

GESTIONAR CONSTRUCTIVAMENTE LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL EXPERIENCIAS HISTÓRICAS Y PROPUESTAS PRÁCTICAS

Mar LLERA LLORENTE
Universidad de Sevilla

Resumen: La inmigración supone un importante desafío a las sociedades de acogida, que no deben conformarse con recibir a los recién llegados, sino implicarse activamente en procesos de acomodación recíproca. Para ello urge diseñar modelos de gestión que respondan a los autodiagnósticos y a los compromisos prácticos de todos los actores sociales, mediante procesos de comunicación participativa donde se verifiquen hibridaciones culturales.

Palabras-clave: identidad, intervención, integración, acomodación, tercera cultura, interculturalidad, multiculturalismo, inmigración.

Abstract: Immigration poses a serious challenge to host societies, which should not only welcome foreigners, but proactively commit themselves to reciprocal adjustment. Therefore it is extremely important that all social actors collaborate in designing management models through self-diagnosis and practical engagement, and collectively participate in communication processes where cross-cultural fertilizing occur.

Keywords: identity, intervention, integration, adjustment, third culture, intercultural, multicultural, immigration.

Son tantas las voces agoreras y tan redundantes las imágenes sobre masacres, revueltas, motines, caos y desesperación provocados por la confrontación de intereses entre comunidades étnicas distintas, que a veces nos creemos obligados a hablar con Huntington (1996a, 1996b) de choque de civilizaciones. Muchos estallidos sociales tocan directamente al corazón de Europa: la *révolte des banlieus* o la guerra de las caricaturas son indicios de que las raíces de la patología están penetrando nuestros territorios, los espacios que por algún tiempo creímos limpios de sinrazón gracias a un complejo aparato jurídico-democrático acrisolado en las Luces de la Modernidad.

Y nos preguntamos qué hacer, asombrados de que la arquitectura de nuestros Estados liberal-democráticos de Derecho parezca una carcasa vacía de contenido, incapaz de ofrecer alojamiento digno a numerosos extranjeros que desean habitarla. Nos inquieta la ineficacia de nuestras instituciones, en quienes los ciudadanos de las sociedades de *bienestar* habíamos depositado tanta confianza que frecuentemente nos permitimos el “lujo” de olvidar qué significa participar en una democracia y movilizarnos para reivindicar nuestros derechos.

También nos llama la atención que nuestro sistema legislativo –supuestamente tan amplio, tan pormenorizado– carezca de instrumentos para afrontar este tipo de situaciones no sólo de modo efectivo, sino consensuado. Pues las diferencias no afectan únicamente a cuestiones sustantivas –a las variadas concepciones del bien que mantienen los miembros de sociedades multiculturales–, sino que implican también cuestiones de procedimiento, reflejan modos dispares de entender la justicia en el sentido *rawlsiano* del término (Rawls, 1971). Esta disparidad impide compartir un lenguaje metadiscursivo¹ y metasistémico que no sólo tolere las diferencias, sino que incluso las haga posibles, las promueva y las revista de legitimidad.

De aquí procede la confusión de nuestros dirigentes políticos, quizá tan *bienintencionados* como nosotros, pero –como nosotros– tan perdidos... A medio camino entre el deseo de contentar a sus votantes y guardar las formas de la legitimidad, las exigencias del desarrollo o la libertad social y el recurso a la violencia legal, la manipulación de los dispositivos de control discursivo y la represión policial, ambos imprescindibles para la hegemonía.²

Esta multiforme inoperancia de los aparatos del Estado reafirma la prevención de muchos inmigrantes hacia el espacio público, descreídos respecto de los panegíricos sobre nuestro sistema y su filosofía; acostumbrados además a la fractura entre sociedad y poder político como rasgo estructural de

1. Hace ya varias décadas que Alasdair MacIntyre (1981) abordó con gran lucidez el problema de la disparidad de los lenguajes morales en el mundo sociopolítico moderno y la ausencia de códigos metalingüísticos que permitan un entendimiento común.

2. “El Ministerio de Defensa ha destinado tres aviones de vigilancia marítima del Ejército del Aire y tres patrulleros de la Armada, uno de altura y dos costeros, para colaborar con las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado en tareas de control de inmigración tras la llegada masiva al archipiélago de pateras procedentes de la costa africana. (...) De la Vega informó también de que el Ejecutivo pondrá en marcha un satélite para reforzar el seguimiento de los movimientos de los flujos migratorios y potenciará la cooperación con los países emisores de inmigrantes.” (Europa Press, 16-V-2006: <http://www.europapress.es/europa2003/noticia.aspx?cod=20060516195254&tabID=1&ch=66>).

sus países de origen, tanto en el mundo islámico³ como en Latinoamérica,⁴ en Oriente Medio y en Extremo Oriente, donde China brinda la ilustración más patente.

La disonancia entre el aparato político-institucional y la realidad de la vida social, que marca a quienes se trasladan a países “desarrollados”,⁵ se reproduce de otra manera en las sociedades de acogida cuando éstas hurtan a numerosos inmigrantes la posibilidad de firmar el contrato social y recibir carta de ciudadanía (De Lucas, 2001: 33). Una ciudadanía que –paradójicamente– ni siquiera se atreven a ejercer de modo activo y comprometido amplios sectores autóctonos, narcotizados por la invisible hegemonía de los resortes de la sociedad de consumo. En este sentido, la inacción, la pasividad y la invisibilidad con que se castiga a muchos inmigrantes deviene –en cierta medida– un efecto colateral de la inacción, la pasividad y la invisibilidad de muchos nacionales en la vida pública. De ahí la esperanza con que los recién llegados –y todo el conjunto de la sociedad– acogen el actual crecimiento del Tercer Sector y su implicación en los fenómenos migratorios.⁶

3. Mucho antes de la masacre del 11-S y de la declaración norteamericana de *guerra* contra el terrorismo, la violencia derivada del integrismo fundamentalista constituía un problema primordial en el mundo. Sobre todo en el islámico, donde los gobiernos se han visto siempre obligados a elegir entre seguridad y participación democrática, decantándose habitualmente por la primera. De ahí la abundancia de regímenes autoritarios seudo legitimados por los dispositivos de una democracia meramente formal, que no puede contener el asociacionismo de corte radical ni la movilización fundamentalista de las bases sociales (cf. *El estado del mundo*. Anuario económico y geopolítico mundial, publicado por la editorial Akal [1996-2006], así como los números de la revista *The Economist* <www.economist.com> publicados en 2006, donde se proporciona abundante información sobre las actuales controversias ideológico-religiosas en los países islámicos).

4. En Latinoamérica, a las dictaduras militares han sucedido populismos demagógicos que manipulan a las bases sociales debido a su escasa ilustración y su frágil cultura política. La región se halla marcada por una polimorfa violencia social que expresa el parcial fracaso de los planes de modernización y la expansión de un capitalismo salvaje, causa de agudas desigualdades económicas y en muchos casos de una extrema pobreza. Es en este tipo de sociedades donde adquieren mayor sentido las últimas –y sorprendentes– reivindicaciones sobre el Estado en el marco de la globalización, esgrimidas por un neoconservador recientemente “convertido” a la oposición: Francis Fukuyama (2004, 2006). Frente a quienes hoy desean poner entre paréntesis las instituciones estatales, arguyendo que se encuentran desbordadas por la creciente complejidad global y la fragmentación neocomunitarista, el académico norteamericano subraya justamente lo contrario: su imperiosa necesidad. El Estado es ahora más que nunca imprescindible, debido precisamente a su implacable erosión.

5. Las comillas expresan las dudas de la autora del artículo sobre la oportunidad de este calificativo, dado su carácter frecuentemente simplificador, reduccionista y etnocéntrico, ligado a consideraciones de carácter economicista o instrumental.

6. Ahora bien, urge garantizar que el voluntariado dispone de los instrumentos de reflexión y trabajo para desempeñar sus tareas de modo adecuado, no contraproducente.

Importación e *importancia* de los inmigrantes

Es ya un tópico afirmar que nuestras sociedades son crecientemente diversas: las necesidades de la economía –propia y foránea– atraen a personas de muy variadas procedencias, de multicolores bagajes. Nuestro mercado reclama mano de obra poco cualificada para ejercer los trabajos que los nacionales desprecian y nuestro sistema de seguridad social asegura de este modo su supervivencia –es decir, nos la aseguramos indirectamente nosotros. Importamos trabajadores lo mismo que importamos capitales, bienes o servicios, pero con una diferencia que quizá por obvia solemos *obviar*: los trabajadores son personas. Y cuando se hallan entre nosotros no deben ser utilizados ni organizados en los estantes de los sistemas productivos como material disponible. No basta con que les proporcionemos un lugar para que permanezcan “en orden”. Ni siquiera es suficiente que –“tolerantemente”– les permitamos pensar, reunirse o celebrar sus pertenencias identitarias. Hemos de acogerlos de un modo activo, *que también nos implique a nosotros* y a nuestro sistema sociocultural (Díez Nicolas, 2005). Las actitudes y comportamientos de los inmigrantes no se configuran al margen de las actitudes y comportamientos de los miembros de la sociedad a la que se incorporan: ambos grupos reaccionan, se proyectan y se autodefinen respectivamente (Bourhis et al., 1997).

Ahora bien, hemos de reconocer que en este punto surgen fuertes resistencias y obstáculos. Habitualmente reafirmamos nuestra voluntad de acogida: estamos dispuestos a abrir las puertas a los “otros” –siempre que posean un contrato–; queremos aceptarlos, integrarlos o respetarlos en sus barrios, secas o guetos, si así lo desean: somos capaces de admitir incluso su voluntad de relativo aislamiento. De cualquier modo, nos cruzaremos en las calles con muchos de ellos; también compartiremos el pan, porque suponemos que nos sobra y que los recién llegados contribuirán a la cosecha. Pero, “lógicamente”, no queremos perder nuestra identidad cultural, aquello que nos define como “nosotros”: lo que hacemos y lo que somos. Creemos tener derecho a seguir viviendo según nuestros modos y costumbres, es decir, como siempre; que nadie se atreva a cambiarnos. Y cuando surjan desencuentros, cuando nuestras respectivas diferencias –tan bien valoradas en abstracto y tan peligrosas en concreto– nos indiquen que algo debe modificarse, no seremos nosotros quienes asumamos tal exigencia.

