

La nueva retórica de la exclusión en Europa¹

Verena Stolcke*

La difusión de las hostilidades y de la violencia en Europa contra los inmigrantes procedentes del Tercer Mundo, ha animado a investigar en profundidad, durante la última década, el resurgimiento del viejo demonio del racismo bajo un nuevo disfraz. Sin embargo, es posible detectar una transformación en la retórica de la exclusión. A partir de las antiguas afirmaciones respecto a las distintas cualidades raciales, ha surgido, desde los años setenta, una retórica de la inclusión y de la exclusión que subraya la diferencia de identidad cultural, tradiciones y herencia entre los grupos, y acepta la delimitación cultural en base al territorio (Soysal 1993).

En este artículo, me propongo ante todo examinar dicha transformación respecto a la formulación de la actitud anti- inmigrante europea. Después rastrearé sus raíces sociales y políticas, para acabar concluyendo con una comparación entre los métodos empleados por las políticas nacionales de Gran Bretaña y Francia, destinadas a legitimar la creciente animosidad contra los inmigrantes.

La construcción de Europa consiste en un doble proceso. Cuanto más permeables son las fronteras en el interior de Europa, más estrechamente cerrados permanecen los límites frente al exterior.² Se establecen rigurosos controles jurídicos para excluir a los que ahora se conocen como inmigrantes extra comunitarios, y los partidos de derechas buscan ganar apoyo electoral con el lema "¡Fuera extranjeros!". Se debate intensamente la concepción de una Europa supranacional culturalmente integrada, y el espacio que debe concederse a las distintas culturas e identidades nacionales y regionales, debido a que podrían suponer una amenaza para las distintas soberanías nacionales, según la sensibilidad particular de cada una. Sin embargo, cada vez es más patente la necesidad de fomentar entre los europeos un sentimiento de cultura compartida y de identidad de objetivos, tendentes a reforzar la unión política y económica de Europa. Por el contrario, los inmigrantes, sobre todo aquellos procedentes del pobre sur (y, más recientemente, también del este), que buscan cobijo en el rico norte, son considerados en toda Europa occidental como forasteros indeseables y amenazadores, como extranjeros. Los inmigrantes extra comunitarios, ya "entre nosotros", sufren una creciente hostilidad y una violencia, porque los políticos de derechas y los gobiernos conservadores alimentan los temores de la población con una retórica de la exclusión que ensalza la identidad nacional basada en la exclusividad cultural.

La opinión ciudadana europea culpa cada vez más a los inmigrantes, que no tienen "nuestra" moral y nuestros valores culturales, de todas las desgracias socio-económicas producto de la

recesión y de los reajustes capitalistas (el desempleo, la escasez de vivienda, el incremento de la delincuencia, las deficiencias de los servicios sociales). Los que abogan por detener la inmigración, han logrado incrementar la animosidad popular hacia los inmigrantes exagerando la importancia del "problema". Las alusiones a una "inundación de inmigrantes" y a una "bomba de emigración" se utilizan para intensificar unos difusos temores de la población, distrayendo el cada vez mayor descontento social de las verdaderas causas de la recesión económica. A ello se une el argumento demográfico, que atribuye la necesidad de emigrar a la "bomba de población" que palpita en el Tercer Mundo, cuyo origen es la propia imprevisión de los inmigrantes. Argumento utilizado para enmascarar los orígenes económico-políticos de la pobreza moderna, y para justificar los programas de control demográfico en el pobre sur. Los que abogan por detener la inmigración hablan de un "umbral de tolerancia", aludiendo a lo que los etnólogos denominan el imperativo territorial (la suposición de que en el reino animal ciertas especies tienden a defender su territorio contra los "intrusos", cuando estos superan una cierta proporción que varía entre un 12 y un 15 por ciento). Porque de lo contrario se producirían graves tensiones sociales. Los medios de comunicación y los políticos aluden a la amenaza de una enajenación cultural o alienación. En otras palabras, el "problema" no somos "nosotros", sino "ellos". "Nosotros" simbolizamos la buena vida que "ellos" amenazan con socavar, y esto se debe a que "ellos" son extranjeros y culturalmente "diferentes".

