la convivencia intercultural. El video íntegro puede encontrarse en: <<http://www.webislam.com/?idv=1906>> [última consulta: 30/10/2011]. El portal para entidades locales sobre integración de inmigrantes “Integral local” es, desde esta perspectiva, un recurso de enorme interés: <<http://www.integrallocal.es>>. También resulta muy útil el *Manual para la gestión municipal de la pluralidad religiosa* publicado por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España: <http://www.observatorioreligion.es/upload/96/88/Manual_gestion_municipal.pdf>

Biles, Michalowski y Winnemore, 2007). En particular, las reflexiones y las propuestas del informe *Construir el futuro. El tiempo de la reconciliación*, fruto del trabajo realizado por la Comisión Bouchard-Taylor (Bouchard and Taylor, 2008, 2010), han sido objeto de enorme atención en Europa, en España y en Euskadi (Ruiz Vieytez, 2009; Esteban y López, 2009; Elósegui, 2010; Gorrotxategi, 2010; Saucá, 2010; Borges, 2011). De la experiencia canadiense se destacan dos herramientas conceptuales que resultan de interés: la bien conocida idea de los *acomodamientos* o *acomodos razonables* y la menos conocida de los *ajustes concertados*. El conjunto de ambas perspectivas y de las prácticas de ellas derivadas constituye lo que la Comisión denomina *armonización intercultural*.

La noción de acomodo razonable es de naturaleza jurídica y designa “una forma de flexibilización que pretende combatir la discriminación causada por la aplicación estricta de una norma que, en algunos de sus efectos, infringe el derecho a la igualdad de un ciudadano” (Bouchard y Taylor, 2010: 36). Esta voluntad de flexibilización de las normas jurídicas se fundamenta en el hecho de que un rigor absoluto en la aplicación de las leyes y de los reglamentos no siempre es sinónimo de equidad. Un ejemplo lo encontramos en la prohibición de introducir jeringuillas en un centro escolar: su aplicación estricta impediría la presencia normalizada en las aulas del alumnado que sufra diabetes. Con la segunda categoría, la de ajuste concertado, se alude a aquellas “prácticas encaminadas a conseguir acuerdos amigables de manera informal entre el personal de las instituciones públicas o privadas y el resto de la ciudadanía” (Saucá, 2010: 467). De esta manera se busca evitar la juridificación de las prácticas de convivencia intercultural, optando por gestionar esta convivencia mediante la concertación ciudadana.

Y en este punto encontramos una importante consideración en uno de los documentos de consulta utilizados para la elaboración del informe final de la Comisión, en concreto en el documento titulado *Seeking Common Ground: Quebecers Speak Out*, fruto de los encuentros que la Comisión mantuvo con individuos e instituciones para conocer y discutir sus puntos de vista sobre las cuestiones a debate. Una de las afirmaciones más destacables de este documento es aquella que sostiene que “desde una perspectiva sociológica el ajuste concertado no sólo desborda, sino que también antecede al acomodo razonable” (Bouchard & Taylor, 2007: 7). Este planteamiento entronca, en nuestra opinión, con aquella inteligente reflexión de Isaiah Berlin en *El fuste torcido de la humanidad*, cuando escribe:

Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos reales de tales medidas conduce invariablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. *Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas*. Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Esta es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros

conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades. Es muy necesaria una cierta humildad en estos asuntos (Berlin, 2002: 61; las cursivas son nuestras).

“La situación concreta es lo más importante”, resumía Berlin. Recordemos lo dicho más arriba. Esta importancia de las situaciones concretas explica, seguramente, que los **ejemplos y buenas prácticas de convivencia multicultural** proliferen por doquier.

A la luz de lo que acabamos de comentar, la experiencia canadiense resulta de gran interés. La iniciativa “Cities of Migration”, impulsada por la fundación Maytree, ofrece un amplio catálogo de prácticas de integración de inmigrantes urbanos en ciudades de todo el mundo¹⁶. En una línea similar encontramos el proyecto “Metropolis”, una red internacional para la investigación comparada y el desarrollo de políticas públicas sobre migración, diversidad e integración¹⁷. Entre sus publicaciones destacamos la revista *Our Diverse Cities*, accesible en la web del proyecto.

A pesar de que en muchas ocasiones la experiencia canadiense se presenta como una *contranarrativa* de éxito que contrastaría con el relativo fracaso del *melting pot* estadounidense, lo cierto es que también en este país podemos encontrar ejemplos de integración de las poblaciones inmigrantes en distintas ciudades (Gambetta & Gedrimaite, 2010).

En Gran Bretaña los trabajos desarrollados por la organización The Runnymede Trust son una referencia fundamental¹⁸. Sus informes sobre la integración en Londres y en otras ciudades de los inmigrantes ecuatorianos (James, 2005), hindúes (Berkeley, 2006), bolivianos (Sveinsson, 2007a), cameruneros (Sveinsson, 2007b), vietnamitas (Sims, 2007), nepalíes (Sims, 2008a), rumanos (Torre, 2008), sudafricanos (Sveinsson & Gumuschian, 2008), tailandeses (Sims, 2008b) y marroquíes (Cherti, 2009), resultan de enorme interés. También en Gran Bretaña, la Joseph Rowntree Foundation desarrolla una valiosa línea de investigación sobre la relación entre inmigración y cohesión social de los vecindarios¹⁹. En ambos casos sus trabajos pueden ser leídos o descargados en sus respectivas páginas web.

En el espacio europeo la European Website on Integration, dependiente de la Comisión Europea, nos ofrece una amplísima y actualizada relación de buenas prácticas²⁰. También resultan de gran interés los trabajos desarrollados en el marco del proceso “Integrating Cities”, impulsado igualmente por la Comisión Europea en 2006 con el objetivo de promover la aplicación en el nivel local de los Principios Comunes Básicos sobre Integración, y en el marco del cual se han desarrollado los proyectos INTI-CITIES, DIVE y MIXITIES²¹. Uno de los frutos más útiles de estos trabajos lo encontramos en el *Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales* (Niessen y Schibel, 2007), que contiene una amplia relación de buenas prácticas y conocimientos extraídos de la experiencia

¹⁶ <<http://citiesofmigration.ca>>. Puede consultarse en español.

