

EMIGRACIONES E INTERCULTURALIDAD

PROFESOR: FRANCISCO FERNÁNDEZ-BUEY

TEMA 1: ARGUMENTOS PARA LA TOLERANCIA EN EL CHOQUE ENTRE CULTURAS: LA VARIANTE LATINA EN EUROPA

Durante la última década los conflictos interculturales han pasado a primer plano incluso en los más antiguos estados-nación de la Europa occidental (España, Reino Unido y Francia). La existencia en estos países de un pacto social (explícito o implícito) ha puesto sordina al conflicto civil que opuso a las principales clases sociales durante siglo y medio, de modo que la afirmación de las diferencias nacionales y la eclosión de los particularismos identitarios se ha ido convirtiendo en el asunto central del cambio de siglo. Gran parte de la tensión político-moral, que hasta la década de los setenta se concentró en la crítica del sistema capitalista o en la crítica de los sistemas burocráticos y autoritarios existentes en Europa, se ha ido desplazando luego hacia los nacionalismos. Significativamente, los sociólogos que en Europa se han dedicado a analizar con detalle "el espacio del racismo" suelen partir de una consideración de este tipo para explicar lo que entienden que es un cambio de época [Wieviorka, 1991, 1996].

Es cierto, sin embargo, que en los países europeos mencionados la dimensión de las actividades y manifestaciones nacionalistas, xenófobas o etnicistas se tiene que distinguir y diferenciar de las barbaridades genocidas o etnocidas que casi simultáneamente se han producido en otras zonas de Europa, como los Balcanes, o en determinados países de la antigua URSS, como Chechenia. Además, y para evitar los equívocos derivados de identificaciones apresuradas, conviene añadir, en este contexto, que la llamada "cuestión vasca" (en el marco del estado español) no puede asimilarse sin más consideraciones a la "cuestión irlandesa" y que esta última tampoco resulta asimilable a la "cuestión corsa". No hay, desde luego, dos casos iguales. Y el análisis detallado exigiría muchas precisiones. Pero lo que importa en esta intervención es sólo señalar una tendencia.

Y la tendencia ahora observable es a objetar la forma en que, en estos países europeos, se llevó a cabo la unificación estatal desde el siglo XVI. Casi todos los grandes estados de Europa son estados multinacionales y multiculturales; y todos han conservado, en mayor o menor medida, estas diferencias históricas en marcos unitarios. Lo que caracteriza la tendencia actual es una reafirmación de las diferencias histórico-culturales y la presión en favor de la desagregación político-administrativa, en mayor o menor grado. La expresión de esta tendencia, según los países, va desde el malestar cultural latente hasta el conflicto abierto, pero en la mayoría de los casos se basa en una importante revisión de la historia de las diferencias. Es sintomático que incluso dos de los países que, en Europa, llegaron más tarde a la unificación estatal, Italia y Alemania, se hayan visto afectados por un proceso similar: Italia, a partir de las reivindicaciones secesionistas de la Liga Norte, basadas en una recreación histórico-cultural de la Padania; Alemania, después de la reunificación, por la persistencia de las diferencias de todo tipo entre el Este y el Oeste.

Aunque sean de menor intensidad que en otros lugares de Europa, también en la Europa del Sur y occidental muchos de los actos de intolerancia o de barbarie tienen que ver con el odio al otro. De un lado, con el odio a la nacionalidad que ha dado título al estado unificado u obligado a integrarse en él a la minoría correspondiente, lo cual se expresa a veces en atentados injustificables contra personas de la otra nacionalidad o de las que se dice que, en las condiciones actuales de reconstrucción nacional, no pueden tener dos identidades o dos culturas; del otro lado, con el odio al hecho diferencial, lo cual conduce a la identificación precipitada del terrorismo con cualquier proyecto político que ponga en duda la unidad del estado y se expresa, en no pocas ocasiones, mediante la justificación, en última instancia, del terrorismo del

propio estado. Las dos cosas se han dado, durante la última década, en el Reino Unido, en el estado francés y en el estado español.

II

Una particularidad que, en este cambio de siglo, afecta a los viejos estados-nación europeos es que se están superponiendo en ellos las viejas diferencias derivadas de la forma histórica de unificación estatal a las nuevas diferencias incoadas en los flujos migratorios recientes, que ahora proceden sobre todo del Este de Europa y del Norte de Africa. En Alemania, al malestar derivado de la persistencia de importantes diferencias socioeconómicas entre el Este y el Oeste se superpone el choque cultural entre la población alemana y los inmigrantes procedentes de Turquía y de otras nacionalidades. En Francia, donde el proceso histórico de unificación estatal ha sido culturalmente más profundo, el racismo y la xenofobia han tomado como excusa el alto índice de inmigrantes norteafricanos que quieren mantener sus propias culturas en Marsella o en París. En Italia, al mismo tiempo que la Liga Norte se manifestaba contra Roma y contra el Sur, surgían brotes xenófobos contra los inmigrantes negros o albaneses en ciudades que han heredado la tradición humanista del Renacimiento. Y en España, que ha sido hasta hace poco un país de emigrantes y que ahora tiene todavía un índice de inmigrantes relativamente bajo en comparación con otros países europeos, al mismo tiempo que crecían las incomprensiones nacionalistas de doble signo hemos vivido varios episodios de xenofobia contra trabajadores procedentes del Magreb en varias de las comunidades autónomas (Andalucía, Canarias, Cataluña, Madrid, Murcia) mientras crece porcentualmente el número de personas que están dispuestas a declararse racistas al contestar a las encuestas.