Aunque es evidente que no se puede culpar a los inmigrantes del aumento del desempleo, de la escasez de vivienda, y de los deficientes servicios sociales, "ellos" son los verdaderos chivos espiatorios de "nuestros" problemas socio-económicos. La línea argumental resulta tan convincente porque apela al "habitus nacional", una noción exclusivista de pertenencia y de posesión de derechos políticos y económicos, que caracteriza a la idea moderna de la nación-estado (Elias 1991). Dicha concepción considera que los forasteros, los extranjeros que vienen del exterior, no están legitimados para compartir los recursos y la riqueza "nacionales", más aún cuando ésta empieza a escasear. Por ejemplo, se olvida interesadamente que los inmigrantes suelen aceptar los empleos que los nativos desprecian. También se suelen ignorar las, por otro lado muy lamentadas, consecuencias de la disminución de la población en el rico norte. Los escasísimos niveles de natalidad en una envejecida Europa, afectan seriamente a la viabilidad de las naciones industrializadas y de los estados del bienestar. Si escasea el trabajo, nunca nos preguntamos por qué la intolerancia y la agresión no van dirigidas a nuestros propios ciudadanos. Los inmigrantes: una amenaza a la integridad cultural de la nación

A comienzos de los años ochenta, Dummett señaló en Gran Bretaña una transformación en la terminología utilizada para rechazar al inmigrante. Subrayó la tendencia a responsabilizar de las tensiones sociales a inmigrantes provistos de otra cultura distinta, sin que importara la connotación racial (Dummett y Martin 1982:101). Ya a finales de los años sesenta, la derecha

británica exaltaba "la cultura británica" y la "comunidad nacional", y se distanciaba de las categorías raciales, negando insistentemente que su hostilidad hacia las comunidades de inmigrantes, y su solicitud de limitar la inmigración tuvieran nada que ver con el racismo. Sostenía que las personas, por naturaleza, prefieren vivir entre sus semejantes, más que en una sociedad multicultural. Grandes cantidades de inmigrantes destruirían la "homogeneidad de la nación", pondrían en peligro los valores y la cultura de la mayoría, y desatarían un conflicto social. Eran temores irracionales e instintivos, fraguados en torno a los sentimientos de lealtad y pertenencia (Barker y Beezer 1983: 125). Tal y como defendía Enoch Powell en 1969, "el instinto de preservar una identidad y defender un territorio es uno de los más profundos y más firmemente arraigados en el ser humano... y... sus efectos benéficos aún perduran" (cita de Barker 1981:22).

Hasta finales de los años setenta, sólo unos pocos mantenían dichas reivindicaciones nacionalistas, que después abandonaron para distanciarse del manifiesto racismo del Frente Nacional, moralmente desacreditado por su conexión con la ideología nazi. En los años ochenta, con el aumento de las dificultades económicas y la creciente animosidad contra los inmigrantes, el partido Tory, en un esfuerzo por conseguir apoyo electoral, adoptó un discurso de la exclusión basado en el miedo. La coherencia de la comunidad nacional, una forma de vida, una tradición y una lealtad, resultarían amenazadas por los inmigrantes. Un ejemplo de este desplazamiento del partido Tory hacia su derecha, es la muy repetida afirmación que Margaret Thatcher formuló en 1978: "Los ciudadanos tienen verdadero miedo de que este país se vea inundado por personas de una cultura distinta. Los británicos han trabajado tanto para defender la democracia y la legalidad en todo el mundo, que si existe el peligro de una inundación reaccionarán y rechazarán a los que lleguen" (cita del Fitzpatrick 1987:121).