¹⁷ <<http://canada.metropolis.net>>

¹⁸ <<http://www.runnymedetrust.org>>

¹⁹ <<http://www.jrf.org.uk/work/workarea/housing-and-migration>>

²⁰ <<http://ec.europa.eu/ewsi/en/practice/index.cfm>>

²¹ <<http://www.integratingcities.eu>>

de los responsables políticos y los profesionales encargados de gestionar y aplicar las políticas de integración de los inmigrantes.

Así mismo, la red CLIP (Cities for Local Integration Policy), creada en 2006 bajo el auspicio del Congreso de autoridades locales y regionales del Consejo de Europa y de la European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, constituye un espacio para compartir experiencias locales de integración de las personas inmigrantes, así como para promover el debate sobre las políticas de integración en el nivel local²². Entre sus trabajos destacamos aquí el informe *Intercultural policies in European cities* (Lüken-Klaßen & Heckmann, 2010).

En este punto destacamos también el proyecto “Living Together: Ciudadanía Europea contra el Racismo y la Xenofobia” cuyo decálogo e informe final es accesible en español²³. Se trata de un proyecto de investigación transnacional, en el que después de un análisis descriptivo de Portugal, Finlandia, Países Bajos, Suecia, Irlanda y España, en el que intentan identificar discursos racistas y xenófobos y discriminatorios en países europeos. Partiendo de esta documentación realizan un decálogo de “buenas prácticas” con la finalidad de potenciar el respeto y el diálogo reconociendo el enriquecimiento que proporciona la diversidad cultural en los países.

Otra fuente de consulta es el proyecto “OPENCities”, impulsado por el British Council²⁴. Entre sus trabajos destacamos aquí el estudio *Gestionar la diversidad, integración e inclusión en OPENCities* (Clark, 2010), en el que se analiza el modo en que cinco ciudades mundiales (Barcelona, Los Ángeles, Bombay, Nueva York y Sídney) gestionan su diversidad para evitar la segregación y la polarización y fomentar la integración y la inclusión.

El análisis pormenorizado de todas esas propuestas y una evaluación de su potencial aplicación a diversos contextos sociales es algo que supera los límites de este trabajo. Sin embargo, sí creemos oportuno destacar algunas cuestiones que pueden ayudarnos a situar en el terreno de la práctica las ideas que hemos ido exponiendo hasta ahora:

1º. La primera de estas cuestiones es, aparentemente, muy poco “práctica”, pero en realidad constituye el fundamento de cualquier intervención sobre la realidad, ya que tiene que ver con la cuestión del *framing* o **enmarcamiento de las aproximaciones al fenómeno de la diversidad y de la inmigración** (Lakoff y Ferguson, 2007; Corrochano, 2011). “En nuestra aproximación a las diferencias –advierde a este respecto Melucci– somos todavía herederos de la modernidad, caracterizándose el método para afrontar los problemas por la lógica binaria del «o...o»». Con esfuerzo y recelo estamos apenas comenzando a entrar en un mundo donde la única lógica posible es la del «y...y»” (2001: 52). Superar esta lógica binaria que, en última instancia, nos lleva a considerar la diversidad como un hecho a superar, aspiración imposible que sólo puede desembocar en la frustración y la violencia social.

Aplicada a los espacios y a las políticas urbanas, Beck presenta las alternativas de la *ciudad de la disyuntiva* (la “ciudad O”) y la *ciudad de la combinatoria* (la “ciudad Y”): “En un lado está el empeño de separar, definir, buscar la univocidad, el dominio, la seguridad y el

²² <<http://www.eurofound.europa.eu/areas/populationandsociety/clipabout.htm>>

²³ <<http://www.oberaxe.es/files/datos/4ce25196540d0/LivingTogether-espanol.pdf>>

²⁴ <http://opencities.britishcouncil.org/web/index.php?home_en>

control; en el otro imperan la variedad, la diferencia, la globalidad inabarcable, la búsqueda de la relación, de la consistencia, el conocimiento del tercer interviniente, la afirmación de la ambivalencia, la ironía” (2000: 116). Dime cómo concibes la diversidad y te diré cómo la afrontas.

“La Unión Europea –señala la Comisión en uno de su documentos de referencia– es por su propia naturaleza una sociedad pluralista enriquecida por una variedad de tradiciones culturales y sociales, que en el futuro llegarán a ser aún más diversas” (Comisión Europea, 2000: 20). Es esta una excelente manera de pensar la diversidad en positivo y como una característica propia (“natural”) de sociedades complejas como las europeas, lejos de considerar esa diversidad como una extrañeza sobrevenida (“artificial” y por ello superable) provocada por la inmigración.

2º. También deberíamos **re-enmarcar nuestra concepción del capital social**. Richard Florida señala la paradoja de que todas las ciudades que en el trabajo de Putnam *Sólo en la bolera* presentan altas tasas de capital social son igualmente localidades con bajas tasas de diversidad étnica, pero también, según el “índice de creatividad” de Florida, son localidades con baja presencia de homosexuales, relativamente pocas personas creativas y tasas de crecimiento más reducidas (Florida, 2009: 125-126, 211; 2010: 347-348). Inglehart y Wezel (2006: 395) señalan a este respecto: “El capital social de Putnam es el tipo de capital tradicional, conformista, exclusivo y hermético que, en efecto, está menguando. Pero esta reducción propicia un nuevo tipo más abierto de capital social que genera el tipo de cooperación crucial en la sociedad del conocimiento”. En realidad el propio Putnam es consciente de esta paradoja, cuando señala: “Así, los norteamericanos pasaron a ser fundamentalmente más tolerantes de mediados de la década de 1960 a mediados de la de 1990, precisamente en el mismo período en que estaban desvinculándose de la vida cívica y de las relaciones mutuas. ¿Puede ser una coincidencia que la tolerancia haya ido en aumento a medida que se derrumbaba el capital social?” (Putnam, 2002: 479).