Las restricciones legislativas a los flujos de inmigrantes africanos y, en algunos casos, la expeditiva expulsión de parte de los mismos por los gobiernos de Francia, España e Italia contrasta fuertemente con la demanda de mano de obra joven (hoy reconocida por economistas, sociólogos y empresarios) y, sobre todo, contrasta con el auge de la cultura de la solidaridad representada por el elevado número de jóvenes afiliados en esta parte de Europa a las organizaciones no-gubernamentales de ayuda al desarrollo. Estos contrastes ponen de manifiesto que deshacer el nudo que se ha establecido últimamente entre desempleo selectivo, desequilibrios regionales y sectoriales en el mercado de trabajo, inmigración extracomunitaria, choque entre culturas y aumento de las manifestaciones xenófobas se ha convertido en uno de los retos a los que ha de hacer frente la actual Unión Europea. Por el momento, dadas la legislación vigente sobre inmigración extracomunitaria y la orientación monetarista existente en las instituciones dirigentes de la Unión, esta cadena parece estar convirtiéndose en un círculo vicioso, en un callejón sin salida [Grosser, 1996].

III

Para tratar de desatar ese nudo tiene importancia metodológica ponerse de acuerdo previamente en un punto: no todo encuentro entre culturas implica necesariamente choque violento y ataque directo de una cultura a otra, pero casi todo encuentro entre culturas ha sido históricamente un encontronazo y ha supuesto, en cualquier caso, un problema social. Para la cultura receptora (o invadida) y para la otra. El que haya encontronazo depende de varios factores: dimensión comparativa de los flujos migratorios, rapidez de los mismos, situación socioeconómica del país de recepción, naturaleza de las diferencias entre las culturas que se encuentran, etc. Pero, en cualquier caso, no es bueno empezar negando, en el plano analítico, la existencia del problema. Es más: se puede considerar una ingenuidad, por muy repetida y bienintencionada que ésta sea, quitar importancia o poner sordina a las consecuencias socioculturales de los nuevos choques entre culturas. Y lo es particularmente cuando, como se ha dicho, en varios países de Europa el choque entre culturas derivado de las nuevas migraciones se superpone a la reaparición de los viejos litigios históricos en el marco de estados unitarios, lo cual complica el tratamiento diferenciado de los asuntos tanto en el ámbito estrictamente político como en los ámbitos cultural y educativo [Whithol der Wenden, 1995 y 2000]. Esta es una diferencia muy importante respecto de la situación en los Estados Unidos de Norteamérica.

A veces, desde una concepción presentista de la historia, nos limitamos a tomar nota de la existencia en nuestras sociedades del mestizaje, de la tolerancia y del multiculturalismo después de siglos de migraciones y encuentros entre personas de culturas diferentes. Pero cuando, al tratar de estos temas, se afirma que no hay problema (o que se trata de un problema menor) y se aducen ejemplos de sociedades en las que rige el mestizaje y el multiculturalismo, se suele olvidar, por lo general, la trágica historia de conflictos que casi siempre ha acompañado a la transculturalización, a la integración de las culturas invadidas por las culturas agresoras y al asimilacionismo de las culturas de la inmigración por otras culturas. La integración pacífica y sin conflicto apreciable suele ser lo excepcional. El cine europeo y americano del siglo XX ha dado varias piezas muy apreciables sobre todo eso.

Hay ocasiones en que este punto de vista aporreado, que a mi me parece ingenuo, se basa en un equívoco todavía muy extendido en las sociedades europeas. Tendemos a pensar que quien afirma que el encuentro entre culturas derivado de las grandes migraciones es un problema está implicando (u ocultando) en su afirmación tendencias xenófobas o reticencias racistas frente a las gentes de otras culturas u otras etnias distintas de la suya. Pero esto último, o sea, que el que afirma el carácter problemático y conflictivo del asunto esté implicando u ocultando actitudes xenófobas o racistas, no tiene por qué ser necesariamente así, ni es así necesariamente en la práctica. Creo que es más razonable mantener lo contrario, a saber: que la aceptación, en el plano estrictamente analítico, de que existe (o se está creando) un problema sociocultural más o menos grave en el encuentro entre culturas es casi siempre la mejor forma de empezar para intentar encontrar salidas racionales en un asunto en el que se mezclan muchos prejuicios y motivaciones no-racionales.

Doy por supuesto que la finalidad compartida en este ámbito es intentar disolver el mencionado círculo vicioso y crear, por tanto, una nueva cultura de la solidaridad civil y de la tolerancia en este fin de siglo. Desde este supuesto, y si se admite la conclusión anterior sobre el reconocimiento de la existencia de un problema, parece que debería aceptarse la idea de que hay que desarrollar más la argumentación en un plano todavía prepolítico. Dividiré esta argumentación en tres apartados. En el primero discutiré dos falacias populares que contribuyen al mantenimiento del racismo y de la xenofobia. En el segundo trataré de argumentar a favor de la necesidad de revisar el concepto ilustrado de tolerancia. Y en el tercero expondré las razones por las que creo que la "variante latina" de la noción de tolerancia puede contribuir a corregir las limitaciones del concepto ilustrado.