En la derecha francesa, también se ha apreciado una transformación similar en la retórica de la exclusión. Adoptó lo que Taguieff (1987, 1991) ha denominado "racismo diferencial", una doctrina que exagera la diferencia cultural esencial e irreductible de las comunidades de inmigrantes no europeas, que amenazarían la identidad nacional del país anfitrión. Un elemento esencial de esta doctrina de la exclusión es el rechazo del "mestizaje cultural", a fin de preservar la propia identidad biocultural. A diferencia del anterior "racismo desigual" (término de Taguieff), en vez de considerar inferior al "otro", exagera la diferencia absoluta e irreductible del "yo", y la infinita variedad de las distintas identidades culturales. Un concepto clave de esta nueva retórica es la noción de *enracinement* (arraigo). Para preservar tanto la identidad francesa, como la de los inmigrantes en su diversidad, estos deberían permanecer en su país, o regresar a él. La identidad colectiva se concibe cada vez más en términos de etnología, de cultura, de herencia, de tradición, de memoria y de diferencia, con escasas referencias a la "sangre" y a la "raza". Tal y como defendía Taguieff, el "racismo diferencial" constituye una estrategia diseñada por la derecha francesa para enmascarar lo que en realidad se ha convertido en "racismo clandestino" (Taguieff 1991: 330-37).

Los analistas franceses y británicos identifican este discurso culturalista de la exclusión con una estrategia política a medio camino entre la condena del racismo, por su proximidad con las teorías nazis, y el empeño de la derecha por alcanzar una respetabilidad política, disfrazando así el trasfondo racista de su programa anti-inmigración. La ordenación jerárquica del ser humano por razas es una noción indefendible desde el punto de vista científico. Aunque esta nueva retórica no menciona categorías raciales, se sustenta aludiendo a los instintos básicos del hombre, según una teoría pseudobiológica. Aunque el término "raza" no figure en ésta retórica, no por ello deja de ser racista, "racista sin raza".

Fundamentalismo cultural: una nueva teoría de la exclusión

Convencionalmente, el término "fundamentalismo" se ha reservado para describir el fenómeno religioso anti-moderno y neotradicional, y los movimientos surgidos como reacción al progreso socio-económico y cultural. Sin embargo, la exaltación, en el fundamentalismo cultural contemporáneo y secular, del derecho primordial a la identidad y a la fidelidad nacional, no es premoderno, ya que los supuestos de los que parte están en abierta contradicción con la modernidad. En la estructura conceptual de esta nueva doctrina hay algo claramente distinto del racismo tradicional, algo que tiene que ver con la resurrección, aparentemente anacrónica en un mundo moderno y económicamente globalizado, de un ensalzamiento de la identidad primordial, de la diferencia cultural y de la exclusividad. La diferencia entre el racismo convencional y esta variante de fundamentalismo cultural, consiste en la manera de percibir a los que supuestamente amenazan la paz social de la nación.

La primera diferencia entre ambas doctrinas está en la manera de percibir a los individuos en cuestión, que pueden concebirse como miembros por naturaleza inferiores, o tan solo como extranjeros, ajenos al sistema, ya se trate de un estado, un imperio, o la Commonwealth. El fundamentalismo cultural legitima la exclusión de los extranjeros, de los forasteros. El racismo solía aportar una justificación teórica de las prerrogativas de clase, achacando a la naturaleza la inferioridad socio-económica de los desfavorecidos (para desarmarlos políticamente), o mediante la reivindicación de la supremacía nacional. La segunda diferencia consiste en que aunque ambas doctrinas responden a teorías que "invocan la naturaleza", y que pretenden neutralizar las diferencias socio-políticas existentes, cuyo verdadero origen es económico-político, lo hacen de manera conceptualmente distinta. En ambos casos, la igualdad y la diferencia tienden a enfrentarse en el discurso político, pero la diferencia que se invoca y su significado varían. Puede que haya alguna alusión a la "sangre" y a la "raza", pero se trata de un discurso culturalista que va más allá de la mera teoría de las diferencias culturales esenciales e insalvables, o de una especie de culturalismo biológico (Lawrence 1982:83). Se presupone que las relaciones entre las distintas

culturas son por naturaleza hostiles y mutuamente destructivas, porque el ser humano es etnocéntrico por definición. En consecuencia, las distintas culturas deben mantenerse aisladas por su propio bien.