Repetimos que son “ellos” quienes “voluntariamente” han venido aquí: que se adapten al nuevo entorno, que hagan honor a nuestra “hospitalaria” acogida, que aprendan nuestras costumbres, que las asimilen. Que acepten, sobre todo, nuestros códigos sistémicos y metadiscursivos: la columna

vertebral de nuestros Estados de Derecho, nuestros sistemas de obligaciones, derechos y libertades fundamentales, el poder de nuestras instituciones; que se sometan nuestros aparatos de poder. Porque no debemos olvidar que el liberalismo clásico, *sabiamente*, cegó sus ojos para no ver las diferencias y no discriminar a sus ciudadanos, cayendo en la injusticia (Kymlicka, 2001). Optó por una “prudente” máxima: todos los *individuos* son iguales ante la ley. El principal sujeto de derecho es la persona individual, no el estamento, el pueblo o el grupo: los privilegios comunitarios quedan de este modo abolidos.

Ante este tipo de discursos, tan habituales, conviene constatar un hecho crucial que obliga a replantear los argumentos: el desfase entre el contexto que dio origen a las instituciones modernas y el que hoy enfrentamos (De Lucas, 2001: 33 y ss.). Como antes reconocimos, fallan las herramientas con que el Estado afronta los nuevos desafíos, faltan recursos y una visión coherente, de conjunto, lúcida a corto y largo plazo sobre lo que está sucediendo.

Ante estos déficit, los políticos hablan de reformar y perfeccionar el sistema; constantemente proponen iniciativas en este sentido. Alientan enfoques atentos a la diversidad cultural, apuestan por el diálogo y por el intercambio de perspectivas con quienes vienen a trabajar a nuestra comunidad desde países culturalmente diferentes.⁷ Pero, en general, da la impresión de que este tipo de proclamas es demasiado vago, programático y demagógico, poco comprometido y viable. Nadie parece tener claro qué significa valorar positivamente la diferencia, nadie percibe hasta qué punto nuestras prácticas sociodiscursivas caen en la deriva asimilacionista y de qué manera su contrapunto, el retencionismo étnico (Gans, 1997), podría erosionar nuestra convivencia. Se confunden multiculturalismo e interculturalidad,⁸ se bosqueja un

7. Así por ejemplo, en nuestra región, tras el “éxito” del I Plan Andaluz de Inmigración, se ha lanzado el segundo. En él se habla de “favorecer la plena integración social, laboral y personal de la población inmigrante” mediante “políticas de acogida” y “programas de formación” para quienes realizan proyectos de intervención, así como campañas de “sensibilización” dirigidas al grueso de la sociedad. Respecto a los servicios sociales ofertados por la Administración, se subraya la necesidad de incorporar “las particularidades de la multiculturalidad” y “la perspectiva de la población inmigrante” sobre las prácticas sociales implicadas, incorporando “la diversidad cultural en los enfoques de trabajo”. También se alude a la necesidad de diseñar estrategias específicas de comunicación con la población extranjera. (Cf. Contenido, objetivos y principales novedades del II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía. Publicación del 17 de abril de 2006 en <http://www.andaluciajunta.es/aj-not-.html?idNot=98144&idCanal=214349>, sitio consultado el 17-V-2006. En este sentido me ha resultado también esclarecedor un documento técnico facilitado en marzo de 2006 por Pilar Lasheras Amat, que trabaja para la Asesoría del Delegado en la Delegación Provincial de Salud de Sevilla).

8. La célebre obra de Sartori *La sociedad multiétnica* (2001, 2002) ofrece interesantes matices al respecto, que las críticas ideológicas han querido injustamente despreciar. (Cf. también Navas et al., 2005: 22).

simplificante planteamiento, sin profundidad ni rigor, que halaga el oído de los votantes y justifica muchas poses pseudo progresistas.

Otra grave dificultad radica en la demarcación de *una* cultura respecto de las demás. La razón moderna tiende a reificar y objetivar la realidad para controlarla mejor, pero carece en último término de argumentos para deslindar entre sí los diversos universos culturales. Éstos no son estados, sino procesos; sus horizontes se solapan: comparten muchos aspectos –aunque nunca de manera unívoca–, difieren en múltiples rasgos –aunque esas diferencias *difieren* su manifestación y devienen radicalmente inaprehensibles.

En este sentido, urge sopesar la experiencia histórica de las sociedades pluriculturales, conocer los debates académicos que proceden de tal experiencia e incorporar todo ese bagaje a la vida sociopolítica. A partir de ahí, hay que diseñar un modelo operativo –o mejor varios, haciendo justicia al pluralismo– para plantear adecuadamente y gestionar de modo constructivo la creciente diversidad sociocultural en nuestras comunidades. Hemos de aspirar a modelos complejos, no reduccionistas; en permanente proceso de configuración y negociación comunitaria; reflexivos y abiertos a la (auto)crítica; capaces de articular discursos diferentes y de acompañar las exigencias de entornos cambiantes. Su principal finalidad debería consistir en tejer redes de comunicación –y consiguientemente, vínculos comunitarios– entre individuos, grupos, organizaciones e instituciones de diversos perfiles culturales que disminuyan el peso de los mecanismos de control de las fronteras físicas y simbólicas actualmente en uso:

“...los estudiosos de la política enfatizan mucho el papel del Estado en la generación, la supresión y el control del conflicto social. Pero cabe otra alternativa: entender la política como creación de comunidad, promoción de vínculos cooperativos e interacciones pacíficas entre grupos (para propiciar) un entorno de seguridad colectiva” (Azar, 1990; citado por Neville, 1998: 209-210).

Estructura y metodología

A partir de estas reflexiones preliminares, nuestro artículo trata de discernir los horizontes discursivos donde podrían perfilarse tales modelos de gestión de la diversidad, partiendo de la experiencia histórica y de la trayectoria de la comunidad académica en los estudios sobre inmigración, hasta llegar al panorama actual en los países occidentales.

Nos detendremos, pues, en una breve introducción a los planteamientos asimilacionistas y retencionistas que marcaron muchas teorías y prácticas sociopolíticas en el siglo XX. Desde nuestro punto de vista se trata de visiones opuestas que comparten, sin embargo, la característica de ser injustificables ética y políticamente. Su análisis crítico pondrá de manifiesto la necesidad de opciones intermedias, más equilibradas, que apunten hacia la hibridación cultural e integren también en sus procedimientos metodológicos el desafío de la complejidad.

A lo largo de este artículo adoptaremos una posición simultáneamente descriptiva y prescriptiva. No pretendemos la neutralidad, conscientes de que tal aspiración epistemológica ha sido frecuentemente una argucia para desdibujar el particular emplazamiento de los actores y las organizaciones implicados en cada proyecto de investigación y en el multiforme proceso de su política discursiva.

En este sentido, no vamos a ocultar las directrices de nuestra reflexión, sus premisas no sólo procedimentales sino también sustantivas, pues se trata de proposiciones que funcionan en nuestro planteamiento como verdades *prácticamente* incuestionables⁹ debido a su potencial metadiscursivo. Este alcance las ubica –a nuestro parecer– más allá y *más acá* de toda crítica, en tanto condición de posibilidad no sólo de las respuestas que ofrecemos, sino también de numerosas preguntas; las conclusiones que de ellas derivan no eliminan otras alternativas. Mantenemos una pretensión de universalidad sin exclusividad (Luhmann, 1998: 40), capaz –por tanto– de asumir reflexivamente las implicaciones epistemológicas que conlleva reconocer su limitado y particular emplazamiento, sin por ello abdicar de su vocación de totalidad:

“Nos negamos a admitir que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad“ (García Canclini, 1989: 25).

Paradigmas del fenómeno migratorio

El fenómeno migratorio contemporáneo, acelerado por el progreso en las comunicaciones físicas y simbólicas, se ha vivido de un modo especialmente significativo en América. Dentro del Nuevo Continente, debido sobre todo

9. Es decir, incuestionables en el curso de la praxis discursiva precisamente porque son condición de posibilidad de su *discurrir*.

a su concepción teórica y práctica del desarrollo económico-social, Estados Unidos ha sido durante mucho tiempo el principal atractor de inmigrantes. A comienzos del siglo XX su proyecto nacional parecía orientado más bien hacia la interculturalidad del *Melting-Pot* que hacia el multiculturalismo, pero hoy es considerado por numerosos autores el país más multicultural del planeta (Glazer, 1997; Jacoby, 2004).

Desde las publicaciones pioneras de Robert E. Park (1922), Robert E. Park, W. I. Thomas y H.A. Miller (1921), y la Escuela de Chicago,¹⁰ se decía que el *American Way of Life* fascinaba no sólo a los recién llegados, sino a quienes permanecían en sus regiones de origen pero anhelaban niveles de producción y de consumo como los estadounidenses. Los sociólogos hablaban de una imparable asimilación de pautas de organización social, económica y cultural, acelerada por influencia de la tecnología, que „normalizaba“ las conductas dentro y fuera del país, exportándolas a todo el mundo. Los datos parecían indicar que la población inmigrante iría perdiendo simultánea, lineal y progresivamente lazos con sus comunidades de procedencia, hasta generar una mezcla homogénea perfectamente integrada en el nuevo sistema, como explicaba la *Straight-Line Theory* (Gans, 1997). Al tratarse de un sistema „racional“, sustentado sobre bases tecnocientíficas y sobre los principios éticos de la democracia liberal, su éxito parecía garantizado. Ninguna tradición se hallaba en condiciones de argumentar en contra; de hecho, hasta la emancipación de las colonias se estaba justificando sobre estas bases, que contradecían de modo paradójico el etnocentrismo de Occidente (Llera, 2004: 3-15).