IV

Desde el punto de la vista de la argumentación racional hay dos escollos que habría que evitar en la Unión Europea para superar el "otro fundamentalismo" (el fundamentalismo del que menos se habla), el fundamentalismo o esencialismo, por así decirlo, "de los nuestros".

El primer escollo es la generalización excesiva por inducción apresurada, viejo tema desarrollado por Hume y por Russell, y que en estas cuestiones suele hacer estragos. El individuo tiende a dar carácter universal a algunos de los rasgos observados en unos pocos y luego, desde ahí, tiende a atribuir comportamientos negativos al conjunto, sobre todo cuando se trata de los miembros de la otra cultura. Con un sólo rasgo negativo pretendemos caracterizar a todos los miembros de una cultura que no es la nuestra. Por lo general, reservamos los matices, el reconocimiento de la existencia de ambivalencias y ambigüedades, para cuando hablamos de "los nuestros", para los miembros de la propia cultura; la otra cultura es vista (bien por falta de información, bien por prejuicio) como un bloque monolítico. Así creamos la "selva de los tópicos", que, en Europa, viene creciendo desde los orígenes de la modernidad ya en el siglo XVI. Se podría decir que la "selva de los tópicos" es parte de nuestra naturaleza humanizada. Por ella vagan las "almas" (supuestamente siempre iguales a sí mismas) de culturas y naciones definidas de golpe a nuestra conveniencia. De este modo se imponen, de manera inconsciente, dos criterios que operan simultáneamente: diferenciamos (para bien, o sea, para justificar) en el seno de la propia cultura e identificamos (para mal, o sea, para generalizar o universalizar rasgos negativos) a la hora de juzgar a los otros, cuando estos otros son

percibidos, en el encuentro cultural, como adversarios o enemigos. Nótese que este criterio invierte ya la valoración de los términos "identidad" y "diferencia", pues generalmente se tiende a considerar que el mantenimiento de la identidad es algo positivo y natural (para los nuestros) mientras que la defensa de la diferencia o de la otredad tiende a verse como una "desviación" [Malouf, 1999]

No es inútil, por tanto, hacer ver a los miembros de la propia tribu que, desde el punto de vista de la argumentación inductiva, es más sensato (en el sentido de más razonable) establecer generalizaciones probables sobre aquello que conocemos mejor (es decir, sobre la propia identidad, sobre nuestra cultura) que generalizar en exceso sobre aquello acerca de lo cual tenemos menos experiencia, o sea, sobre la diferencia, sobre la otra cultura. La conclusión en este punto, ya en el ámbito educativo, me parece bastante obvia: necesitaríamos más lógica "informal" (o teoría de la argumentación inductiva) en las escuelas y menos banderas y exaltación de los valores patrios.

El segundo obstáculo al que hay que hacer frente es lo que filósofos y metodólogos han llamado falacia naturalista. La falacia naturalista consiste en pasar inadvertidamente del "es" al "debe", o sea, de afirmaciones de hecho (o sobre hechos) a juicios valorativos (por ejemplo: pasar del reconocimiento de la existencia de las diferencias a la afirmación de la inevitabilidad de la desigualdad, o a la afirmación de la superioridad de unas etnias sobre otras, de la separación étnica, etc.).

Este error de argumentación se encuentra ya en los primeros teóricos europeos de la propia superioridad cultural por comparación con los indios americanos. En los orígenes de la modernidad europea fue muy frecuente pasar de la observación de hechos evidentes, como, por ejemplo, que buena parte de la población indígena amerindia fuera imberbe (y en algunos casos físicamente débil) a juicios de valor absolutizadores, como que el lampiño es moralmente inferior al barbado [Gerbi, 1975 y 1982; Pagden, 1982]. El mismo error reaparece en el socialdarwinismo del siglo pasado y en los teóricos de la craneología empeñados en mostrar la inferioridad intelectual de los negros, de los asiáticos y de las mujeres [S. J. Gould, 1997]. Los primeros teóricos nazis del racismo cometieron ese error habitualmente y los políticos acabaron convirtiendo el error de argumentación en holocausto. Primo Levi evaluó muy bien las consecuencias terribles de ese silogismo práctico [Primo Levi, 1976 y 1986]. En nuestros tiempos una buena parte del debate sobre la sociobiología y el determinismo biológico en la década de los ochenta se ha basado también en ese equívoco de partida. Y por efecto de retorsión [Taguieff, 1990], una parte del antirracismo actual lo comete también, a veces, al creer o proclamar que del reconocimiento y afirmación de las diferencias étnicas y culturales se sigue ya, sin más, una actividad político-moral igualitaria en lo social.