Homo xenophobicus. En el año 1984, el Parlamento Europeo convocó un comité de investigación para que informara sobre el aumento del fascismo y el racismo en Europa, en un primer intento por valorar la extensión y la significación de la hostilidad contra los inmigrantes. En 1985, el comité concluyó que "un nuevo fantasma ronda actualmente la política europea: la xenofobia". El informe describía la xenofobia como "un "sentimiento" o resentimiento latente, una actitud previa al fascismo y al racismo, capaz de abonar el terreno para que ambos prosperen, pero que en sí mismo no era susceptible de calificación jurídica, ni objeto de medidas preventivas" (Evrigenis 1985:60). Decían que sus componentes eran difíciles de identificar, pero que uno de ellos era "la tradicional desconfianza hacia los extranjeros, y el miedo ante el futuro combinado con un reflejo de autodefensa" (pág. 92). Uno de los resultados del trabajo del comité fue la Declaración Contra el Racismo y la Xenofobia hecha pública en 1986 (Parlamento Europeo 1986). En 1989, el Parlamento constituyó otro comité de investigación con vistas esta vez a analizar el racismo y la xenofobia. Su misión consistía en valorar la eficacia de la Declaración, y poner al día la información relativa a la inmigración extra europea, ante la futura ampliación del principio de libertad de circulación en Europa durante los años 1992 y 1993 (Parlamento Europeo 1990). La noción de xenofobia quedaba por tanto incorporada a la terminología del Parlamento Europeo, sin que se intentara posteriormente disipar su ambigüedad. Los medios de comunicación y los políticos también recogieron la idea, y, en general, puede decirse que captó la atención europea. "Xenofobia" significa literalmente "aversión hacia los forasteros y hacia todo lo que sea extranjero" (Le petit Robert 1967). Cashmore, en su Diccionario de las Relaciones Raciales y Étnicas de 1984, descartó el término por ser un "vago concepto psicológico que describe la propensión de una persona a temer (o aborrecer) a otras personas o grupos, percibidos como intrusos". Y ello por su significado incierto y su escaso valor analítico, al presuponer motivos subyacentes que no llega a analizar. Creyó (erróneamente, como luego se demostró) "que se había desprendido del vocabulario contemporáneo relativo a la relaciones étnicas y raciales" (pág. 314).

Una de las, o las verdaderas razones de dicha actitud no se especifican, o se da por supuesto que las personas tienen una tendencia "natural" a temer y rechazar a los intrusos por ser diferentes. Muchos autores, entre ellos Sahlins (1976) han reiterado la debilidad científica de las teorías sobre la naturaleza humana basadas en principios biológicos como el imperativo territorial y el instinto tribal, que empuja a los seres humanos, como a muchos animales, a formar grupos sociales y a manifestarse hostiles frente a los intrusos. Pero ahora se trata de demostrar por qué la creencia en el Homo xenophobicus atrae tanto al sentido común.

La supuesta xenofobia intrínseca no se circunscribe en modo alguno a la ideología científica o política de derechas. Cohn-Bendit y Schmid (1991:5,) militantes del Partido Verde Alemán, decían, por ejemplo, que "la indignación ante la xenofobia (Fremdenhass), que sugiere como antídoto una política de apertura de fronteras, tiene algo de falso y de peligroso. Porque la historia nos ha enseñado que en ninguna sociedad la relación civil con extranjeros ha sido algo espontáneo. Hay muchos indicios de que la reserva respecto al extranjero constituye una constante antropológica de las especies: y la modernidad, con su creciente movilidad, ha favorecido la generalización de este conflicto". Esta afirmación es políticamente peligrosa y científicamente indemostrable. La historia, por ejemplo, a diferencia de la biología, es incapaz de otorgar al ser humano categorías universales, al menos en lo referente a nuestra comprensión contemporánea de la experiencia humana.

La xenofobia, una actitud supuestamente inherente a la naturaleza humana, sirve para apoyar el fundamentalismo cultural, justifica la supuesta tendencia de las personas a valorar sus propias culturas con exclusión de las demás, y explica así su incapacidad para la convivencia. El fundamentalismo cultural contemporáneo se basa en dos suposiciones: que las distintas culturas son de una variedad infinita, y que, dado que los seres humanos son intrínsecamente etnocéntricos, las relaciones entre las culturas son por naturaleza hostiles. La xenofobia es al fundamentalismo cultural, lo que el concepto biológico-moral de "raza" es al racismo, a saber, la constante que legitima acudiendo a la naturaleza humana ambas ideologías.