Sin embargo, la realidad social pronto comenzó a evolucionar fuera de los cauces de la *Straight-Line Theory*. Entre los años 60 y 80 –tras el segundo *boom* migratorio– comenzaron a cristalizar otras expresiones socioculturales; se diversificaban además las estrategias de adaptación de cada grupo étnico a la sociedad de acogida. El grado de integración interna de la comunidad a la que pertenecía cada inmigrante, así como su profesión, su clase o su estatus socioeconómico dentro del nuevo entorno, incidían en su trayectoria adaptativa. Quienes disponían de mayor poder adquisitivo u ostentaban cargos altamente cualificados no tenían problemas en establecer amplias redes de relaciones, más allá de sus grupos de origen. Por otra parte, era cada vez más frecuente que personas de una misma etnia coparan un determinado nicho laboral.

10. Cf. *The American Journal of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, V. 1 (July 1895)-V. 70 (May 1965).

En general, quedaba claro que el origen étnico de cada grupo, así como las condiciones políticas, económicas y sociodemográficas de sus países de origen, constituían variables determinantes para los ciudadanos de la sociedad receptora a la hora de valorar a los recién llegados y establecer con ellos un tipo u otro de relación (Bourhis et al., 1997).

Habitualmente, la aculturación¹¹ se verificaba a un ritmo más acelerado que la asimilación propiamente dicha: los inmigrantes incorporaban con relativa facilidad prácticas y costumbres de la sociedad de acogida,¹² consumiendo sus producciones materiales y simbólicas en una peculiar simbiosis, pues muchos éxitos comerciales de las industrias culturales se debían precisamente a las aportaciones de los recién llegados: lo „étnico“ vendía. Lamentablemente, el beneficio de esa venta no recaía en sus protagonistas, sino en sus mediadores, a través de una estrategia de apropiación neocolonialista que aun hoy sigue generando resentimiento (Smith, 1999).

Por otra parte, la asimilación propiamente dicha se verificaba con cierta dificultad, pues no sólo requería el concurso de los inmigrantes, sino la apertura de la propia sociedad de acogida a la participación institucional y organizacional, así como la activa implicación de toda la ciudadanía –inmigrantes y „autóctonos“– en la construcción del orden social y en sus mecanismos. Sorprendentemente, en algunas áreas esta implicación no existía para nadie: ni foráneos ni integrados, pues el fortalecimiento del sistema tecnocapitalista desdibujaba cada vez más las posibilidades de acción intencional por parte de los sujetos individuales. De modo paulatino, éstos eran repelidos a los márgenes del sistema como a su entorno (Luhmann, 1998) y, en lugar de hacerse con el control de las estructuras y las dinámicas sistémicas, quedaban progresivamente sometidos a su lógica impersonal, deshumanizante.

11. Consciente de la relevancia y especificidad del fenómeno, ya en la década de los 30 la revista científica *American Anthropologist* publicaba un *memorandum* sobre el estudio de la aculturación (Redfield, Linton, y Herskovits, 1936) que marcó un punto de referencia para la investigación posterior y fue oficialmente incorporado por la UNESCO. Según este estudio, la aculturación comprende “*those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups*” (Redfield et al., 1936: 149. Citado por Navas et al., 2005: 22). Hay que hacer notar que se habla de cambio en uno o ambos grupos –en el caso de la inmigración, nativos y recién llegados–. Esto supone un interesante avance, aunque nosotros afirmaríamos que el cambio afecta siempre y necesariamente a los dos, no de modo opcional como parece indicar la disyuntiva “uno o ambos grupos”.

12. En los años 70 Berry y sus colegas propusieron uno de los primeros modelos sobre la aculturación basado en la psicología transcultural (Berry, Kim, Power, Young, y Bujaki, 1989; Berry, 1990). Ese modelo ha sido revisado sucesivamente por numerosos autores (Bourhis et al., 1997; Piontkowski, y Florack, 1995).

Esta creciente disonancia entre sistema y sujeto (Touraine, 1997) explica el repliegue neocomunitarista que marca a todas las sociedades multiculturales sin excepción desde los años 80, particularmente a los Estados Unidos. En los lugares de mayor contacto entre grupos étnicos diferentes, como los *campus* universitarios o las regiones fronterizas, comienzan a aflorar reivindicaciones identitarias de todo signo; también las mantienen inmigrantes de origen europeo, fundamentalmente artistas e intelectuales. A fines del siglo XX y principios del XXI la búsqueda y la afirmación de la propia „identidad“ comunitaria es un fenómeno característico de todas las regiones del planeta afectadas por la globalización del capitalismo o sus consecuencias (Castells, 1999).

La problemática *identidad* de la identidad

Los sociólogos hallan dificultades en definir de modo preciso y operativo el concepto de „identidad“, pues advierten que sería un error reificarlo o reducir las culturas a un conjunto de rasgos „esenciales“. Consideran más pertinentes los aspectos fluidos, de carácter dinámico y procesual, relativos al comportamiento, la cognición, la afección y la comunicación. Respecto de todos ellos acentúan lo que concierne a la presentación pública o social del sujeto a los “otros” (*avowal*). También consideran lo que éstos perciben o comunican acerca de ese sujeto (*ascription*), en una cadena recursiva y retroalimentativa que constituye al yo intersubjetivamente (Fong, y Chuang: 2004: 19-34). Hablan así de una especie de performatividad discursiva donde el decir sobre alguien (yo mismo o los demás) es un hacer, pues construye parcialmente su identidad (Llera, 2003: 173-193).

Parece existir suficiente evidencia empírica de que los entornos donde se verifica una importante erosión de los lazos comunitarios debido a la dominante influencia de otra cultura o a una desigual distribución del poder social, las construcciones identitarias suelen funcionar como sustitutos simbólicos de las propias tradiciones. Ahora bien, esto no supone necesariamente inmovilismo o fundamentalismo –regreso a los fundamentos del propio orden sociocultural de pertenencia. Por una parte, porque es frecuente simultanear prácticas aculturacionistas y prácticas retencionistas. Por otra, porque son habituales las expresiones híbridas, que conjugan elementos ajenos y propios en una síntesis original.

La aculturación e incluso la relativa asimilación de los inmigrantes en una determinada sociedad no impiden la retención de prácticas étnicas; hay que pensar en ambos tipos de procesos como independientes y paralelos,

más que como opuestos e inversamente proporcionales. Muchas prácticas se retienen porque favorecen la *autodenominación* o la *autoidentificación* comunitaria, porque son intrínsecas a instituciones como la familia o porque resultan imprescindibles para mantener ciertas relaciones intragrupales, pero su ejercicio no implica un rechazo de toda forma de aculturación.

Es preciso advertir que la Sociología contemporánea no ha estudiado suficientemente los procesos que incentivan o desincentivan la lealtad a tales prácticas comunitarias por parte de los denominados inmigrantes de segunda y tercera generación, a fin de discernir si se llevan a cabo voluntaria o forzosamente. Sin embargo, existe un creciente interés por el tema y cada día se publican más estudios acerca de la dificultad de conciliar la defensa de las identidades comunitarias sin menoscabar los derechos y las libertades de los individuos que las integran. Los Estados positivamente sensibles a las diferencias se enfrentan aquí a un grave dilema moral (Daskalovski, 2002; Perez, 2002).

Esta controversia pone de manifiesto que el ejercicio de una determinada práctica social no implica necesariamente adhesión moral a los principios que la fundamentan; ni siquiera supone autoconciencia respecto de esos principios, que podrían incluso no existir. Muchas prácticas se basan en la inercia de la costumbre o en la hegemonía invisible de los poderes sociales y quienes se someten a ellas no lo hacen de manera libre y reflexiva. Por tanto, el *culturalismo* no se debe engañar en este punto, tratando de la misma manera todos los particularismos (PNUD, 2004).¹³ Muchos inmigrantes, al entrar en contacto con una nueva sociedad, logran explicitar los mecanismos de poder a que se ven sometidos en sus grupos de pertenencia y se rebelan contra ellos, utilizando frecuentemente algunas herramientas discursivas de la sociedad receptora.¹⁴ Este tipo de disidencia por parte de los miembros de una comunidad minoritaria debe ser aceptado –e incluso alentado– por los responsables de las políticas culturales, pues constituye también un rasgo definitorio de tal comunidad.

13. En el inicial *Overview* del Informe (p. 4), se afirma: “*Cultural liberty is the capability of people to live and be what they choose*”. Todo el epígrafe es un interesante alegato a favor de la libertad cultural entendida de un modo no reduccionista: ni exclusivamente a favor de la comunidad ni del individuo, sino de ambos simultánea o alternativamente. Aunque desde nuestra perspectiva la argumentación del Informe revele un sesgo excesivamente liberal, contiene valiosas y originales premisas en las que merece la pena profundizar para evitar tópicos.

14. Un claro ejemplo de este fenómeno es la película cinematográfica *East is East* (Oriente es Oriente), cuyo guionista –Ayub Khan Din–, inmigrante de origen paquistaní establecido en el Reino Unido, desarrolla un interesante ejercicio autoetnográfico al representar a una familia de inmigrantes de características similares a la suya, donde los hijos se rebelan contra el tradicionalismo paterno empleando herramientas discursivas tomadas de la sociedad de acogida. El guión fue premiado en 1999 por la British Independent Film Award.