En efecto, la falacia naturalista se produce también, desde luego, al creer que reconocer la diversidad cultural implica necesariamente abrir camino a la xenofobia y a los juicios favorables al tratamiento desigual de las culturas. Tal error de argumentación no sólo se sigue cometiendo con mucha frecuencia sino que, además, se comete con independencia de los valores que uno tenga, de la ideología que profese, del color del partido político en que se esté o de lo apolítico que cada cual se considere. Es un error prepolítico por así decirlo. Y tan persistente en la práctica que salta de una ideología a la contraria inadvertidamente. Pero entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores hay muchas mediaciones. Y es tarea (en gran parte por hacer) de la filosofía moral y política de nuestra época contribuir al estudio racional de estas mediaciones. Importa, pues, dejar claro que el reconocimiento de la diferencia de razas y culturas no implica necesariamente una, y solo una, actitud valorativa acerca de las mismas. Reconocimiento de la diferencia racial o cultural en el plano de los hechos no es igual a -- ni tiene por qué implicar-- defensa de la desigualdad racial, social o cultural. Se puede admitir la diferencia de razas y culturas y luego ser racista o antirracista, xenófobo o respetuoso de la otredad, o sencillamente estar indefinido en el plano político-moral.

Ahora bien, el reconocimiento de que existe un error lógico, de argumentación o de razonamiento (sea el exceso de la argumentación inductiva o la falacia naturalista), aunque es una buena cosa, y hasta puede ser un descubrimiento estimulante para las personas aficionadas a la discusión racional, no permite a quien lo afirma hacerse demasiadas ilusiones sobre la superación de tal error por vía sólo cognoscitiva. Puedo proponer a mis amigos que eviten formulaciones del tipo "todos los x" (entendiendo por tal los norteafricanos, los latinoamericanos, los islámicos o los rusos) "son y" (entendiendo por y cualquiera de los tópicos negativos que vulgarmente se aplican a estos pueblos), pero es obvio que tal cautela intelectual, por racional y necesaria que sea, no va a acabar sin más con la xenofobia y el racismo en el mundo. El cónsul e historiador Cornelio Tácito inauguró una razonable estrategia así en el mundo romano, al tratar de los germanos, pero, como se sabe, la extensión de los sentimientos xenófobos y racistas siguió su curso en aquel mundo.

Podemos, pues, negarnos con buenas razones a emplear el cuantificador universal "todos los" cuando tratamos de culturas distintas de la nuestra en contextos como éste, pero el yerro (y algo más que eso) reaparece en la crueldad cotidiana con que aceptamos los chistes que se cuentan sobre los otros (judíos, polacos, gitanos; vascos, gallegos, catalanes). Podemos haber estudiado con detalle las razones por las cuales no es correcto deducir proposiciones valorativas de proposiciones de hecho, pero el racismo y la xenofobia sigues ahí, presentes, incluso en la época en que la genética de poblaciones muestra la inadecuación del viejo concepto de raza.

Quiero decir con esto que para comportarse como personas ante el problema del choque entre culturas o ante los conflictos étnicos no basta con darse cuenta de que se comete un error de lógica elemental al pasar de afirmaciones de hecho a valoraciones político-morales, de diferencias reales a desigualdades postuladas por razones morales o políticas. También sabemos -y lo decimos todos- que la guerra es el horror de los horrores y, sin embargo, la guerra sigue acompañando a la historia de la humanidad siglo tras siglo, y en cada guerra nueva descubrimos que el ser humano es capaz de mayores barbaridades. En esto de los conflictos bélicos (como en lo del racismo y la xenofobia, por lo demás) lo único que ha cambiado desde la época de la moral mesopotámica para acá es la creciente capacidad de una parte de la humanidad para aplicar los progresos de la lógica y del razonamiento discursivo, cada vez más formales, a eso que todavía algunos siguen llamando -con un eufemismo tan terrible como contradictorio- el "arte de la guerra". En una sociedad de base religiosa estos errores de argumentación, por lo general inadvertidos como errores de pensamiento, tienden a ser corregidos, cuando dan en prácticas bárbaras, con proclamas sobre la piedad, la compasión y la caridad (proclamas que pueden seguir dando por supuesta la inferioridad esencial del otro, de la otra cultura). Pero en una sociedad laica y democrática, que no por eso deja de apreciar la caridad y la compasión, tiene mucha importancia la generalización entre la población de lo que en EE.UU se viene llamando "cultura científica", sobre todo de aquellos resultados de las ciencias que son relevantes precisamente para entrar con conocimiento de causa en problemas públicos controvertidos, como lo son estos que aquí tratamos. De manera que frente a lo que se suele decir apresuradamente hoy en Europa, y sobre todo en la Europa del sur, haría falta más ciencia, no menos ciencia. Acudamos, pues, a la cultura científica.