Racismo versus fundamentalismo cultural

Una comparación sistemática de la base ideológica del racismo tradicional y de este fundamentalismo cultural, quizá consiga aclarar la diferencia existente entre ambas doctrinas alternativas de exclusión.³ Ambas oponen la idea de que todos los seres humanos son iguales y libres por naturaleza, al hecho de la discriminación y la exclusión, pero lo hacen de manera distinta.

Por un lado, el racismo occidental moderno justifica la superioridad nacional, la descalificación socio-política y explotación económica de grupos de individuos dentro del estado, atribuyéndoles ciertos defectos morales, intelectuales o sociales, supuestamente arraigados en su herencia "racial" que, precisamente por ser innatos, son inevitables. Los rasgos invocados para identificar una "raza" pueden ser reales o inventados.

Por el contrario, el fundamentalismo cultural adopta una serie simétrica de conceptos opuestos, el de extranjero, intruso, y forastero, en oposición al de nacional, o ciudadano. Los humanos, por definición, son portadores de cultura. Pero la humanidad está formada por una multiplicidad infinita

de distintas culturas, y las relaciones entre sus miembros son intrínsecamente conflictivas porque la xenofobia es algo inherente a la naturaleza humana. Un supuesto humano universal, la tendencia natural de las personas a rechazar a los extranjeros, justifica un particularismo cultural. La aparente contradicción existente en el carácter democrático y liberal moderno entre la invocación de una humanidad compartida, que tiende a que ningún ser humano quede excluido, y un particularismo cultural, traducido en términos nacionales, ha quedado ideológicamente superada. En lugar de ordenar las distintas culturas jerárquicamente, el fundamentalismo cultural las segrega espacialmente. Cada cultura en su sitio. Se ignora la falta de uniformidad cultural de las naciones-estado. Las comunidades políticas concretas son consideradas culturalmente homogéneas. La presumible propensión intrínseca a la xenofobia (aunque ponga en entredicho el supuesto origen territorial de las comunidades culturales, al dirigirse contra extranjeros que están "entre nosotros"), redistribuye los territorios culturales. Su objetivo son los extranjeros desarraigados que no logran asimilarse culturalmente.

Al ser simétricas, dichas categorías son lógicamente reversibles (en un mundo de naciones-estado, cualquier nacional es extranjero en cualquier otra nación). Esta polaridad conceptual y formal (los nacionales como opuestos a los extranjeros), está cargada de significación política. Si manipulamos el ambiguo vínculo existente entre la pertenencia nacional y la identidad cultural, la noción de xenofobia tiñe la relación entre ambas categorías de un contenido inequívocamente político. Dado que la propensión a rechazar a los extraños es compartida por los extranjeros, es legítimo temer que, dada su deslealtad, puedan amenazar la comunidad nacional.

Paradójicamente, el fundamentalismo cultural invoca una concepción de la cultura inspirada tanto en la tradición universalista de La Ilustración, como en el romanticismo alemán que caracterizó casi todo el debate nacionalista del siglo XIX. Al construir su teoría de la exclusión de inmigrantes sobre la base de que se trata de un rasgo compartido por todos los seres humanos, más que de una falta de preparación supuestamente intrínseca de los extra comunitarios, el fundamentalismo cultural, a diferencia de las teorías racistas, permite una cierta apertura que deja espacio para que los que desean inmigrar, y vivir entre nosotros, se integren culturalmente. Gracias al otro gran principio de la cultura política moderna occidental, que afirma que todos los seres humanos son iguales y libres, la retórica anti inmigrante es polémica y susceptible de contradicción. Las distintas formas de exclusión, de desigualdad y de opresión, deben estar ideológicamente justificadas.