Florida considera que la respuesta a la paradoja surgida de la confrontación de su propia perspectiva con la de Putnam puede venir de la mano de los trabajos de Mark Granovetter (1973, 1983) sobre “la fuerza de los vínculos débiles”. Siguiendo su teorización sobre las “3T” –tecnología, talento y tolerancia– del desarrollo social y económico, Florida distingue entre las *comunidades clásicas del capital social* (que son las que mejor encajan en la teoría de Putnam) y los *centros creativos*, que coinciden con las urbes y regiones actualmente más dinámicas y atractivas:

Putnam y otros han intentado utilizar la teoría del capital social para explicar el rendimiento de centros de alta tecnología como Silicon Valley, argumentando que las redes de personas y empresas en estos lugares constituyen una forma de capital social. Sin embargo, estos centros no se acercan al modelo de capital social clásico. Por el contrario, son centros de vínculos débiles y de diversidad económica y social. Las personas de la clase creativa a las que entrevisté allí no deseaban los vínculos fuertes y los compromisos a largo plazo que se asocian al capital social tradicional. Preferían una comunidad más flexible, casi anónima, en la que pudieran introducirse, buscar oportunidades y construir una red social amplia rápidamente (Florida, 2010: 295).

No estando exenta de complicaciones prácticas –no es tan sencillo encontrar el equilibrio justo entre flexibilidad y compromiso que permita el florecimiento de la vida cívica– esta perspectiva puede, sin embargo, responder mejor a las nuevas dinámicas de construcción de vínculos sociales en estos tiempos de hibridación, liquidez y mestizaje.

3°. Continuando en el ámbito de la generación de una perspectiva nueva sobre la diversidad, resulta también esencial **combatir la aparición y consolidación de zonas de aquiescencia** (Norris, 2009: 32) que permiten el desarrollo de discursos xenófobos y de prácticas discriminatorias y su extensión social. En el nivel supralocal, esto exige la existencia de liderazgos públicos (políticos, culturales, mediáticos, intelectuales) que actúen como referentes sociales capaces de deslegitimar dichos discursos, proponiendo en su lugar narrativas más favorables al hecho inmigratorio y a sus efectos sobre las sociedades de acogida. En el nivel local resultan de mucho interés iniciativas como la *estrategia antirumores* desarrollada en Barcelona.²⁵

4°. Las políticas locales de integración serán más eficaces en la medida en que, en lugar de dirigirse en exclusiva a las personas inmigrantes, involucren y se refieran a todas las personas residentes (Ipsos-MORI, 2007, 43-44; Niessen y Schibel, 2007: 72). Al igual que ocurre con el conjunto de las políticas sociales, una **perspectiva universalista** permite, mejor que una perspectiva selectiva o enfocada (*targeting*), presentar esas políticas y las medidas que de las mismas se derivan en el marco de un discurso democrático, referido a derechos de todas y de todos, y no como “un mero trasiego de recursos entre los más pobres” (Moix, 1993), evitando así discursos deslegitimadores que pueden acabar alimentando una concepción residual de tales políticas. Esta perspectiva universalista resulta, además de correcta desde una perspectiva normativa, particularmente adecuada desde una perspectiva práctica, si tenemos en cuenta que los vecindarios étnicamente más diversos están generalmente asociados con niveles más elevados de pobreza y peores indicadores de calidad de vida (Davies *et al.*, 2011).

5°. Evidentemente, todo lo anterior debería concretarse en unas adecuadas **políticas y servicios sociales** con ese carácter universalista al hemos hecho referencia. Universalismo que no está reñido con intervenciones que tengan en cuenta la particular situación de vulnerabilidad a la que se enfrentan muchas personas inmigrantes. Destacan, en este sentido, los ámbitos de la educación (Aja *et al.*, 1999) y de la vivienda (Bosswick, Lüken-Klaßen & Heckmann, 2007). La Comisión Europea (2000: 20) advierte de esta necesidad cuando en uno de sus documentos sostiene que “una política de inmigración de la UE deberá incorporar medidas para garantizar que los emigrantes se beneficien de condiciones de vida y de trabajo comparables a los de los nacionales del país de acogida”, ya que “si no se aportan los recursos necesarios para asegurar la integración de los emigrantes y sus familias, se exacerbarán a largo plazo los problemas sociales que pueden llevar a la exclusión y problemas relacionados, como la delincuencia”.

6°. En términos prácticos, coincidimos con quienes señalan que en comunidades culturalmente diversas **las ciudadanas y los ciudadanos deben sentir que su voz es escuchada** a la hora de intentar ponerse de acuerdo sobre cómo integrar cívicamente las diferencias, desde la convicción de que “cuales sean las utilidades sociales que finalmente coseche esta empre-

²⁵ <<http://www.bcanitumors.cat>>

sa, su mera existencia debe ser valorada como una experiencia positiva” (Sauca y Wences, 2009). Las distintas experiencias de “pacto social” en torno a la inmigración desarrolladas en España son, en este sentido, referencias de indudable interés²⁶.

7º. El **asociacionismo inmigrante** es una herramienta privilegiada para la integración social (Morales, González y Jorba, 2009).²⁷ Inmigrantes o autóctonos, tanto da, la experiencia asociativa es una experiencia de ciudadanía en acción: implica necesariamente el aprendizaje y el desarrollo de la cultura democrática y de los valores cívicos. Significa, además, entrar en contacto con las redes locales de asociaciones y la relación con otros actores sociales (Toral, 2010). Por otro lado, las asociaciones de inmigrantes se convierten en instancias de representación e intermediación política, además de servir como espacio para la redefinición y negociación de la identidad inmigrante y de sus relaciones con la sociedad de acogida, actuando así como lugares esenciales para la mediación social y cultural (Gadea y Albert, 2011).