Junto a la rebelión de algunos miembros del *ingroup* dentro del nuevo contexto, suele verificarse la elaboración de síntesis híbridas y, al mismo tiempo, inéditas. Éstas responden a un hecho que a veces pasa desapercibido a la mirada del *outsider*: afirmar una determinada identidad o integrarse en el grupo que la promueve puede resultar menos costoso que resistir a toda costa la aculturación o retener las costumbres de la comunidad de origen. Quienes se adhieren a movimientos identitarios pueden establecer un pacto de convivencia con la sociedad receptora sin temor a perder sus raíces o enfrentarse a la comunidad de pertenencia. Ésta es la principal tesis de las escuelas sociológicas pos-aculturacionistas, que constatan la construcción o incluso la invención de *terceras culturas* por parte de las sucesivas generaciones de inmigrantes.

Al llegar a la nueva sociedad, los inmigrantes experimentan de modo habitual un cierto grado de estrés, inseguridad o ansiedad, que pretenden reducir mediante diversas estrategias de adaptación (Gudykunst, 1995, 1998; Rodrigo Alsina, 1999). Esa reacción psicosocial se ve corroborada por la que mantienen algunos miembros de la comunidad de acogida, también temerosos ante la llegada de foráneos. Cada grupo de pertenencia comienza a definir vías para mantener/reconstruir su propia identidad, estableciendo simultáneamente pautas de interacción/distanciamiento¹⁵ con los grupos que integran el nuevo contexto, incluidas otras comunidades inmigrantes. A tenor de la cantidad y calidad de estas relaciones se perfilan expresiones de integración, asimilación, separación o marginación que explicitan la respuesta –tanto de inmigrantes como de nativos– a dos cuestiones básicas: ¿vale la pena mantener el propio patrimonio cultural?, ¿vale la pena mantener relaciones con los „otros“? La integración requiere una respuesta afirmativa a ambos interrogantes; la marginación implica lo contrario: una negación doble. La asimilación es el resultado de contestar *no* a la primera pregunta y *sí* a la segunda; la separación procede de una estrategia inversa: decir primero *sí* y después *no* (Vedder y Virta, 2005: 2).

Principalmente en el nivel familiar se verifica una negociación entre quienes abogan por mantener las propias tradiciones y quienes prefieren incorporar las prácticas habituales de la comunidad receptora. Generalmente, los mayores adoptan la primera actitud; la segunda se verifica en los más jóvenes, que suelen valorar de modo más positivo las prácticas y creencias de la sociedad de acogida, así como las ventajas que les promete la integración.

15. En este sentido, es preciso establecer indicadores fidedignos que muestren la frecuencia y la calidad de los contactos entre inmigrantes y nativos. Muchos problemas en la comunicación intercultural provienen, justamente, de la falta de comunicación o de su deriva patológica, como explica la psicología sistémica.

Esta dinámica lleva a la conclusión de que el éxito de una determinada estrategia nunca puede ser valorado neutralmente, sino que pone en juego el emplazamiento sistémico, pragmático, simbólico y axiológico de todos aquellos a los que concierne o afecta, con sus respectivas diferencias. Lo cual significa que cada grupo puede valorar de modo distinto –e incluso opuesto– el resultado de un proceso.

A este respecto es muy relevante el ascendiente o el grado de influencia de unos grupos sobre otros, es decir, su poder social, medido tanto en términos materiales como simbólicos. También es relevante la autodelimitación de cada grupo en relación a los demás, la demarcación de sus contornos y líneas fronterizas, su permeabilidad o enquistamiento, su grado de disposición al encuentro, al enriquecimiento cultural o simplemente al cambio.

Los más recientes estudios sobre inmigración sugieren que no existe una estrategia de adaptación válida para todos los grupos en todo tiempo y lugar (Vedder y Virta, 2005), sino que cada trayectoria resulta sumamente sensible al contexto y a su evolución. A medida que transcurren los años y se suceden las generaciones de inmigrantes, aparecen con mayor nitidez las insuficiencias de toda negociación meramente adaptativa, pues se constata que para mantener las propias costumbres étnicas no basta retener lazos y raigambres, es precisa una reconstrucción e incluso una reinención del propio sistema de representaciones; hace falta una síntesis creativa, original, capaz de conjugar las exigencias y oportunidades del nuevo contexto con las raíces autóctonas. Esta inédita síntesis cultural conlleva un ejercicio de traducción intercultural que pone en entredicho la hipótesis clásica de la inconmensurabilidad entre sistemas culturales diferentes y las versiones más extremas del relativismo cultural.

La crisis de la diferencia y las paradojas del relativismo cultural

“He avanzado la hipótesis de que la proliferación de lenguas mutuamente incomprensibles procede de un impulso absolutamente fundamental del propio lenguaje. (...) [Las diferentes lenguas] satisfacen necesidades de privacidad y territorialidad vitales para nuestra identidad” (Steiner, 1975: 473).

Una vez culminada la obra de la etnografía contemporánea –constatar en el mundo humano una especie de *ley de la relatividad*, análoga a la que la ciencia ha hallado en el mundo físico–, la comunicación entre culturas y lenguas diferentes ha sido juzgada en último término imposible. Imposible y además indeseable, pues parece que aquello que define la singular identidad

de cada sistema sociocultural es precisamente su margen de incomunicabilidad, intraducibilidad e incluso incomprensibilidad. Atenta a este sorprendente descubrimiento, la política en los Estados democrático-liberales se ha ido haciendo cada día más sensible a la diferencia,¹⁶ hasta que ha tropezado con una multiforme paradoja, tanto teórica como práctica.

En el plano meramente teórico se constata una triple controversia que afecta al concepto mismo de diferencia, al estatuto epistemológico del relativismo cultural y a la autorreflexión de cualquier sistema simbólico.

Toda diferencia se revela paradójica porque existe sólo en la medida en que se supera (Hegel), en que difiere su manifestación (Derrida) o en que ve reducida su complejidad a través de dispositivos sistémicos (Luhmann). En este sentido, Steiner admite que entender (un texto) es traducir(lo).¹⁷ Por lo tanto, aunque la identidad singular de cada texto o de cada cultura radique en su intraducibilidad –según la cita inicial de este epígrafe–, en la medida en que de hecho se logra algún entendimiento, se logra asimismo algún tipo de traducción legítima.

La paradoja que afecta al relativismo cultural se manifiesta en lo siguiente: si el relativismo se aplica reflexivamente a sí mismo, también él debe juzgarse relativo a su propio emplazamiento simbólico y territorial en una múltiple contradicción performativa, pues afirmar el relativismo en un sentido relativo impide su validación más allá de su limitado horizonte; afirmarlo en un

16. *"This differentialist turn has not been restricted to, or even centred on, the immigration issue. (...) It has found expression in movements to preserve or strengthen regional languages and cultures in Europe; in demands for, and greater recognition of, the autonomy of indigenous peoples in the US, Canada, Australia, Russia, Latin America, and elsewhere; in Black Power, Afrocentrist, and other anti-assimilationist movements involving African-Americans; in the shift from an individualist, opportunity-oriented, and colour-blind to a collectivist, results oriented, and colour-conscious interpretation of civil rights legislation in the US; in multiculturalist revisions of school and university curricula; in gynocentric or 'difference' feminism; in gay pride and other movements based on the public affirmation of alternative sexualities; in claims by other putative cultural communities –including, for example, the deaf– for autonomy; in generalized opposition to the homogenizing, centralizing claims of the modern nation-state; in antifoundationalist understandings of the production of knowledge in bounded, historically and socially situated epistemic communities; in other poststructuralist and postmodernist critiques of the allegedly falsely universal premises of Enlightenment thought; and in the shift from an understanding of politics emphasizing the pursuit of putatively universal interests to one emphasizing the recognition of avowedly particularist identities"* (Brubaker, 2001: 532).

17. La afirmación puede leerse con o sin lo añadido entre paréntesis (Steiner, 1975: Cap. 1: "Understanding as Translation", pp. 1-48).

sentido radical es absolutizarlo y por tanto negarlo, pero no afirmarlo es abrir un resquicio al etnocentrismo.

A raíz de lo expuesto, se perfila una tercera paradoja: la capacidad de reflexión de nuestros propios sistemas simbólicos es necesariamente limitada. Aunque puedan autofundamentarse desde posiciones parcialmente autoconscientes, autocríticas y metasistémicas, y puedan sucesivamente revisar sus propias autocríticas, meta-metasistematizándose, deben detenerse en algún punto. Empleando una metáfora de Borges podríamos decir que –para ser completo– todo mapa debería localizarse en algún lugar de sí mismo, lo cual es fácticamente irrealizable.

Debido a este nudo gordiano, la atenta observación de cualquier dinámica intercultural pone de manifiesto que –efectivamente– ninguna cultura constituye un sistema completo e independiente, y que las pertenencias culturales de cualquier comunidad étnica nunca conforman un todo homogéneo, plenamente susceptible de codificación. Tampoco existe una única versión oral o informal de una cultura: cada familia –y cada uno de sus miembros– posee sus propias prácticas culturales, en parte singulares y en parte modeladas a tenor de prácticas comunitarias y sociales.