La asimilación republicana francesa versus la integración étnica británica

En aras de la claridad, hasta ahora he prescindido de las grandes diferencias, tan a menudo mencionadas a la hora de tratar el "problema" de la inmigración en los países europeos (Wieviorka 1993; Lapeyronnie 1993). Aunque los estados modernos regulan el paso de personas a través de

las fronteras nacionales, dicha regulación puede hacerse de diversas maneras. Los gobiernos holandés y británico fueron los primeros en reconocer la presencia de las llamadas minorías étnicas en sus países. En los años ochenta, todos los estados de la Europa Occidental limitaban la inmigración e intentaban integrar a los inmigrantes que ya se encontraban entre su población. Los países diseñaron sus propias políticas de inmigración atendiendo sus distintas culturas y antecedentes históricos. El modelo francés, inspirado en la fórmula republicana tradicional de asimilación e incorporación cívica, contrastaba enormemente con el modelo anglosajón, que dejaba espacio para la diversidad cultural. Aunque en los años ochenta ya se detectaba cierta confluencia entre ambos modelos.

La entrada y el asentamiento de inmigrantes en Europa vuelve a plantear el interrogante de qué es lo que constituye la nación-estado moderno, y cuáles son los requisitos para acceder a la nacionalidad y a la ciudadanía. Normalmente se han esgrimido tres criterios (descendencia (*ius sanguinis*), lugar de nacimiento (*ius soli*), y domicilio, combinados con distintos procedimientos de naturalización) para determinar el derecho a obtener la nacionalidad en las modernas naciones-estado. El *ius sanguinis* constituye el principio más estricto. Sin embargo, históricamente, la prioridad otorgada a cada principio no sólo dependía de consideraciones demográfico-económicas y militares, sino también de las distintas concepciones de la comunidad nacional y de los vínculos reales de nacionalidad. La clásica oposición entre los conceptos de nacionalidad francés y alemán, a menudo ha oscurecido el nacionalismo esencialista también presente en el pensamiento y debate franceses del siglo XIX, así como el papel desempeñado por la fórmula republicana de asimilación en la concepción francesa de la República.⁴ Esto lo apreciaremos mejor comparando las experiencias de posguerra francesa y británica, y sus enfoques respecto al "problema" de la inmigración (véase Lapeyronnie 1993 para una interpretación diferente).

El debate francés en torno a la inmigración a partir de los años setenta, revela la ambivalencia subyacente en la concepción republicana de nacionalidad y ciudadanía. El primer código operativo que regula la nacionalidad francesa se promulgó en 1889, en un momento en el que los extranjeros, sobre todo los de origen belga, polaco, italiano y portugués, tenían una gran presencia en el país, a diferencia de lo que ocurría en Alemania. El código distinguió rotundamente entre los nacionales y los extranjeros. Consagró como primer criterio de obtención de la nacionalidad francesa el *ius sanguinis*, es decir, los descendientes de padre francés, y, en caso de hijo ilegítimo, de madre francesa. Simultáneamente, reforzó también el principio del *ius soli*, por el cual los hijos de extranjeros nacidos en suelo francés, eran automáticamente franceses (Brubaker 1992:94-113, 138-42). La relativa importancia otorgada al *ius soli* en el código, se interpretó como una solución integradora "liberal". Sin embargo, analizada en detalle, esta combinación de descendencia y lugar de nacimiento también puede interpretarse como una solución de compromiso (animado por razones militares e ideológicas en el contexto del conflicto

de Alsacia-Lorena, tras la derrota francesa en la guerra franco-alemana), entre una concepción organicista y otra voluntarista que, aunque contradictorias, son intrínsecas a la concepción francesa de la nación-estado.

El código de 1889 que regulaba la nacionalidad no se aplicó a las colonias francesas hasta que la ciudadanía francesa se amplió a todos los territorios coloniales tras la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en cuanto Argelia obtuvo la independencia, los argelinos se convirtieron en extranjeros, mientras que los ciudadanos de los departamentos y territorios franceses de ultramar siguieron siendo enteramente franceses, con derecho a entrar en Francia. Los argelinos que vivían en Francia durante la independencia, tuvieron que optar entre la ciudadanía francesa y la argelina. La mayoría rechazaron la nacionalidad francesa, aunque sus hijos nacidos en Francia seguían considerándose franceses de nacimiento, al igual que los hijos nacidos en Francia de un gran número de inmigrantes llegados en la década posterior a la guerra de la independencia.