A modo de resumen, todas las cuestiones planteadas deberían servir para alimentar en positivo eso que Ash Amin ha denominado el **inconsciente urbano** (*urban unconscious*), y que no es otra cosa que la compleja infraestructura que nace como producto de la interacción entre los seres humanos de todas las procedencias que habitan un mismo espacio, junto con todas las realidades no humanas características de la vida diaria en la ciudad: espacios públicos, infraestructuras físicas, tecnologías y servicios públicos, pero también elementos como la cultura visual y simbólica que comparten las personas que trabajan y viven en la ciudad (Amin, 2006). No deja de ser otra forma de hablar de capital social. Amin reivindica la necesidad de crear “políticas de afinidad” en vez de políticas de inclusión pura, sea forzada o no. El miedo y la desconfianza pueden romperse gracias al hábito diario de la convivencia, compartiendo espacios y experiencias comunes. Todos los habitantes de la ciudad, inmigrantes y autóctonos, deberían tener la oportunidad de influir y dar forma al “inconsciente urbano”, contribuyendo así a mejorar los estándares de vida y el atractivo de la ciudad. Por su parte, los responsables de diseñar y aplicar las políticas públicas deberían tener en cuenta que cualquier intervención sobre el “inconsciente urbano”, por pequeña e insignificante que parezca, juega un papel a la hora de regular la respuesta de la comunidad a la diferencia (OCDE, 2010).

6. Conclusión

“El futuro de Europa –proclamaba en 1992 Javier de Lucas– no puede ser el de un castillo rodeado de *favelas*, sino el de una comunidad que acepte y se decida comprometidamente por

²⁶ Nos referimos a iniciativas como el denominado Consenso Social sobre Migración impulsado en 2005 por CEAR y Cáritas. (I. Forero, “Consenso social sobre migración: una realidad en construcción”, *Documentación Social*, 143, 2006, 159-170): <<http://aise.surestegc.org/documentos/migra.pdf>>; o como el Pacto Nacional para la Inmigración firmado en Cataluña en 2008: <http://www10.gencat.cat/eapc_revistadret/recursos_interes/folder.2007-05-10.8461423479/4B_Pacte_Nacional_Immigracio_es_doc_final_rcdp40.pdf>

²⁷ En relación a esta cuestión resulta de interés el trabajo titulado *Manual de prácticas participativas: asociaciones de personas inmigrantes*, elaborado en 2008 por Celsa Hierro a instancias de la Dirección de Participación Ciudadana y la Dirección de Inmigración del Gobierno Vasco: <http://www.gazteaukera.euskadi.net/r58801/eu/contenidos/informacion/2499/eu_2212/adjuntos/Manual_practicas_participativas.pdf> Última consulta: 4/11/2011.

un proyecto de sociedad multiétnica, pluricultural, sobre la base de una igualdad sustantiva de los derechos y de la más amplia participación en la vida pública, que permita experimentar el vínculo social de solidaridad no como la jaula de hierro de la autorrealización, sino como el instrumento para conseguirla, donde no se obligue a la asimilación, sino que el respeto por la diversidad constituya precisamente su fuerza: una «sociedad-semillero», como calificaba Parsons al *melting-pot* que está en la base no sólo de la cultura helenística, sino de buena parte de lo mejor del proyecto fundacional en los Estados Unidos, apoyada más en el «patriotismo de la Constitución» (Habermas), en una cultura política social-liberal cuyo núcleo son los derechos fundamentales, y no tanto en la identidad nacional (racial, cultural)” (de Lucas, 1992: 97).

Hoy, veinte años después, ¿estamos más cerca o más lejos de esa Europa de las diferencias con-sentidas y con-vividas, de esa Europa unida en la diversidad? Más lejos o más cerca, lo que resulta indiscutible es que la *diversa diversidad* que caracteriza a Europa no va a disminuir, sino al contrario. Como proclamaban Solana y Bonino, “la diversidad es el destino de Europa”. Por ello, no hay otra opción que no sea recuperar la perspectiva que entre el 2000 y el 2008 nos llevó de enarbolar la divisa de la unidad en la diversidad a celebrar el diálogo intercultural.

En línea con la propuesta de Luigi Ferrajoli de la “desnacionalización de los derechos fundamentales” y la “desestatalización de las nacionalidades” (Ferrajoli, 1999: 117; 2001: 43), Javier de Lucas propone la *ciudadanía europea inclusiva* como horizonte para la construcción de un proyecto de “ciudadanía cívica” fundada en la idea de que ciudadano es aquel que habita en la ciudad, para lo cual habría que recuperar y fortalecer el estatuto de *residente*: “Esa ciudadanía cívica debe comenzar por el reconocimiento de que el residente (aunque sea sólo residente temporal y no definitivo o permanente) en la medida en que paga impuestos y contribuye con su trabajo y con sus impuestos, con su presencia como vecino y no sólo como trabajador a la construcción de la comunidad política, comenzando por la primera, la ciudad, tiene no sólo derechos civiles e incluso sociales, sino también políticos; derecho a participar al menos en ese nivel. El primer escalón de la ciudadanía cívica sería de nuevo el primer escalón de la idea europea, las ciudades, la comunidad política municipal” (de Lucas, 2001: 72-73).

Europeo, europea, es toda aquella persona que vive y trabaja en Europa. Se nos ocurre, al finalizar este trabajo, que una fórmula similar –“vasco es quien vive y trabaja en Euskadi”– nos ha permitido desplegar los ajustes imprescindibles para sostener la convivencia en una comunidad igualmente diversa y plural, incluso en condiciones muchas veces dramáticas. ¿Pudiera ser que nuestra experiencia sirva, especialmente ahora, como “buena práctica” para una Europa que aspira a vivir su diversidad en un clima de concordia?

7. Bibliografía

- ABU-LABAN, Y. & STASIULIS, D. (1992): “Ethnic Pluralism under Siege: Popular and Partisan Opposition to Multiculturalism”, *Canadian Public Policy*, 4, 365-386.
- AJA, E. *et al.*, (1999): *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*, Fundación la Caixa, Barcelona.