El diseño de una *tercera cultura* puede así ser investigado de un modo sistemático en el sentido más preciso del término, aquél que explica la Teoría de Sistemas y la Cibersociología. Cualquier realidad sistémica se halla clausurada sobre sí misma de una forma paradójica, pues conlleva la capacidad de autotranscenderse parcialmente, abriéndose a su entorno, a los demás sistemas que en él se establecen y a sí mismo, en una operación –también parcialmente– autorreflexiva, autorreferencial y metasistémica. En esta dirección se mueven las reflexiones actuales de la Escuela de Tel-Aviv sobre estructuras polisistémicas (VVAA, 1990), que se aplican fundamentalmente a la traducción pero que podrían también explicar otros fenómenos interculturales (Kissel et al., 1999).¹⁸

Si pasamos de las controversias teóricas a las prácticas, conviene atender a los informes de Naciones Unidas sobre Desarrollo Humano y a las campañas de la UNESCO a favor del diálogo intercultural.¹⁹ Estos documentos indican

18. Cf. especialmente Kissel y Uffelmann: “Vorwort: Kultur als Übersetzung”, pp. 13-40.

19. La sección dedicada a diálogo intercultural incluye otras subsecciones: Rutas de diálogo, Historias, Mediación posconflicto, Diálogo interreligioso y Pluralismo cultural. http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=11406&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (consultado en junio 2006).

que la gestión de la *res publica* desde criterios diferencialistas ha ido revelando la necesidad de establecer valores universales o *universalizables*, susceptibles de ser aceptados de manera consensuada por todos los implicados en el juego social (Llera, 2004: 3-15). Frente a quienes reivindican su *derecho a la diferencia* se alza no sólo la defensa de los derechos humanos que son conculcados mediante argumentos de excepcionalidad cultural, sino sobre todo la defensa del orden sistémico que posibilita el reconocimiento de esos derechos –tanto en el nivel individual como en el comunitario–; es decir, el sistema dentro del cual adquieren legitimidad incluso los particularismos sobre los que se funda la excepción y la discriminación positiva. Sin tal sistema, base común de los diferentes (sub)sistemas que reclaman reconocimiento, no sería posible ninguna reivindicación identitaria, ni siquiera cabría el respeto –o el activo fomento– de la diferencia. El pluralismo requiere unidad, pues donde ésta no existe, sólo cabe fragmentación (Sartori 2001 y 2002).

Probablemente debido a una subrepticia y creciente toma de conciencia de esta verdad, algunos académicos afirman hoy que el “masivo giro diferencialista en el pensamiento social, el discurso público y las políticas públicas muestra signos de haberse agotado” (Brubaker, 2001: 532). Se constata, además, un cierto regreso al asimilacionismo, aunque ya no en su versión clásica, sino de manera más compleja y depurada. La versión clásica interpretó la asimilación a través de una metáfora fisiológica, como la capacidad de digerir y absorber un elemento extraño al propio organismo; la versión actual habla de asemejarse, hacerse “similar”, tratar o ser tratado de modo “similar”. Y es aquí donde comienzan a encontrarse la izquierda moderna –la que se preocupa por las diferencias económicas– y la izquierda posmoderna –la que promueve las diferencias culturales. Las críticas al diferencialismo no provienen ahora únicamente de la derecha conservadora o de la izquierda igualitarista, sino también de la izquierda culturalista, que se siente incómoda ante la creciente fragmentación social que deriva de las afirmaciones identitarias y desea recuperar un comunitarismo cívico (Brubaker, 2001: 533).

Las dos caras de la inmigración en España

El Observatorio Permanente de la Inmigración en España, vinculado al Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, ha publicado recientemente un Informe²⁰ en

20. Se trata de un documento que recoge los datos de 14 encuestas realizadas entre 1991 y 2003 sobre las actitudes de los españoles hacia la inmigración, además de 4 encuestas realizadas entre 2000 y 2004 sobre la perspectiva de los inmigrantes en torno al mismo tema, donde se incluye su valoración del tratamiento que reciben de la sociedad de acogida. La investigación ha sido dirigida

consonancia con el giro pos-diferencialista y neoasimilacionista que caracteriza las políticas occidentales actualmente, según acabamos de explicar.

En su *Presentación*, la actual Secretaria de Estado de Inmigración y Emigración –Consuelo Rumí Ibáñez– destaca la similitud de los juicios de españoles e inmigrantes sobre la problemática migratoria, frente a “lo que podría pensarse desde los estereotipos que inciden más en la diferencia que en la igualdad” (Rumí en Díez Nicolás, 2005: 7). El director de la investigación, Juan Díez Nicolás, abunda en este enfoque al afirmar que el proceso de integración social se beneficia de la semejanza de los sistemas culturales a los que pertenecen los grupos en contacto, así como a su afinidad lingüística y religiosa. Esto explica que entre las diversas comunidades etnoculturales que migran a nuestro país sean las latinoamericanas quienes muestran mayor interés en relacionarse con la población española y que este interés sea recíprocamente correspondido (Díez Nicolás, 2005: 300).

El Informe sostiene que tanto los españoles como los foráneos actualmente en España mantienen una actitud mayoritariamente favorable a la integración, que se traduce en índices por encima de la media. Sin embargo, este juicio es matizable en función del origen étnico de cada grupo y de su estatus económico. Como se acaba de señalar, los latinoamericanos encuentran muchas más facilidades que los norafricanos y los subsaharianos, debido a razones culturales, religiosas, lingüísticas e incluso raciales (si bien la propia categoría de “raza” responde a criterios más que discutibles). Los asiáticos se hallan en una situación intermedia.

Aunque trate de resolver un lúcido interrogante –¿cuándo deja un inmigrante de serlo? (Díez Nicolás, 2005: 13)–, el concepto de integración manejado por el Observatorio resulta en último término reduccionista y subrepticamente etnocéntrico, pues no considera la complejidad y polivalencia de los procesos de acomodación que hemos descrito en epígrafes anteriores. Entiende la integración –básicamente– como una sustitución de los valores asimilados en los países de procedencia por los propios de la sociedad de acogida, subrayando el paso de los valores de escasez –típicos de sociedades tradicionales–, a los de auto-expresión –típicos de sociedades secular–racionales (Díez Nicolás, 2005: 409-410). Además de sesgada, esta interpretación es contradictoria respecto a la perspectiva que se anuncia en el título del Informe –*Las dos caras de la inmigración*– y que se repite a lo largo de su desarrollo, donde se

por Juan Díez Nicolás y se ha publicado en 2005. Se halla disponible en la página web del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales <www.mtas.es>.

aboga por “un proceso bidireccional y dinámico de ajuste mutuo por parte de todos los inmigrantes y residentes en los Estados miembros (de la Unión Europea)” (Rumí en Díez Nicolás, 2005: 7).

Una consecuencia de esta equívoca y simplificante concepción es la limitación del estudio a un conjunto muy exiguo de variables, tanto “subjetivas” como “objetivas” (Díez Nicolás, 2005: 296 y ss.). Entre estas últimas se destacan la situación legal (empadronamiento, permiso de residencia y de trabajo), la recepción de servicios sociales (principalmente, la tarjeta sanitaria), la vivienda (ubicación y condiciones) y la reagrupación familiar.

Además de escasos e insuficientes para valorar la integración, estos índices resultan inquietantes si se analizan con algún detenimiento. Es lo que sucede, por ejemplo, al atender a la situación laboral de los inmigrantes y advertir su inestabilidad y temporalidad, que se refleja en un mayor número de contratos firmados cada año que de trabajadores.²¹ En lo que concierne a la cualificación del puesto de trabajo, también hay cifras preocupantes: entre los extranjeros, la amplia mayoría de trabajadores autónomos proceden de la Unión Europea, Norteamérica y Asia. Los latinoamericanos atienden al grueso de las necesidades del servicio doméstico, mientras que los africanos se dedican principalmente a la agricultura (Díez Nicolás, 2005: 47). Estas observaciones están en consonancia con las que demuestran que la discriminación de la población foránea depende de su poder adquisitivo. De hecho, el término “inmigrante” suele reservarse “a aquellos extranjeros que vienen a trabajar en ocupaciones poco recompensadas, mientras que a los extranjeros que son pensionistas o trabajan en ocupaciones bien recompensadas se les suele denominar *extranjeros*” (Díez Nicolás, 2005: 16).

Las variables “subjetivas” utilizadas en el Informe para medir la integración responden a percepciones o sentimientos algo difusos sobre el grado de satisfacción de los inmigrantes en nuestro país, en función de sus particulares expectativas. Éstas tienen más que ver con problemas personales y familiares²² que con la integración propiamente dicha. Los sentimientos de satisfacción reflejan frecuentemente la ausencia de elementos negativos, más que la

21. En el año 2002, concretamente, se firmaron 1,5 contratos por cada trabajador extranjero (Díez Nicolás, 2005: 47).

22. El cuadro 5.56 del Informe representa los problemas más importantes para los inmigrantes en nuestro país: regularizar su situación, encontrar trabajo, vivienda o escuela para los hijos, lograr atención sanitaria o superar alguna enfermedad, conseguir la reagrupación familiar, aprender bien español, resolver algún problema con la justicia o escapar del control de alguna organización criminal, y adquirir recursos para volver al propio país.

construcción de sinergias positivas con los españoles; por eso se destaca la inexistencia de conflictos directos con la población nacional. A pesar de todo, el documento considera que incluso esta conflictividad podría interpretarse como signo de integración, en la medida en que indica que los inmigrantes viven en barrios habitados por españoles y no en sus propios guetos (Díez Nicolás, 2005: 321).

De cualquier modo, la mayoría de los españoles declara tener un escaso trato directo con inmigrantes, frente a lo que éstos manifiestan. En 2003 sólo un 41% de los nacionales decía haber desarrollado una conversación con algún inmigrante procedente de Latinoamérica; en el caso de los norafricanos y subsaharianos la cifra descendía al 25% y al 20%, respectivamente. En cuanto a relaciones de amistad o parentesco, poco más del 10% de los entrevistados afirmó mantenerlas con latinoamericanos; el índice disminuía considerablemente respecto de inmigrantes de otras procedencias etnoculturales (Díez Nicolás, 2005: 282 y 287).