A mediados de los años setenta, la regulación de la nacionalidad y de la ciudadanía francesas eran inseparables de la política de inmigración. Cuando creció la hostilidad hacia los inmigrantes, sobre todo hacia los procedentes del norte de África, la derecha atacó cada vez más el *ius soli*, por convertir a los extranjeros en franceses sobre el papel, sin asegurarse de que fueran "franceses de corazón" (Brubaker 1992: 143).

En 1983, una controvertida reforma de la ley de ciudadanía, destinada a abolir la adquisición automática de la nacionalidad francesa, acabó siendo derrotada en 1986, tras la fuerte oposición desplegada por la izquierda y por las organizaciones proinmigrantes. Se pretendía abolir la adquisición automática de la nacionalidad francesa por los hijos de inmigrantes nacidos en Francia, y exigir en sustitución una declaración explícita. En 1993, el nuevo gobierno conservador consiguió por fin introducir una reforma con el mismo objetivo, que restringía la regla de *ius soli*, dando mayor realce al *ius sanguinis*.

Hasta mediados de los años ochenta, las organizaciones antirracistas y proinmigrantes en Francia habían defendido un modelo multicultural de integración basado en el respeto a la diversidad cultural de los inmigrantes. El debate francés sobre el "derecho a la diferencia" de los inmigrantes se intensificó. A partir de entonces, la opinión progresista empezó a retroceder, y el "modelo republicano de integración", que basa la ciudadanía en los valores culturales compartidos y aboga por la asimilación cultural, se convirtió en la alternativa política progresista al fundamentalismo cultural (L'Express 1991).⁵

En Gran Bretaña, la experiencia y el debate sobre la inmigración se desarrollaron de manera muy distinta. Según la tradicional ley de la nacionalidad inglesa, más tarde ampliada a Gran Bretaña,

toda persona nacida en los dominios de su reino era ciudadano británico. Los defensores franceses del *ius sanguinis* del siglo XIX, ya habían rechazado por inapropiada la regla incondicional británica del *ius soli*, porque para ellos la ciudadanía representaba una conexión duradera y real con Francia, más allá de la meramente accidental, y un deseo de pertenencia. También la rechazaron por la amplitud de su alcance y por su origen feudal (Brubaker 1992:90). El concepto tradicional británico de súbdito, basado en el nacimiento en suelo británico, establecía un vínculo individual vertical de lealtad a la corona y a su parlamento, inalterado hasta 1962. Los inmigrantes de las colonias podían entrar libremente en el país como súbditos británicos, con independencia de sus particulares características culturales.⁶ A pesar de que en la posguerra preocupaba que la inmigración libre y sin restricciones pudiera menguar la calidad de vida británica, el Proyecto de Ley de 1948 establecía que la condición de súbdito se adquiría por ser ciudadano de un país perteneciente a la Commonwealth. Sin embargo, a medida que aumentaba el número de inmigrantes, y se exigían mayores controles, la Ley de Inmigrantes de la Commonwealth de 1962 introdujo las primeras limitaciones especiales a la inmigración. La ley no establecía una discriminación explícita hacia los inmigrantes que no fueran blancos, pero otorgaba una gran discrecionalidad a las autoridades de inmigración a la hora de seleccionar a los inmigrantes, en una época en la que las personas procedentes de la Commonwealth no solían ser blancas. En 1981, el gobierno conservador introdujo la Ley Británica de la Nacionalidad, que adecuó la ley de la nacionalidad a la política de inmigración, limitó el viejo *ius soli* incondicional, y concluyó el proceso de "alienación" de los inmigrantes de la Nueva Commonwealth, convirtiéndolos en extranjeros (Evans 1983:46; Dummett y Nicol 1990). "Los súbditos negros" pasaron a ser "extranjeros culturales".