El único criterio preciso y científicamente admitido hoy en día para hablar de identidad y diversidad biológicas es el de las "frecuencias genéticas", o sea, frecuencias de ciertos tipos genéticos, como, por ejemplo, grupos sanguíneos, rhesus, secuencias de nucleóticos en el ADN, que permiten establecer reagrupamientos y divisiones. Si nos atenemos a estas frecuencias, la frontera entre grupos no aparece jamás como una clara línea de división, como una demarcación establecida, sino más bien como una zona imprecisa, borrosa, como una zona membranosa por la que se pasa insensiblemente de una "raza" a otra. Una de las más interesantes contribuciones de la ciencia del último tercio del siglo XX es el haber logrado establecer los mapas genéticos de centenares de pueblos poniéndolos en relación con los mapas lingüísticos y estableciendo así la correspondencia entre historia cultural e historia biológica. La conclusión de esos estudios es que "los caracteres físicos aparentes que definen la noción popularizada de raza resultan ser en realidad los rasgos más superficiales de un grupo humano, y no hacen más que traducir las adaptaciones fisiológicas al clima".[L. Cavalli- Sforza, 1997 y 1999].

La combinación de los estudios biológicos, arqueológicos y antropológicos en curso permite concluir que los blancos surgieron de los negros por selección natural, al absorber la piel blanca más radiaciones ultravioleta que la negra, ventaja natural decisiva en las regiones templadas; las narices se fueron haciendo más anchas en los países tropicales y estrechas en los fríos por su proceso de selección natural que favorece la filtración del aire. Pero estas apariencias son las más superficiales, las que menos elementos de información nos proporcionan y resultan relativamente recientes en la escala de la humanidad: bastan de diez a veinte mil años para que se opere el cambio de color de la piel. El color blanco de los europeos no se remonta a más allá de diez mil años.

En conclusión: el homo sapiens es por naturaleza migrador y mestizo. La especie humana es tal vez la única especie viva que, desde su origen, no ha cesado de mezclarse porque no ha cesado de desplazarse. Desde este punto de vista puede decirse que no existe raza verdadera en el hombre o, si se prefiere, que existen millares de ellas porque no se sabe dónde empieza y dónde termina realmente una raza. No hay razas "puras" en las poblaciones humanas. En cualquier sistema genético hay siempre un elevado grado de polimorfismo, es decir, de variedad genética. Y si no hay razas puras, la pretensión racista que identifica la superioridad de una raza con su pureza está fuera de lugar. Ciertamente, se podría aspirar a la pureza genética mediante programas parecidos a los que se emplean con animales o en una línea semejante a la de la antigua eugenesia, pero está demostrado que para ello serían necesarios cruces entre parientes próximos durante veinte o treinta generaciones. Y el resultado de ello sería, además, contraproducente: una esterilidad grave.

Por otra parte, del reconocimiento de la diversidad en cualquier aspecto de la biología humana no tiene por qué seguirse lógicamente ninguna afirmación racista (que es siempre una afirmación de la superioridad de la propia y de la inferioridad de la de los otros). Uno de los padres de la biología actual [Dobzhansky, 1973] ha escrito sobre esto: "Muchas veces se confunde igualdad con identidad y diversidad con desigualdad. Podría parecer que la forma más fácil de desacreditar la idea de igualdad es mostrar cómo las personas -natural, genética y, por tanto, irremediablemente- son diferentes. El fallo de esa idea reside, desde luego, en que la igualdad humana forma parte de los derechos y del carácter sagrado de la vida de cada ser humano, y no de sus características físicas o incluso mentales. La diversidad es un hecho observable en la naturaleza mientras que la igualdad es un mandamiento ético".

Así, pues, el reconocimiento, en el plano científico (genético, psicológico, antropológico, sociológico, etc.), de las diferencias étnicas o culturales, y el reconocimiento, en el plano lógico, de la importancia que tiene el superar las falacias cotidianas, ayudan a la hora de ponerse en guardia frente a la reaparición del racismo y la xenofobia. Pero lo la cultura científica tampoco lo es todo en estas cosas. El genetista francés Albert Jacquard expresó muy bien esto hace unos años: "Gracias a la biología, yo, el genetista, creía ayudar a la gente a que viese las cosas con más claridad diciéndole: "Vosotros habláis de raza, pero ¿qué es eso en realidad?". Y acto seguido les demostraba que el concepto de raza no se puede definir sin caer en arbitrariedades y ambigüedades [...] En otras palabras: el concepto de raza carece de fundamento y, consiguientemente el racismo debe desaparecer. Hace años yo habría aceptado de buen grado que, una vez hecha esa afirmación, mi trabajo como científico y como ciudadano había concluido. Y, sin embargo, aunque no haya razas, la existencia del racismo es indudable".

Y es que en estas cosas la decisión de los sujetos, en el sentido de actuar en una u otra forma (entre la xenofobia, la tolerancia, la comprensión de la otra cultura y el respeto de la diferencia) no se deriva sin más de sus conocimientos. Esta decisión está condicionada, qué duda cabe, por historias, razones socioculturales y razones del corazón a las que hay que atender; pero todavía lo está más por la conformación actual del propio punto de vista, del punto de vista político-moral desde el que necesariamente actuamos todos (incluidos, por supuesto, los jóvenes y viejos, y adultos, que en tantos otros países europeos, dicen y creen que no hacen política ni les interesa la política).