Nuestra principal conclusión tras revisar el estudio del Observatorio es que ni los datos obtenidos ni el marco teórico-conceptual en que se interpretan resultan adecuados. Con tales herramientas de observación y análisis nos parecen escasas las posibilidades de lograr una correcta integración de los inmigrantes en nuestro país o –más propiamente– una acomodación recíproca. Por tanto, consideramos urgente revisar los presupuestos de la investigación y la intervención de los organismos públicos en materia de inmigración –en este caso, concretamente, del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Es preciso incorporar la experiencia de otros países en este ámbito y las reflexiones académicas que la acompañan, sin olvidar lo más importante: la visión y *el compromiso práctico* de todos los objetos/sujetos de la intervención: foráneos, pero también nativos.

El modelo de la aculturación relativa

Como acabamos de afirmar, las experiencias sociales –tanto del pasado como del momento contemporáneo, fuera y dentro de nuestro país– ofrecen un abigarrado panorama, que –lamentablemente– a veces es mutilado desde aproximaciones reduccionistas.

El modelo de la *aculturación relativa*, elaborado por un grupo de investigación de la Universidad de Almería (Navas et al., 2005), trata de superar tal reduccionismo, sustentándose sobre un amplio bagaje teórico en línea con lo

hasta ahora planteado y en un significativo trabajo de campo con la población inmigrante en la provincia. Este modelo retoma la concepción clásica del relativismo cultural dándole una nueva orientación, a fin de subrayar la polivalencia constitutiva de toda realidad social, así como sus condicionamientos contextuales.

Sus autores resumen el modelo en cinco puntos básicos. El primero concierne al examen de las *diversas* estrategias de aculturación –consensuales, problemáticas o conflictivas– de *todos* los grupos implicados: la población nativa y la foránea, no únicamente esta última. Tal enfoque se confiesa deudor de las contribuciones de Bourhis y sus colegas (1997), y coincide con el que mantiene el Observatorio Permanente de la Inmigración al abordar *Las dos caras de la inmigración*, según hemos explicado en el epígrafe anterior.

El segundo punto –también en consonancia con el Informe del Observatorio– es la diferenciación de los grupos de inmigrantes según sus orígenes etnoculturales, dada su importancia en el proceso de adaptación a la nueva sociedad.

En tercer lugar, el modelo selecciona una serie de variables psicosociales –algunas de ellas ya señaladas por el mismo Bourhis (1997), Piontkowski y Florack (1995)– con el fin de determinar su influencia sobre las actitudes de inmigrantes y no inmigrantes en torno a la aculturación. A estas variables se añaden otras de carácter sociodemográfico como la edad, el género, el nivel educativo, la motivación de la inmigración, la duración de la estancia en el nuevo país, etc. Todas ellas cualifican diferenciada y específicamente las variadas estrategias de adaptación/acomodación.

En cuarto lugar, se aporta una original consideración: se distinguen las actitudes preferidas por ambos tipos de población y las estrategias de hecho adoptadas; es decir, el plano de lo ideal/deseable y el plano de lo real/fáctico.²³

Finalmente, se procede a la consideración específica de cada dominio sociocultural, dado que las estrategias de aculturación pueden variar en cada uno de ellos. Este último punto pone nuevamente de manifiesto la riqueza y el potencial heurístico de la teoría de polisistemas de la escuela de traducción de Tel-Aviv (VVAA, 1990), mencionada en otro capítulo de este artículo.

23. Nosotros pensamos que algunas contradicciones en el trabajo de Díez Nicolás podrían haberse evitado con esta distinción.

Desde nuestro punto de vista, la principal aportación del modelo que estamos exponiendo radica en su lucidez, pues considera la adaptación de los inmigrantes a la sociedad receptora como un proceso complejo, polivalente y diferenciado. Complejo, porque cada grupo puede desarrollar muy variadas opciones simultáneamente; polivalente, porque implica múltiples interpretaciones; y diferenciado, porque incide en muy diversos dominios. Además, cada actuación se retroalimenta positiva o negativamente a sí misma y a muchas otras dinámicas y variables interrelacionadas. Todos los grupos diseñan sus estrategias en función de las estrategias ajenas, reales o previstas, en una pragmática comunicativa próxima a la que explican las teorías de juegos.

El modelo presenta –sin embargo– algunas deficiencias que manifiestan –una vez más– cierta simplificación conceptual, pues dentro de la noción de aculturación engloba procesos y mecanismos acomodaticios de muy diverso tipo. A ello se suma la falta de ambición teórica, que explica la negligencia de las expresiones de una posible *tercera cultura*.

La creación de *terceras culturas*

Algunas versiones simplistas tienden a considerar las *terceras culturas* como artefactos simbólico-prácticos o como estados acabados, órdenes institucionales y configuraciones sociales determinados por un encuentro intercultural. Pero un atento examen de la realidad impone otra perspectiva: es preciso desafiar la concepción canónica de „las culturas como estados finales ordenados y organizados, disponibles para ser descubiertos e identificados por los científicos sociales“ (Casmir, 1999: 92). El pensamiento posmoderno y la teoría del caos pueden contribuir al éxito de este desafío, subrayando el carácter procesual, adaptativo y cambiante de toda realidad cultural.

En la medida en que individuos y grupos de diversos orígenes conviven en un mismo ámbito –territorial y/o discursivo–, durante un periodo temporal prolongado, experimentan la necesidad de entendimiento recíproco y procuran algún arbitraje de sus diferencias. Esta experiencia puede responder a muy diversas motivaciones, algunas de mera conveniencia, otras vinculadas a la necesidad de control del entorno, disminución de la incertidumbre o de la ansiedad, participación en proyectos comunes, creación de vínculos cooperativos... De aquí nace la comunicación y la elaboración de síntesis –o incluso sinergias– culturales, también denominadas *terceras culturas*. Éstas constituyen una especie de medioambiente donde los miembros de varias culturas pueden desenvolverse según patrones que benefician de algún modo a todos.

Obviamente, tal objetivo no puede alcanzarse a corto plazo, es fruto de un conjunto de hábitos individuales y comunitarios, nace de la sedimentación de múltiples interacciones a lo largo del tiempo, algunas de ellas infructuosas o conflictivas. En este sentido, tal vez ni siquiera sea oportuno hablar de “objetivo”, pues se trata más bien de un proyecto *in fieri*, en permanente devenir, debido a la naturaleza misma de la cultura que pone en juego y a las particularidades de todo proceso de traducción intercultural.

La complejidad de cualquier encuentro entre actores sociales de diversa raigambre cultural explica que ninguna de las posiciones hermenéuticas respecto al acontecer pueda ofrecer una visión lúcida, pues no existe una común interpretación de los elementos implicados en el intercambio, de ahí su inherente plurivocidad e incluso equivocidad. Esto no significa sólo que todas las versiones discursivas de la situación en que participan grupos con distintos bagajes se hallen culturalmente sesgadas y respondan a los condicionantes de su particular emplazamiento simbólico-práctico. Significa, además, que ningún intercambio intercultural es simétrico, pues implica desigualdades en la distribución del poder –o de los poderes– cognitivo, material, político, económico, etc. Debido a estos y otros factores, no existe ninguna instancia, ni real ni metafórica, capaz de procesar de modo simultáneo toda la información que circula dentro del sistema; de ahí sus constantes bloqueos y cortocircuitos.

Analizar la comunicación intercultural requiere, por tanto, segmentar artificialmente el sistema en que se desarrolla y atender únicamente a algunas de sus expresiones. Una *tercera cultura* es un conjunto –también artificialmente delimitado– de esas expresiones, que se perfila en una determinada circunscripción espacio-temporal, es decir, con un alcance relativo y provisional. „Una cultura radica entre aquello que podría ser y aquello que es“ (Everett, 1994: 101, citado por Casmir, 1999: 105).

Su origen radica paradójicamente en el *impasse* al que llega un sistema cuando sus inconsistencias, vacíos o contradicciones bloquean sus circuitos autodefinitorios, autoorganizativos y autorreproductivos. Es decir, cuando no sirven las antiguas certezas y pautas de funcionamiento, pero tampoco es posible la clausura frente a la complejidad, el rechazo de los nuevos desafíos, y „aquello que anteriormente parecía un sistema estable manifiesta ahora una tendencia al desequilibrio“ (Casmir, 1999: 95). Las *terceras culturas* suelen surgir precisamente allí donde el sistema sociocultural aboca al caos y se multiplican las desviaciones respecto de su lógica de funcionamiento.

Es evidente que lo que define al caos como tal es la inexistencia de recetas predeterminadas para gestionarlo. Consiguientemente, no se debe pensar que las *terceras culturas* establecen universales culturales o categorías *etic*²⁴ entendidas al modo clásico, es decir, no constreñidas por ningún emplazamiento particular. Lo que establecen son configuraciones (inter)relacionales, singulares, irrepetibles, únicas; agenciadas en una praxis concreta que implica grupos diversos, que de alguna manera –provisional, discutible y revisable– responde a las exigencias de todos ellos y que –en un plano superior de abstracción– contiene claves autocríticas y metasistémicas. Ello supone una expresión de reciprocidad que sólo puede ser adecuadamente entendida, mantenida y promovida por quienes participan activamente en su desarrollo (Wood, 1982: 76, citado por Casmir, 1999: 108).

La construcción de *terceras culturas* conlleva, ciertamente, aspectos políticos, económicos, ideológicos y de otros tipos, pero es un fenómeno de carácter primordialmente comunicativo. Es este carácter lo que explica su fluidez, su índole procesual y particular, nunca generalizable: „Somos muchos, no uno. Pero no somos muchos en tanto personalidades perfectamente organizadas y coherentes (...), sino en tanto miembros de diversas comunidades conversacionales (...) que evolucionan dentro y entre culturas“ (Sampson, 1993: 125, citado por Casmir, 1999: 100).