- ALLPORT, G.W. (1977): *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- AMIN, A. (2002): "Ethnicity and the multicultural city: living with diversity", *Environment and Planning A*, 34, 959-980.
- AMORÓS, C. (2011): "Notas para el debate sobre el burka", *El País*, 18/06/2011. <http://www.elpais.com/articulo/portada/Notas/debate/burka/elpepusoc/20110618elpbabpor_42/Tes>
- ARTER, D. (2010): "The Breakthrough of Another West European Populist Radical Right Party? The Case of the True Finns", *Government and Opposition*, 45(4), 484-504
- AZURMENDI, M. (2005): "Diez tesis sobre el multiculturalismo", *Cuadernos de pensamiento político*, 8, 97-111.
- BANTING, K.G. (2005): "The Multicultural Welfare State: International Experience and North American Narratives", *Social Policy & Administration* 39(2), 98-115.
- BANTING, K. & KYMLICKA, W. (2006): *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- BARCELLONA, P. (1992): *Postmodernidad y comunidad*, Trotta, Madrid.
- BAUMANN, G. (2001): *El enigma multicultural*, Paidós, Barcelona.
- BECK, U. (2000): *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.
- BERKELEY, T. (2006): *Connecting British Hindus*, Department for Communities and Local Government/Runnymede, London.
- BERLIN, I. (2002): *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona [e.o. 1959].
- BETZ, H.-G. (1994): *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, St. Martin Press, New York
- BILES, J., MICHALOWSKI, I. y WINNEMORE, L. (2007): *Políticas y modelos de acogida. Una mirada transatlántica: Canadá y Alemania, Francia y los Países Bajos*, Documentos CIDOB, 12.
- BORGES, L. (2011): "Derechos e integración: el acomodo razonable como instrumento para la igualdad material", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 23.
- BORKERT, M. et al. (2007): *Local integration policies for migrants in Europe*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- BOSSWICK, W. & HECKMANN, F. (2006): *Integration of migrants: Contribution of local and regional authorities*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- BOSSWICK, W., LÜKEN-KLAßEN, D. & HECKMANN, F. (2007): *Housing and integration of migrants in Europe*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- BOUCHARD, G. & TAYLOR, Ch. (2007): *Accommodation and Differences. Seeking Common Ground: Quebecers Speak Out*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec.
- BOUCHARD, G. & TAYLOR, Ch. (2008): *Building the future. A time for reconciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec.
- BOUCHARD, G. y TAYLOR, Ch. (2010): *Construir el futuro. El tiempo de la reconciliación*, Ikuspegi, Bilbao.

- BURUMA, I. (2007): *Asesinato en Amsterdam*, Debate, Barcelona.
- CALDWELL, Ch. (2010): *La revolución europea. Cómo el islam ha cambiado el Viejo continente*, Debate, Barcelona.
- CARRASQUILLA, M^a C. et al. (2009): *La convivencia en barrios*, Foro para la Integración Social de los Inmigrantes. <http://extranjeros.mtin.es/es/ForoIntegracion/2006-2010/informes/docs/LA_CONVIVENCIA_EN_BARRIOS.pdf>
- CAUSSA, M. (2008): “Identidad nacional, democracia e inmigración”, *Viento Sur*, 96, 73-79.
- CAVERS, V., CARR, P. & SANDERCOCK, L. (2007): “How strangers become neighbours: Constructing citizenship through neighbourhood community development”, Metropolis British Columbia, Centre of Excellence for Research on Immigration and Diversity, Working Paper Series, 11, November.
- CEA, M^a Á. (2007): *Inmigración, racismo y xenofobia en la España del nuevo contexto europeo*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- CLARK, G. (2010): *Gestionar la diversidad, integración e inclusión en OPENCities*, British Council, Madrid. <http://opencities.britishcouncil.org/web/download/gestionar_la_diversidad.pdf>
- COMISIÓN EUROPEA (2005): *Programa Común para la Integración. Marco para la integración d los nacionales de terceros países en la Unión Europea*, COM(2005) 389 final, Bruselas, 1 septiembre.
- COMISIÓN EUROPEA (2011): *Informe Anual sobre Inmigración y Asilo (2010)*, COM(2011) 291 final, Bruselas, 24 mayo.
- COUNCIL OF EUROPE (2011): *Living Together: Combining diversity and freedom in 21st-century*. <http://www.coe.int/t/dc/files/source/20110511_Report_GEP_en.doc>
- CHERTI, M. (2009): *British Moroccans. Citizenship in action*, Runnymede, London.
- CHOUDHURY, T. et al. (2006a): *Les musulmanes au sein de l'Union Européenne. Discrimination et islamophobie*, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- CHOUDHURY, T. et al. (2006b): *Perceptions de la discrimination et de l'Islamophobie. Points de vue des membres des communautés musulmanes dans l'Union Européenne*, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- DAVIES, R. et al. (2011): *Quality of life in ethnically diverse neighbourhoods*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- DE LUCAS, J. (1992): *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Tecnos, Madrid.
- DE LUCAS, J. (2001): “Hacia una ciudadanía europea inclusiva. Su extensión a los inmigrantes”, *Afers Internacionals*, 53, 63-75.
- DELTOMBE, T. (2007): *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, Paris.
- DIVE (2010): *Acomodar la diversidad en las ciudades*, Eurocities, Bruselas.
- ELÓSEGUI, M. (2010): “El modelo de interculturalidad en el informe de la Comisión Bouchard-Taylor para Québec”, *Anuario de Derechos Humanos*, 11, 129-164.
- ESTEBAN, V. y LÓPEZ, A. (2009): “La crisis de los «acomodos razonables» en Quebec: la Comisión Bouchard-Taylor”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 33, 191-209.