VI

Al llegar a este punto y pasar al plano normativo las autoridades y los educadores de los países europeos suelen recurrir a los valores de los propia historia. El reconocimiento de que la existencia de diferencias conlleva, por lo general, afirmaciones de superioridad e inferioridad, y de que éstas conducen a la barbarización de los nuestros, es parte de lo que llamamos en Europa conciencia histórica. En la medida en que el etnocentrismo europeo se ha hecho consciente de la importancia de este dato, ha producido también su par o pareja: el remordimiento por los males causados a los otros, la aparición, junto a la buena conciencia, de una conciencia desventurada y trágica de lo que ha sido la sucesión y el choque de las culturas. Y es ahí donde aparece el concepto de tolerancia.

Hay dos razones para considerar insuficiente el concepto ilustrado de tolerancia tal como fue formulado por Voltaire y por Locke. Una de estas razones son las limitaciones internas, históricas, del concepto mismo. La segunda, algunas de las implicaciones que para la tolerancia tiene lo que hoy llamamos mundialización o globalización.

La tolerancia ilustrada ha sido mayormente tolerancia hacia dentro, comprensión de las diferencias (sobre todo religiosas) en el marco de la propia cultura europea. La tolerancia ilustrada ha generalizado la conciencia de un cierto relativismo cultural, pero ha justificado, por lo general de forma paternalista, el colonialismo y la exclusión de los otros; ha cerrado los ojos ante la práctica de la esclavitud en el siglo XVIII y ha inventado una nueva versión justificadora de la "servidumbre natural". La tolerancia ilustrada es, por tanto, todavía etnocéntrica. Los movimientos antirracistas contemporáneos han llamado la atención acerca de las implicaciones negativas del término "tolerancia" con toda la razón. También lo han hecho los historiadores críticos [J.Fontana, 1994]. Pues, como ocurre con casi todos los términos político-morales de nuestra cultura, es innegable que también éste está históricamente cargado de connotaciones impropias, la más importante de las cuales es el paternalismo.

Por otra parte, ahora, en este fin de siglo, por primera vez en la historia de la humanidad la palabra "mundo" ha adquirido su sentido pleno: nuestro mundo, el mundo del que hablamos en la vía cotidiana, comprende hoy realmente los cinco continentes. El que esto sea así se debe al proceso de mundialización del capitalismo, a la existencia de un mercado mundial en sentido propio. El proceso de mercantilización se ha hecho tan universal que está llegando ya a los hielos perennes de la Antártida. En esas condiciones el viejo dicho "nada humano me es ajeno" está adquiriendo una dimensión nueva, pues el prójimo no es ya el semejante próximo sino también el prójimo lejano. De ahí que para que realmente la vieja máxima se convirtiera en norma de comportamiento de las gentes en Europa haría falta algo más que autoconciencia ilustrada; haría falta conciencia de especie.

Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie sapiens sapiens, y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era de la globalización, de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo moderno y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril.

Pondré un ejemplo. Para soportar cotidianamente la observación, a través de la televisión, del mal existente en el mundo hay que armarse psicológicamente. Si los ilustrados se atormentaron preguntándose acerca del dios oculto que permitía cosas terribles como el terremoto de Lisboa, ¿qué decir del tormento del filósofo ilustrado de este fin de siglo que puede seguir a través de los medios de comunicación la representación instantánea de todo el mal del mundo sin moverse de casa? Lo que se empieza a llamar "hombre-máquina" es acaso el resultado del inicio de una mutación antropológica. Pues no se puede tolerar lo intolerable. Y quien

lo tolera ha de desarrollar psicológicamente algo así como una coraza: un callo en la zona de los sentimientos. Tal vez porque la sensibilidad de una parte de la juventud actual intuye esto, cuando sale del psicoanalista se desplaza generosamente hacia las organizaciones no-gubernamentales solidarias.

No es seguro, en cualquier caso, que los ciudadanos europeos logremos superar ya la conciencia desventurada producida por el reconocimiento de lo hecho (en nombre del universalismo cristiano y de la civilización del progreso) entre 1492 y 1999 en América, Asia, África y Oceanía. Tampoco es seguro, al menos tal como yo lo veo, que lo más conveniente sea ahora dedicarse a la tarea de desmitificar este tipo de remordimiento. Sé que en su nombre se ha escrito muchas tonterías precisamente en el ámbito de los cultural studies. Pero hasta es posible que el remordimiento, la conciencia desventurada, haya sido una de las mejores cosas de lo que suele llamarse "civilización occidental". De que no es la peor estoy convencido [Fernández Buey, 1995 y 2000].

VII

Por consiguiente, si se quiere hablar como la mayoría y seguir conservando el término de "tolerancia" habrá que reconstruir el concepto, volver a dar a éste una significación aceptable también para las otras culturas que no son la nuestra. "Tolerancia" querría decir entonces, para nosotros, comprensión radical de la alteridad, atención y respeto a la dignidad del otro, autocrítica del etnocentrismo. En cierto modo, y con sus limitaciones históricas, esto último es lo que significó la "variante latina" del concepto de tolerancia que tiene su origen en Bartolomé de las Casas, en Michel de Montaigne, en Ferdinando Galiani, en Giacomo Leopardi.