No nos enfrentamos a una sola realidad social, sino a múltiples realidades, en cierto modo copresentes y en cierto modo inconmensurables. Esas realidades no pueden ser reducidas a ninguna versión intermedia proporcionada por observadores externos a partir de datos descriptivos de alcance limitado o de adiciones simplificantes, sino que deben construir la complejidad del/de los sentido(s) del presente con las voces de quienes lo viven, incluidas las disidentes. Todos pueden y deben participar en la experiencia constructora de leer y de interpretar el acontecer social, pues „las dimensiones comunicativas de la experiencia son socialmente constructoras, así como socialmente construidas“ (Anderson, y Goodall, 1994: 118, citado por Casmir, 1999: 101 y 102).

24. Como hemos indicado en párrafos anteriores, coincidimos con Naciones Unidas en la necesidad de establecer parámetros universales –o *universalizables*– para establecer las bases de una convivencia legitimadora de diferencias y asentada en verdades metasistémicas, dado que el diferencialismo extremo conduce a la fragmentación y en último término a la violencia. Pero esta consideración no debe resolverse en una afirmación simplista de categorías supuestamente *etic* que en realidad son producto de la autoafirmación exaltadora de ciertos emplazamientos particulares.

De la teoría a la práctica

Tras bosquejar el paisaje de la investigación en torno al tema que nos ocupa, estamos en condiciones de destacar las ideas más relevantes y definir con cierta nitidez los obstáculos que dificultan una adecuada gestión de la diversidad sociocultural.

En primer lugar, hemos de reconocer las carencias de las instituciones y organizaciones, tanto públicas como privadas, a la hora de abordar la inmigración y los modelos para articularla. Las instituciones públicas responsables de las políticas de interior y seguridad suelen hacer hincapié en el control de las fronteras y de las personas, establecen requisitos legales para la obtención del permiso de residencia y/o de ciudadanía, y obligan a la repatriación en caso de incumplimiento. Ahora bien, cada día se constata la imposibilidad de llevar a cabo estas medidas con los medios disponibles, dada la envergadura del fenómeno. La ayuda de la Unión Europea y la cooperación de los gobiernos de los países de origen pueden mejorar la problemática, pero no erradicarla. Sobre todo, porque no está claro que vayan a utilizar modelos diferentes a los que están aplicando –sin éxito– los gobiernos de los países de acogida.

Las instituciones públicas que se ocupan de las políticas de igualdad y bienestar social adoptan enfoques más atentos al desarrollo, la dignidad, los derechos y las libertades fundamentales de que deben gozar los inmigrantes, como cualquier otro tipo de personas. Ahora bien, en este terreno, las expresiones retencionistas o pluralistas suelen tolerarse, pero no se controlan. Y el loable respeto a la libertad de los inmigrantes que no desean integrarse en la sociedad de acogida choca contra las exigencias de compartir un proyecto de ciudadanía...

La sociedad del bienestar revela hoy, en cierto modo, la *saciedad* del bienestar. Todavía no hemos logrado que los individuos nacidos y socializados en nuestros confortables sistemas democráticos crean verdaderamente en sus principios y ejerzan de forma activa sus derechos/deberes de ciudadanía. Sin embargo, nos vemos confrontados con el desafío de implicar también a los recién llegados, procedentes de países de muy distintas culturas políticas. Sucede así que tanto nativos como foráneos claman *etnocéntricamente* por la defensa de sus respectivas identidades; unos y otros tienden a reducir la inmigración a sus cálculos utilitaristas, a veces simplemente económicos.

Debido a estas dificultades, corren tiempos de *privatización de la solidaridad*. La Administración suele delegar gran parte de su responsabilidad social en las

organizaciones no gubernamentales, no sólo canalizando a través de ellas sus recursos, sino eximiéndose del esfuerzo de reflexionar conjuntamente con la población acerca de las cuestiones que a todos afectan y soslayando la urgencia de diseñar estrategias de intervención democráticamente participadas.

Habitualmente, las organizaciones sociales tratan de ayudar a los inmigrantes a obtener la regularización, les enseñan nuestra lengua y les facilitan acceso al mercado de trabajo... Pero esto no basta. La mayoría de los manifestantes contra la publicación de las caricaturas de Mahoma eran inmigrantes regularizados en sus países de acogida. Mohamed Atta y sus compañeros se encontraban legalmente en los Estados Unidos, algunos incluso integrados en el mercado laboral. Pero –como hemos visto– ni éstas ni otras manifestaciones de aculturación o asimilación en la sociedad de acogida son suficientes para garantizar una convivencia pacífica. Es preciso que tanto las comunidades inmigrantes como las receptoras se impliquen en proyectos compartidos que les permitan establecer interrelaciones en un nivel básico de igualdad, y que a partir de ellas vayan forjando síntesis culturales creativas, *terceras culturas*, que expresen estrategias de acomodación y readaptación recíproca.

Lamentablemente, no se suele disponer ni de las competencias ni de los medios para contribuir a tal tipo de sinergias. Éste es un tema raramente contemplado en los proyectos de integración intercultural, probablemente debido a la dificultad de trabajar con algo tan complejo y difuso como son las culturas. Y porque suele presuponerse que las síntesis culturales serán algo espontáneo que sólo afectará a sus promotores, no al conjunto de la sociedad de acogida. Generalmente, los miembros de la comunidad anfitriona no son incluidos como grupo-meta de los proyectos de intervención social, salvo allí donde se busca su “sensibilización”. Los programas más “ambiciosos” ofrecen algún curso de formación a los profesionales del país receptor que tienen trato directo con inmigrantes, pero esta medida es claramente insuficiente para alcanzar la recíproca acomodación de foráneos y nacionales.

En este sentido, debemos reconocer que la apertura de vías de comunicación intercultural es responsabilidad, en primer lugar, de los actores sociales –tanto inmigrantes como originarios de la sociedad de acogida– y de sus respectivas comunidades, antes que de las instituciones públicas o las organizaciones sociales. No se trata, pues, de elaborar *un* modelo –en singular y en términos prescriptivos– que establezca desde una posición de poder los términos de la convivencia intercultural o los mecanismos de intervención para favorecerla. Cada comunidad debe hallar su propia fórmula, cada encuentro debe responder a una síntesis original. Los modelos –en un plural coherente con el

pluralismo que promueven— los deben construir quienes vayan a utilizarlos: „nosotros“ y los „otros“. A partir de la realidad, no de una planificación diseñada en un despacho, porque el conocimiento que debe orientar esos modelos es eminentemente práctico y se encuentra sólo a pie de calle. No basta, además, con conocer. Es necesario un compromiso práctico, un querer y un hacer, por parte de los actores implicados, individuales y colectivos; un efectivo ejercicio de la libertad y la responsabilidad de todos, una pragmática compartida.

¿Dónde se encuentra la posibilidad y el germen de esta pragmática? No es una utopía: es una realidad.²⁵ Parcial, limitada, imperfecta... pero tangible, que acontece en la medida en que YA de hecho se da una convivencia y una comunicación generadora de síntesis culturales creativas, no sólo una yuxtaposición multiculturalista. Esta comunicación puede ser reconocida en todas las redes y articulaciones sociales que conjugan la diversidad de modo cooperativo, en todas las expresiones de *terceras culturas*.

A modo de recetario

Condensar todas las recomendaciones y advertencias efectuadas hasta el momento en un elenco de “recetas” prácticas puede ser epistemológicamente discutible, pero tiene la virtud de clarificar ideas y definir vías de intervención concretas. Dado que nuestro análisis ha contemplado —sobre todo— los déficit que lastran la actuación pública en materia de inmigración, este “recetario” se brinda principalmente a los responsables de la Administración.

Ante el fenómeno de la inmigración, los dirigentes políticos deben esforzarse por elaborar marcos de reflexión complejos, no reduccionistas, donde se distingan los variados mecanismos de integración que pone en juego cada grupo social a través de estrategias de ajuste, adecuación o acomodación de tipo asimilacionista, aculturacionista, retencionista, diferencialista o creativo de hibridaciones culturales. La evaluación de tales estrategias ha de ser plural, no reflejar únicamente las prioridades de la sociedad de acogida o de quienes en ella ostentan posiciones dominantes.

Es importante contemplar el mayor número de dominios posibles de modo diferenciado pero a la vez interrelacionado —política, economía, folklore, religión, lengua, etc.—, para luego descender al análisis de la realidad social más concreta

25. En su obra *Facticidad y validez*, Habermas (2001) ofrece abundantes argumentos contra quienes critican el carácter utópico de su pragmática. Sus argumentos son también adecuados para sustentar nuestro discurso.

de todos los grupos implicados –actividad laboral, vivienda, situación familiar, pautas de consumo simbólico, expresiones artísticas, prácticas de interpretación, contribuciones a la construcción del imaginario colectivo, etc..

A través de tal análisis urge descubrir las redes sociales y los espacios de encuentro, convivencia o comunicación donde YA ahora se están activando las claves de un posible entendimiento entre inmigrantes y nacionales. También hay que localizar los motivos y los lugares de desencuentro, las raíces y las manifestaciones de la conflictividad, los cortocircuitos y los *impasse* comunicativos para favorecer la emergencia de configuraciones socioculturales creativas de un nuevo orden a partir de ese caos.

En otras palabras, se trata de identificar instituciones, organizaciones, asociaciones, medios de comunicación comunitaria, prácticas sociales... y espacios no formalizados de interacción que articulan la identidad de los grupos inmigrantes, configurándolos como actores sociales capaces de hablar en nombre propio y desde una posición de igualdad fundamental con las instituciones y los miembros de nuestra sociedad de acogida. Ello exige reconocer tanto las particularidades distintivas de cada colectivo como sus semejanzas, esclareciendo claves comunes que puedan fundamentar un diálogo en un nivel metasistémico o transcultural.