- EUROFOUND (2006): *Integration of migrants: contribution of local and regional authorities*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- EUROFOUND (2007): *Local integration policies for migrants in Europe*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- EUROFOUND (2011): *Quality of life in ethnically diverse neighbourhoods*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- EUROPEAN COMMISSION (2011): *European Agenda for the Integration of Third-Country Nationals*, COM(2011) 455 final, Brussels.
- FLORIDA, R. (2009): *Las ciudades creativas*, Paidós, Barcelona.
- FLORIDA, R. (2010): *La clase creativa*, Paidós, Barcelona.
- GADEA, M^a E. y ALBERT, M. (2011): “Asociacionismo inmigrante y renegociación de las identificaciones culturales”, *Política y Sociedad*, 48(1), 9-25.
- GAMBETTA, R. & GEDRIMAITE, Z. (2010): *Municipal innovations in immigrant integration: 20 cities, 20 good practices*, National League of Cities, Washington.
- GEISSER, V. (2003): *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris.
- GEST, J. (2010): *Apart. Alienated and engaged Muslims in the West*, Hurst & Company, London.
- GESTHUIZEN, M., VAN DER MEER, T. & SCHEEPERS, P. (2009): “Ethnic diversity and social capital in Europe: tests of Putnam’s thesis in European countries”, *Scandinavian Political Studies*, 32 (2): 121-142.
- GIDDENS, A. (2007): *Europa en la era global*, Paidós, Barcelona.
- GIDLEY, B. & JAYAWEEERA, H. (2010): *An evidence base on migration and integration in London*, Greater London Authority, London.
- GIJSBERTS, M., VAN DER MEER, T. & DAGEVOS, J. (2011): “‘Hunkering Down’ in Multi-Ethnic Neighbourhoods? The Effects of Ethnic Diversity on Dimensions of Social Cohesion”, *European Sociological Review*,
- GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, C. y ÁLVAREZ-MIRANDA, B. (2006): *Inmigrantes en el barrio. Un estudio cualitativo de opinión pública*, Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, 6, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.
- GOODHART, D. (2004a): “Too diverse?”, *Prospect*, February.
- GOODHART, D. (2004b): “Diversity divide”, *Prospect*, April.
- GORROXATEGI, M. (2010): “El interculturalismo quebequés en la encrucijada. De la crisis de los acomodamientos razonables a la Comisión Bouchard-Taylor”, *Revista de Estudios Políticos*, 150, 175-223.
- GRANOVETTER, M.S. (1973): “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380.
- GRANOVETTER, M. (1983): “The Strength of Weak Ties: A Network Theory revisited”, *Sociological Theory*, 1, 201-233.
- HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid
- HANSEN, R. et al. (2006): “The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration”, *International Migration*, 44 (5), 3-62.
- HERREROS, F. & CRIADO, H. (2009): “Social Trust, Social Capital and Perceptions of Immigration”, *Political Studies*, 57: 337-355.

- HOOGUE, M., REESKENS, T. & STOLLE, D. (2005): "Integration Regimes in European Nation-States. Generalized Trust and Ethnocentrism in European Societies". Paper presentado en la 3ª IRPP Conference: Diversity and Canada's Future, Québec, October.
- HOOGUE, M., REESKENS, T. & STOLLE, D. (2007): "Diversity, Multiculturalism and Social Cohesion: Trust and Ethnocentrism in European Societies", en K. Banting, T. Courchene & F.L. Seidle (eds., *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Vol. III, Montreal: Institute for Research on Public Policy.
- HUNTINGTON, S.P. (2004): *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*, Paidós, Barcelona.
- HUYSMANS, J. (2000): "The European Union and the Securitization of Migration", *Journal of Common Market Studies*, 38(5), 751-777.
- INGLEHART, R. y WELZEL, Ch. (2006): *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid.
- IPSOS-MORI (2007): *What Works in Community Cohesion*, Department for Communities and Local Government, London.
- JAMES, M. (2005): *Ecuadorian identity, community and multi-cultural integration*, Runnymede, London.
- JOPPKE, Ch. (2004): "The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy", *The British Journal of Sociology*, 55(2), 237-257.
- JORAH, H. (2007): "Inequality and Trust", Research Institute of Industrial Economics, IFN Working Paper, 715.
- JUTEAU, D. (2005): *Inmigración, ciudadanía y autogobierno: Québec en perspectiva*, Documentos CIDOB, 6.
- KEPEL, G. (2005): "Europe's answer to Londonistan", *openDemocracy*. <<http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/2775.pdf>>
- KESLER, Ch. & BLOEMRAAD, I. (2010): "Does immigration erode social capital? The conditional effects of immigration-generated diversity on trust, membership and participation across 19 countries, 1981-2000", *Canadian Journal of Political Science*, 43(2), 319-347.
- KILPI, E. (2008): "Prejudice as a response to changes in competitive threat: Finnish attitudes towards immigrants 1986-2006", University of Oxford, Sociology Working Papers, 1.
- KOEHLER, J. et al. (2010): *Migration and the economic crisis in the European Union: implications for policy*, International Organization for Migration, Brussels.
- KOKKONEN, A., ESAIASSON, P. & GILLJAM, M. (2010): "Ethnic diversity and democratic citizenship: evidence from a social laboratory", *Scandinavian Political Studies*, 33(4), 331-355.
- KYMLICKA, W. (2004): *Estados, naciones y culturas*, Almuzara, Córdoba.
- LANCE, B. & DONKERS, J. (2008): "Ethnic diversity in neighbourhoods and individual trust of immigrants and natives: a replication of Putnam (2007) in a West-European country", Paper, International Conference on Theoretical Perspectives on Social Cohesion and Social Capital, Royal Flemish Academy of Belgium for Science and the Arts, Brussels.
- LEGRAIN, P. (2008a): *Inmigrantes. Tu país los necesita*, Intermón Oxfam, Barcelona.