La "variante latina" se ha ido configurando a partir de la reflexión crítica acerca del encontronazo entre culturas que supuso 1492, y más concretamente en torno a esta pregunta: ¿En qué sentido influyó entre los europeos el conocimiento de otros hábitos y de otras costumbres que obligan a romper con una concepción absolutizadora de los valores? ¿Cómo fueron interpretadas las diferencias culturales más llamativas? La respuesta de Las Casas ante el racismo contemporáneo es unívoca: "Todas las naciones del mundo son hombres [...] todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores se mueven por los objetos de ellos; todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre y todos desechan y aborrecen el mal". Y Montaigne enseña: "El hecho de que ciertos pueblos vuelvan la espalda en señal de saludo y se coman a los padres en señal de respeto basta para perder cualquier confianza en leyes vinculantes universalmente".

Se puede decir que la "variante latina" de la tolerancia es una explicación culturalmente relativista del comportamiento humano que no implica relativismo moral. No postula una tolerancia relativista o cínica, en el sentido de pasar por alto los aspectos deplorables de la cultura otra que trata de comprender o justifique esos aspectos en todo contexto, en toda discusión. Al contrario: distingue y da mucha importancia a las circunstancias de la discusión, porque afirma al mismo tiempo la necesidad moral de una jerarquización de los valores y la primacía moral del ponerse a favor de los generalmente considerados inferiores. En última instancia, también la "variante latina" de la tolerancia se autolimita en ciertos momentos cruciales: cuando no debate con los otros, esta versión de la tolerancia se hace autocrítica, crítica de los miembros de la propia cultura que están demasiado seguros de la propia superioridad. Es, en suma, tolerancia en nombre de los (comparativamente) oprimidos, de los de abajo.

La "variante latina" es, además, crítica de la doble moral, esto es, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los hombres. Es tolerancia del otro globalmente considerado, tolerancia referida a la cultura que la generalidad considera bárbara; comprende las otras costumbres aunque las considere bárbaras y aunque no comparta el comportamiento de los miembros de la otra cultura. Sin ser escéptica, es tolerancia en la duda, pues pone entre paréntesis la creencia generalizada según la cual el bárbaro es sólo el otro. Mantiene el mismo criterio de valoración en la estimación de todas las costumbres, pero tiene, además conciencia histórica, que utiliza en la argumentación a favor de la

comprensión de la otra cultura y en contra de los olvidos interesados relacionados con la barbarie o la crueldad de la cultura propia. Es, pues, una filosofía moral en sentido fuerte, con el signo cultural invertido y con una constante insistencia en el papel central del ejemplo individual como muestra de la verdadera "superioridad" de las costumbres y hábitos característicos de la propia cultura [Las Casas, 1986-1997; Montaigne, 1991-1992]

VIII

Una posible prolongación de este punto de vista para la configuración de la conciencia de especie en la economía-mundo en este fin de siglo aún tiene que superar un par de obstáculos. El primero de estos obstáculos es la parcial idealización de la "visión de los vencidos" explícita, por reacción polémica y por remordimiento, en el discurso del "indio metropolitano" y en varias de las orientaciones actuales de los estudios culturales y postcoloniales: la atribución a la propia cultura, por autoinculpación, de hábitos y costumbres negativos que no son predicables de la generalidad de los miembros de la misma o que, en algún caso, ni siquiera fueron históricamente propios (un ejemplo interesante de esto es el relativo a la scalpación). Todo genocidio realizado o frustrado va acompañado, antes o después, por cierto sentimiento colectivo de culpa. Y la antropología cultural, que ha nacido con el colonialismo, también tiene a veces esta derivación, contraria, en la actualidad (por eso los antropólogos pueden ser a la vez, entre los científicos sociales, los más comprensivos de los peores hábitos de otras culturas y los más dados a la idealización del otro, de la alteridad).

Ayuda en este asunto la lucidez del exiliado contemporáneo con doble identidad, en la medida en que su propia experiencia está operando no sólo como fundamento de la conciencia de especie, sino también en favor de la superación de la conciencia histórica de culpa en la cultura occidental. Pienso a este respecto en algunas de las obras de Tahar Ben Jelloun, de Amin Maalouf y de Edward Said. En el caso de Ben Jelloun, por la radicalidad con que ha expresado los límites de nuestro concepto de tolerancia cuando se vulnera la justicia y la dignidad del ser humano [Ben Jelloun, 1998]. En el caso de Maalouf, por el énfasis con que ha defendido la noción de "reciprocidad de los reconocimientos" en el encuentro entre culturas, al plantear que la reciprocidad es una especie de contrato moral que funda el derecho a criticar al otro con ojos limpios [Maalouf, 1999]. Y finalmente, en el caso de Said, por los matices con que ha presentado tanto la idea de entrecruzamiento cultural como la noción de lectura contrapuntista de textos de diferentes culturas que no suelen ponerse en relación [Said, 1980 y 1993].

El segundo de los obstáculos a considerar es la dificultad teórica y práctica de adaptar, en muchos de nuestros países, la política liberal ilustrada de la dignidad universal para dar cabida en ella a las demandas de la política de la diferencia expresadas por las minorías, sin entrar directamente en contradicción con el principio básico de igualdad. Como mostró hace algunos años Charles Taylor, uno de los problemas que han de afrontar las sociedades europeas es cómo seguir manteniendo el principio universal de no discriminación de los individuos respetando al mismo tiempo la identidad de las culturas, esto es, sin constreñir a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo [Ch. Taylor, 1993].