Para articular de forma concreta este objetivo, conviene definir el conjunto de grupos-meta a quienes se dirigirán las iniciativas que se vayan a desarrollar. Han de ser grupos representativos de los dos tipos de sociedades –foránea y nativa–, que establezcan por sí mismos las premisas teóricas de la investigación situacional y *lleven a cabo los compromisos prácticos* necesarios para una interacción constructiva. Como venimos repitiendo, no se trata de partir de cero, sino de completar y/o corregir las actividades formales e informales de comunicación entre ambos grupos que *ya de hecho* se están desplegando de manera positiva, aunque se hallen en estado germinal. Esto exige contacto directo con algunos miembros de los grupos implicados, principalmente con aquellos que pueden funcionar como líderes de opinión, representantes, portavoces o mediadores, sin olvidar a los disidentes, o a los causantes de desencuentros y conflictos.

Un modo de aproximarse a estos objetivos es organizar talleres²⁶ donde se realicen (auto)diagnósticos situacionales y sean los propios objetos/sujetos

26. En este ámbito, la comunidad académica trabaja con varias metodologías: la técnica de grupos nominales, la técnica DAFO, la DELPHI, los EASW, los núcleos de intervención participativa, etc. (Villasante et al., 2002 y 2003).

de la intervención quienes convengan procedimientos de trabajo, describan el estado de la cuestión, determinen su problemática, apunten posibles soluciones, *se comprometan prácticamente* en ellas y evalúen el impacto de las acciones que se vayan realizando, para reconfigurar las iniciativas en función de ese impacto, garantizando la sostenibilidad de todo el proceso.

En el horizonte, como meta final, no debe dibujarse una situación ideal, abstracta, de “convivencia pacífica en la diversidad” o “enriquecimiento recíproco a través de las diferencias”, sino un conjunto de escenarios alternativos, todos ellos posibles, donde –a través de iniciativas concretas– cada grupo social obtenga algunas de sus reivindicaciones identitarias legítimas y contribuya a la satisfacción –también parcial– de las reivindicaciones de los demás.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, J. A. y GOODALL, H. L., Jr. (1994): “Probing the body ethnographic. From an anatomy of inquiry to a poetics of expression”, en CASMIR, F. L. (ed.): *Building Communication Theories*. Hillsdale, NJ, Erlbaum, pp. 87-129.
- AZAR, E. E. (ed.) (1990): *The Management of Protracted Social Conflict: Theory and Cases*. Aldershot: Dartmouth.
- BERRY, J. W., KIM, U., POWER, S., YOUNG, M., y BUJAKI, M. (1989): “Acculturation attitudes in plural societies”. *Applied Psychology*, 38, 1989, pp. 185-206.
- BERRY, J. W. (1990): “Psychology of Acculturation”, en BERMAN, J. (ed.): *Cross-cultural perspectives: Nebraska symposium on motivation*. Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 457-488.
- BOURHIS, R. Y., MOÏSE, L. C., PERREAULT, S., y SENÉCAL, S. (1997): “Towards an interactive acculturation model: a social psychological approach”. *International Journal of Psychology*, 32(6), 1997, pp. 369–386.
- BRUBAKER, Rogers (2001): “The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States”. *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4), julio, 2001, pp. 531–548.
- CASMIR, Fred L. (1999): “Foundations for the study of intercultural communication based on a third culture building model”. *International Journal of Intercultural Relations*, 23 (1), 1999, pp. 91-116.
- CASTELLS, Manuel (1999): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2 El poder de la identidad*. Madrid, Alianza.
- DASKALOVSKI, Zhidas (2002): “Neutrality, Liberal Nation Building and Minority Rights”. *CRISSP*, 5 (3), 2002, pp. 27-50.
- DÍEZ NICOLÁS, Juan (2005): *Las dos caras de la inmigración*. Madrid, Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

- EVERETT, J. L. (1994): "Communication and sociocultural evolution in organizations and organizational populations". *Communication Theory*, 2, mayo, 1994, pp. 93-110.
- FONG, Mary, y CHUANG, Rueyling (eds.) (2004): *Communicating Ethnic and Cultural Identity*. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- FUKUYAMA, Francis (2004): *State-building : governance and world order in the 21st century*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- FUKUYAMA, Francis (ed.) (2006): *Nation-building: beyond Afghanistan and Iraq*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- GANS, Herbert J. (1997): "Toward a Reconciliation of 'Assimilation' and 'Pluralism': The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention". *International Migration Review*, 31 (4), invierno, 1997, pp. 875-892.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México, D.F., Grijalbo.
- GLAZER, Nathan (1997): *We are all multiculturalists now*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GUDYKUNST, W. B. (1995): "Anxiety/uncertainty management (AUM) theory", en Wiseman, R. L. (ed.), *Intercultural Communication Theory*. Thousand Oaks, CA, Sage, pp. 8-58.
- GUDYKUNST, W. B. (1998): "Applying anxiety/uncertainty management (AUM) Theory Intercultural Adjustment Training". *International Journal of Intercultural Relations*, 22(2), 227-250.
- HABERMAS, Jürgen (2001): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta. (Ed. Original: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1992, 1994).
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996a): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York , Simon y Schuster.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996b): *The clash of civilizations?: the debate*. New York, Foreign Affairs.
- JACOBY, Tamar (ed.) (2004): *Reinventing the Melting Pot*. New York: Basic Books.
- JANDT, Fred Edmund (ed.) (2004): *Intercultural communication: a global reader*. Thousand Oaks, Calif., Sage Publications.
- KISSEL, W. S., THUN, F., y UFFELMANN, D. (1999): *Kultur als Übersetzung*. Würzburg (Deutschland), Königshausen, y Neumann.
- KYMLICKA, Will (2001): *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Oxford, UK; New York, Oxford University Press.
- LUCAS, J. de (2001): "Las condiciones de un pacto social sobre la inmigración" en FERNÁNDEZ SOLA, N., y CALVO GARCÍA, M. (coords.): *Inmigración y derechos*. Zaragoza, Mira, pp. 33-53.

- LUHMANN, Niklas (1998): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona, Anthropos, (Edición original: *Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*. Suhrkamp Verlag, 1984).
- LLERA, Mar (2003): “No mires el dedo, mira a quién señala la imagen. La imagen del “otro” en TV”, en SAMPEDRO, V., y LLERA, M. (eds.): *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*. Barcelona, Bellaterra, pp. 173-193.
- LLERA, Mar (2004): “How to avoid the clash among civilizations”, en PALADIKOVACS, Attila et al. (eds.) *Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium. 7th SIEF Conference. Selected Papers.*, Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, pp. 3-15.
- MACINTYRE, Alasdair C. (1981) *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- NAVAS, M., GARCÍA, M.C., SÁNCHEZ, J., ROJAS, A. J., PUMARES, P. y FERNÁNDEZ, Juan S. (2005): “Relative Acculturation Extended Model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation”. *International Journal of Intercultural Relations*, 29, 2005, pp. 21–37.
- NEVILLE, Douglas (1998): “The politics of accommodation, social change and conflict resolution in Northern Ireland”. *Political Geography*, 17 (2), 1998, pp. 209-229.
- PARK, Robert E., THOMAS, W. I. y MILLER, H. A. (1921): *Old world traits transplanted*. New York, Harper.
- PARK, Robert E. (1922): *The immigrant press and its control*. New York, Harper.
- PEREZ, Nahshon (2002): “Should Multiculturalist oppress the oppressed? On Religion, Culture and the Individual, and Cultural Rights of Un-liberal Communities”, en *CRISSP*, 5 (3), 2002, pp. 51-79.
- PIONTKOWSKI, U., y FLORACK, A. (1995): “Attitudes toward acculturation from the dominant group’s point of view”. Paper presented to IV European Congress of Psychology. Athens.
- PNUD (2004): *Informe sobre desarrollo humano. La libertad cultural en el mundo diverso actual*. New York, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- RAWLS, J. (1971): *Theory of justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- REDFIELD, R., LINTON, R., y HERSKOVITS, M. J. (1936): “Memorandum on the study of acculturation”. *American Anthropology*, 38, 1936, pp. 149-152.
- RODRIGO ALSINA, Miquel (1999): *Comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos.
- SAMPEDRO, V., y LLERA, M. (2003) (eds.): *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*. Barcelona, Bellaterra.
- SAMPSON, E. E. (1993): *Celebrating the other. A dialogic account of human nature*. Boulder, CO, Westview Press.
- SARTORI, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica*. Madrid, Taurus.

- SARTORI, Giovanni (2002): *Extranjeros e islámicos. Apéndice de "La sociedad multiétnica"*. Madrid, Taurus.
- SMITH, Linda Tuhiwai (1999): *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. New York, St Martin's Press.
- STEINER, George (1975): *After Babel: aspects of language and translation*. London & New York, Oxford University Press.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid, PPC.
- VEDDER, P., y VIRTÁ, E. (2005): "Language, ethnic identity, and the adaptation of Turkish immigrant youth in the Netherlands and Sweden". *International Journal of Intercultural Relations* (consultado on-line en julio de 2005 en <http://www.elsevier.com/locate/ijintrel> antes de su publicación en papel).
- VILLASANTE, T. R., MONTAÑÉS, M. y MARTÍ, J. (coords.) (2002): *La investigación social participativa. I. Construyendo ciudadanía*. Barcelona, El Viejo Topo, Ediciones de Intervención Cultural.
- VILLASANTE, T. R., MONTAÑÉS, M. y MARTÍN, P. (coords.) (2003): *Prácticas locales de creatividad social. II. Construyendo ciudadanía*. Barcelona, El Viejo Topo, Ediciones de Intervención Cultural.
- VVAA (1996-2006): *El estado del mundo. Anuario económico y geopolítico mundial*. Barcelona, Akal.
- VVAA (1990): "Polysystem Theory". *Poetics Today*, 11 (1), Polysystem Studies, primavera, 1990, pp. 9-26.
- WOOD, J. T. (1982): "Communication and relational culture. Bases for the study of human relationships". *Communication Quarterly*, 30, 1982, pp. 75-83.