- LEGRAIN, P. (2008b): *Is free migration compatible with a European-style welfare state?*, Expert report 11, Sweden's Globalisation Council, Stockholm.
- LETKI, N. (2008): "Does Diversity Erode Social Cohesion? Social Capital and Race in British Neighbourhoods", *Political Studies*, 56(1), 99-126.
- LOTTE, H. & TORPE, L. (2008): "Does a multiethnic society lead to less trust? A comparison of 25 European countries", Paper, Nordic Political Science Association Conference.
- LOTTE, H. & TORPE, L. (2009): "Growing ethnic diversity and social trust in European societies", Paper, Institut for Økonomi, Politik og Forvaltning, Aalborg Universitet.
- LÓPEZ SALA, A.Mª (2005): *Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria*, Anthropos, Barcelona.
- LOWNSBROUGH, H. & BEUNDERMAN, J. (2007): *Equally spaced? Public space and interaction between diverse communities*, Demos, London.
- LÜKEN-KLAßEN, D. & HECKMANN, F. (2007): *Housing and integration of migrants in Europe*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin.
- MARTÍNEZ, F. & DUVAL-HERNÁNDEZ, R. (2009): "Hostility Toward Immigration in Spain", Bonn: Institute for the Study of Labor, 41, April.
- MARTINIELLO, M. (1998): *Salir de los guetos culturales*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTINIELLO, M. (2007): *Cómo combinar la integración y la diversidad: El desafío de una ciudadanía multicultural en la UE*, Informes, 3, Ikuspegi, Bilbao.
- MAZOWER, M. (2001): *La Europa negra*, Ediciones B, Barcelona.
- MELUCCI, A. (2001): *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid.
- MODOOD, T. (2005): "Remaking multiculturalism after 7/7", *openDemocracy*. <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp>
- MOIX, M. (1993): "«Universalidad» versus «selectividad» en los servicios sociales", *Alternativas: cuadernos de trabajo social*, 2, 187-193.
- MOLONEY, T. y KIRCHBERGER, A. (2010): *Acomodar la diversidad en las ciudades*, Conclusiones y recomendaciones del proyecto de revisión inter pares "Diversidad e Igualdad en las Ciudades Europeas", Eurocities.
- MORALES, L. & ECHAZARRA, A. (2010): "Does the residential concentration of immigrants change the political landscape? An analysis of immigration-related diversity and political culture in Spain", ESRC Seminar Series, University of Manchester.
- MORALES, L., GONZÁLEZ, A. y JORBA, L. (2009): "Políticas de incorporación y asociacionismo de la población de origen inmigrante a nivel local", en R. Zapata-Barrero (ed.), *Inmigración en España: claroscuros de las políticas y gobernabilidad*, Ariel, Barcelona.
- MORENO, F. y BRUQUETAS, M. (2011): *Inmigración y Estado de Bienestar en España*, Colección Estudios Sociales, 31, Fundación La Caixa, Barcelona.
- MORERAS, J. (2005): "¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha", en A. Pedreño y M. Hernández (coords.), *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia*, Universidad de Murcia, Murcia, 227-240.
- MOUFFE, Ch. (1993): *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.

- MOUFFE, Ch. (2003): *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona.
- NASH, M., TELLO, R. y BENACH, N. (eds.) (2005): *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*, Bellaterra, Barcelona.
- NDOUBA, K.T. (2011): *Madrid, ciudad para compartir. Inmigración y gobernanza en seis ciudades europeas*, Cuadernos de la EPIC, 3, Madrid.
- NIESSEN, J. y SCHIBEL Y. (2007): *Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales*, Comunidades Europeas.
- NORRIS, P. (2009): *Derecha radical*, Akal, Madrid.
- OECD (2006): *From immigration to integration. Local solutions to a global challenge*, OECD Publications, Paris.
- PARK, R.E. (1975), "Foreword", en L. Wirth, *The Ghetto*, The University of Chicago Press, Chicago (12ª).
- PENNIX, R. (2009): *Decentralising integration policies. Managing migration in cities, regions and localities*, Policy Network Paper, London.
- PENNIX, R. y MARTINIELLO, M. (2006): "Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 116, 123-156.
- PÉREZ-DÍAZ, V., ÁLVAREZ, B. y CHULIÁ, E. (2004): *La inmigración musulmana en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*, Colección de Estudios Sociales 15, Fundación la Caixa, Barcelona.
- PFUFF, S. & GILL, A.J. (2006): "Will a million Muslims march? Muslim interest organizations and political integration in Europe", *Comparative Political Studies* 39, 803-828.
- PHAN, M.B. (2008): "We're all in this together: Context, contacts, and social trust in Canada", *Analyses of Social Issues and Public Policy*, 8 (1): 25-26.
- PUTNAM, R.D. (2002): *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- PUTNAM, R.D. (2007): "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century", *Scandinavian Political Studies*, 30(2): 137-174.
- REHMAN, J. (2007): "Islam, 'War on Terror' and the Future of Muslim Minorities in the United Kingdom: Dilemmas of Multiculturalism", *Human Rights Quarterly*, 29(4), 831-878.
- RIDAO, J.M. (2004a): *Weimar entre nosotros*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- RIDAO, J.M. (2004b): *La paz sin excusa. Sobre la legitimación de la violencia*, Tusquets, Barcelona.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, D. (2007): "Inmigración y modelos de incorporación: contextos, claves del debate y tendencias de futuro", *Documentos CIDOB. Serie Migraciones*, 12, 7-41.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, D. (2010): "Beyond Assimilation and Multiculturalism: A Critical Review of the Debate on Managing Diversity", *International Migration & Integration*, 11, 251-271.
- ROSS, C.E., MIROWSKY J. & PRIBESH, S. (2000): "Powerlessness and the amplification of threat: Neighborhood disadvantage, disorder, and mistrust", *American Sociological Review*, 66: 568-591.