Este problema, suscitado inicialmente en Canadá y en los Estados Unidos de Norteamérica, se hace agudo en la mayoría de los estados-nación europeos por la particularidad a la que hemos aludido en el punto II de este papel, o sea, por la superposición de las viejas diferencias históricas entre nacionalidades o regiones y de las nuevas diferencias en curso, derivadas de los flujos migratorios recientes. En tales condiciones, parece obvio que no basta con la "discriminación a la inversa" (o positiva) como medida temporal para nivelar gradualmente la anterior "ceguera ante la diferencia" y favorecer así la simple supervivencia de las minorías. Se necesita algo más. Los estados tienen que enfrentarse a la vez con dos tipos de exigencias: el reconocimiento del valor de las culturas históricas que han entrado en la conformación del correspondiente estado-nación y el reconocimiento del valor de las culturas de los inmigrantes recientes que quieren conservar la propia identidad en el país de adopción. El asunto, verdaderamente difícil, ante el que se

debate ahora la Unión Europea, es este: si es posible y hasta qué punto lo es (y, en ese caso, cómo) trasladar al ámbito del derecho la presunción moral del valor igual de las culturas que se encuentran y a veces chocan entre ellas, teniendo en cuenta, además, las diferencias de situación entre los estados y las diferentes políticas respecto de la emigración que se han seguido desde la década de los sesenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEM, G.

1998 *Quel che resta di Auschwitz*. Bollati Boringhieri, Turín.

BALIBAR, E. et al.

1999 *Sans-papier: l'archaïsme fatal*. La Découverte, París.

BEN JELLOUN, Tahar,

1998 *¿Qué es el racismo?* Alfaguara, Madrid.

CAVALLI-SFORZA, L.L.

1997 *Genes, pueblos y lenguas*. Crítica, Barcelona.

1999 *Historia de la diversidad humana*. Crítica, Barcelona.

CONSEJO DE EUROPA,

1991 *Community and ethnic relations in Europe*. Estrasburgo.

DOBZHANSKY, T.

1973 *Genetic Diversity and Human Equality* [trad. al español: Labor, Barcelona, 1978].

FERNÁNDEZ BUEY, F.

1995 *La barbarie : de ellos y de los nuestros*. Paidós, Barcelona,.

2000 *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. El viejo topo, Barcelona.

FONTANA, J.

1994 *Europa ante el espejo*. Crítica, Barcelona.

GALIANI, Ferdinando

1975 *Opere* (al cuidado de Furio Diaz y Luciano Guerci), Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles.

GERBI, A.

1975 *La natura delle Indie Nuove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo*. Ricciardi, Milán-Nápoles.

1982 *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica: 1750-1900*. Fondo de Cultura Económica, México.

GOULD, S.J.

1997 *La falsa medida del hombre* [edición revisada y ampliada]. Crítica, Barcelona.

GROSSER, A.

1996 *Les identités difficiles*. Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.

LAS CASAS, Bartolomé de

1986-1997 *Obras completas*, Alianza Editorial/Junta de Andalucía, Madrid.

LEVI, P.

1976 *Se queso è un uomo*. Einaudi, Torino,

1986 *I sommersi e i salvati*. Einaudi, Torino

LEOPARDI, Giacomo

1991 *Zibaldoni di pensieri* (edición crítica a cargo de G. Pacella), Garzanti, Milán.

1993 *La strage delle illusioni. Pensieri sulla politica e sulla civiltà* (antología a cargo de Mario Andrea Rigoni), Adelphi, Milán.

MAALOUF, A.

1999 *Identidades asesinas*. Alianza, Madrid.

MONTAIGNE, Michel de

1991-1992 *Essais* (Ed. de A. Micha). Flammarion, Paris.

OCDE/SOPEMOI,

1998 Tendences des migrations internationales, OCDE, París.

PAGDEN, A:

1982, The fall of natural man. The American Indian and the Origins of comparative ethnology. Cambridge University Press.

SAID, E. W.

1980 Orientalisme. Routledge and Kegan, Londres, 1980 [trad. al español: Ediciones Libertarias, Madrid, 1990]

1993 Culture and e imperialism. Chatto and Windus, Londres, [trad. al español: Anagrama, Barcelona, 1997].

TAGUIEFF, P. André

1990 La force du préjugé. Gallimard, París.

1993, Face au racisme. Seuil, París.

TAYLOR, Ch. y otros,

1993, Multiculturalisme and "The politics of recognition. Princeton University Press [trad. al español: FCE, México, 1993]

WALZER, M.

1997 On Toleration. Yale University Press [trad. al español: Paidós, Barcelona, 1998]

WIEVIORKA, M.

1991 El espacio del racismo. Paidós, Barcelona, 1992.

1996 Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat. La Découverte, París.

WITHOL DER WENDEN, C.

1995, L'Europe et toutes ses migrations. Complexe, París.

2000, ¿Hay que abrir las fronteras? Bellaterra, Barcelona.