- ROTHSTEIN, B. & STOLLE, D. (2007): "The Quality of Government and Social Capital: A Theory of Political Institutions and Generalized Trust", Göteborg University: QOG Working Paper Series, 2.
- ROTHSTEIN, B. & USLANER, E.M. (2005): "All for All: Equality and Social Trust", LSE Health and Social Care Discussion Paper, 15, July.
- ROTHSTEIN, B. & USLANER, E.M. (2006): "All for All: Equality, Corruption and Social Trust", Göteborg University, QOG Working Paper Series, 4.
- RUIZ VIEYTEZ (2009): "Crítica del acomodo razonable como instrumento jurídico del multiculturalismo", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 18.
- SANDERCOCK, L. (2000): "When strangers become neighbours: Managing cities of difference", *Planning Theory & Practice*, 1 (1): 13-30.
- SANDERCOCK, L. (2004): "Sustaining Canada's multicultural cities: Learning from the local". Conferencia ante la Canadian Federation for the Humanities and Social Sciences, Ottawa, February.
- SANDERCOCK, L., DICKOUT, L. & WINKLER, R. (2004): "The quest for an inclusive city: An exploration of Sri Lankan Tamil experience of integration in Toronto and Vancouver". Vancouver Centre of Excellence, Research on Immigration and Integration in the Metropolis, Working Paper Series, 12, May.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.
- SAUCA, J.M^a (2010): "Aportaciones de la Comisión Bouchard-Taylor al modelo intercultural de Quebec", *Iura Vasconiae*, 7, 449-476.
- SAUCA, J.M^a y WENCES, M^a I. (2006): "Participación ciudadana y diversidad cultural: la Comisión Bouchard-Taylor", *Andamios*, 5(10), 9-37.
- SAZ, G. (2011): "Turkophobia and rising islamophobia in Europe", *European Journal of Social Sciences* 19(4), 479-491.
- SCHIERUP, C.-U-, HANSEN, P. & CASTLES, S. (2006): *Migration, Citizenship, and the European Welfare State. A European Dilemma*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- SENNETT, R. (2001): *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona [e.o. 1970].
- SERRA, A. (2007): "La dimensión local de la inmigración en Europa y España: datos básicos", en VV.AA., *Inmigración y gobierno local: experiencias y retos*, CIDOB, Barcelona, 11-21.
- SIMS, J.M. (2007): *The Vietnamese community in Great Britain*, Runnymede, London.
- SIMS, J.M. (2008a): *Soldiers, migrants and citizens. The Nepalese in Britain*, Runnymede, London.
- SIMS, J.M. (2008b): *Empowering individuals and creating community. Thai perspectives on life in Britain*, Runnymede, London.
- SMETS, P. (2011): "Everyday encounters and notions of belonging attributed to Moroccan-Dutch and native-born in two different Amsterdam neighbourhoods", Paper, International RC21 conference, Amsterdam.
- SOLANA, J. y BONINO, E. (2011): "La convivencia en la Europa del siglo XXI", *El País*, 7 de mayo.

- SORKIN, M. (ed.) (2004): *Variaciones sobre un parque temático*, Gustavo Gili, Barcelona.
- STATHAM, P. (2003): "New conflicts about integration and cultural diversity in Britain: the Muslim challenge to race relations", R. Cuperus, K.A. Duffek and J. Kandel (eds.), *The challenge of diversity: European social democracy facing migration, integration and multiculturalism*, Studienverlag, Innsbruck, 126-149.
- STATHAM, P., KOOPMANS, R., GIUGNI, M. & PASSY, F. (2005): "Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrant's claims for group demands in Britain, the Netherlands and France", *Ethnicities* 5, 427-459.
- STOLLE, D., SOROKA, S. & JOHNSTON, R. (2008): "When Does Diversity Erode Trust? Neighborhood Diversity, Interpersonal Trust and the Mediating Effect of Social Interactions", *Political Studies*, 56: 57-75.
- STURGIS, P., BRUNTON-SMITH, I., READ, S. & ALLUM, N. (2010): "Does ethnic diversity erode trust? Putman's 'hunkering down' thesis reconsidered", *British Journal of Political Science*, 41, 57-82.
- SVEINSSON, K.P. (2007a): *Bolivians in London. Challenges and achievements of a London Community*, Runnymede, London.
- SVEINSSON, K.P. (2007b): *Bienvenue? Narratives of francophone Cameroonians*, Runnymede, London.
- SVEINSSON, K.P. & GUMUSCHIAN, A. (2008): *Understanding diversity. South Africans in multi-ethnic Britain*, Runnymede, London.
- TAKAKI, R. (1993): "Multiculturalism: Battleground or Meeting Ground?", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530(1), 109-121.
- TELLO, R., BENACH, N y NASH, M. (eds.) (2008): *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*, Bellaterra, Barcelona.
- TERRÉN, E. (2001): "La asimilación cultural como destino: el análisis de las relaciones étnicas de R. Park", *Sociológica*, 4, 85-108.
- TOLSMA, J., VAN DER MEER & GESTHUIZEN, M. (2009), "The impact of neighbourhood and municipality characteristics on social cohesion in the Netherlands", *Acta Politica*, 44, 286-313.
- TORRE, A.R. (2008): *Living transnationally. Romanian migrants in London*, Runnymede, London.
- TOURAINÉ, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid.
- TWIGG, L., TAYLOR, J. & MOHAN, J. (2010): "Diversity or disadvantage? Putnam, Goodhart, ethnic heterogeneity, and collective efficacy", *Environment and Planning* 42, 1421-1438.
- VASTA, E. (2007): "From ethnic minorities to ethnic majority policy: Multiculturalism and the shift to assimilationism in the Netherlands", *Ethnic and Racial Studies*, 30(5), 713-740.
- VERMEULEN, F., TILLIE, J. & VAN DE WALLE (2011): "Different effects of ethnic diversity on social capital: density of foundations and leisure associations in Amsterdam neighbourhoods", *Urban Studies*, 1-16.
- VERTOVEC, S. (2006): "The Emergence of Super-diversity in Britain", Vancouver Centre of Excellence, Working Paper Series, No. 06-14.

- ZAPATA-BARRERO, R. (2005): “Multinacionalidad y la inmigración: premisas para un debate en España”, en D. Juteau, *Inmigración, ciudadanía y autogobierno: Québec en perspectiva*, Documentos CIDOB, 6.
- ZUBERO, I. (2010): *Confianza ciudadana y capital social en sociedades multiculturales*, Ikuspegi, Observatorio Vasco de Inmigración, Bilbao.



EUROBASK

Europako Mugimenduaren Euskal Kontseilua
Consejo Vasco del Movimiento Europeo

www.eurobask.org



HEZKUNTZA, UNIBERTSITATE
ETA IKERKETIA SAILA
DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN,
UNIVERSIDADES E INVESTIGACIÓN



EUSKO LEGEBILTZARRA
PARLAMENTO VASCO



KANPO HARREMANETARAKO
IDAZKARITZA Nagusia
SECRETARÍA GENERAL
DE ACCIÓN EXTERIOR



Arabako Foru
Aldundia
Diputación
Foral de Álava



Bizkaiko Foru Aldundia
Diputación Foral de Bizkaia



Gipuzkoako Foru Aldundia
Diputación Foral de Gipuzkoa