El tradicional derecho consuetudinario británico, y la ausencia de un código de derechos de la ciudadanía, ha facilitado un espacio para el desarrollo de los valores culturales de los inmigrantes. La historia de Gran Bretaña, un estado multicultural, siempre se ha caracterizado por su tolerancia respecto a la diversidad, hasta que a finales de los años setenta se produjo una nueva lectura de dicha concepción basada en el predominio de lo inglés (Kearney 1991; Clark 1991). Lo que no significa que la inmigración británica de la posguerra no se viera asaltada por conflictos sociales. La actitud anti inmigrante estaba viva y las agresiones fueron frecuentes, pero eran racistas. Hasta finales de los setenta, la controversia sobre la inmigración se formulaba fundamentalmente en términos racistas (Dummett y Nicol 1990: 213). Las disposiciones legales destinadas a combatir la discriminación tendían a asegurar a los súbditos de las ex-colonias la igualdad de oportunidades con independencia de su "raza".⁷ La exigencia de la asimilación cultural constituía una opinión minoritaria. Los liberales defendían la integración con el debido respeto a la diversidad cultural y a las necesidades particulares de las minorías "étnicas". Un instrumento clave de la política de integración liberal fue la educación multicultural.

Sin embargo, cuando el gobierno Tory esgrimió el estandarte de la restricción de la inmigración, empezó a teorizar sobre el asunto invocando, frente a anteriores argumentos racistas, la unidad nacional y cultural. Y exigió la asimilación cultural de las comunidades de inmigrantes, a fin de salvaguardar los valores y el modo de vida británicos. Era preciso disolver las comunidades de inmigrantes, para que sus miembros, una vez aislados, dejaran de significar una amenaza política y cultural. Los hijos de los inmigrantes recibirían la educación regular inglesa, y se les concedería un tratamiento jurídico igualitario (Parekh 1991). A medida que Europa se convertía en un estado supranacional, una nación-estado emergía en el continente de las cenizas, multiculturales y racistas, del imperio británico.

La nación dentro del estado

Tal y como se ha indicado, el debate sobre el "derecho a la diferencia" de los inmigrantes desató extrañas pasiones en Francia. La controversia revela una tensión histórica intrínseca a la concepción republicana moderna, que se enfrentaba a la necesidad de construir un estado-nación basado en una ciudadanía variada dentro de sus fronteras. Las diferencias de los grupos étnicos eran en principio algo ajeno al punto de vista democrático y revolucionario. Pero, tal y como Hobsbawm (1990:19) identificó el problema,

"La ecuación nación= estado= pueblo, y especialmente el pueblo soberano, vinculaba indiscutiblemente la nación al espacio, ya que la estructura y definición de los estados era ahora esencialmente territorial... Pero decía poco sobre lo que definía al "pueblo". Además, no había una conexión lógica entre, por un lado, un grupo de ciudadanos de un estado territorial, y, por otro la identificación de una "nación" en base a sus características étnicas o lingüísticas, o en base a otros rasgos u otras características que permitieran el reconocimiento colectivo de pertenencia a un grupo".

Los defensores de una idea de "nación" basada en un contrato libre entre ciudadanos soberanos, invocan la célebre metáfora de Renan: "La existencia de una nación es un plebiscito diario". El libro de Renan *Qu'est-ce qu'une nation?* (publicado por primera vez en 1882) (8), se cita a menudo porque expresa una concepción de la nación que se adapta muy bien al individualismo democrático moderno. Sin embargo, se tiende a ignorar que Renan utiliza simultáneamente otro argumento culturalista para resolver la dificultad de cómo definir la "población" o el "pueblo" con derecho a participar en este plebiscito.

"Una nación es un alma, un principio espiritual. Hay dos cosas que conforman este alma, este principio espiritual, y que a decir verdad no son más que una sola. La primera pertenece al pasado, la segunda al presente. Una consiste en la posesión compartida de una abundante

herencia de recuerdos; la otra en el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar manteniendo en vigor la herencia indivisa que hemos recibido... La nación, al igual que el individuo, es el resultado de un extenso pasado de esfuerzos, sacrificios y desvelos. El culto a los antepasados resulta de lo más legítimo, ya que gracias a ellos somos lo que somos..." (1992 (1882): 54, mi traducción)

Por lo tanto, en la "nación" se integran dos criterios contradictorios, uno político (el consentimiento libre) y otro cultural (el pasado compartido). La dificultad que tiene Renan para definir la "nación" es meramente contractual. Los términos consensuados ponen de manifiesto el dilema fundamental que ha dificultado la construcción de los estados en la Europa continental. El "principio de nacionalidad", que identificaba al estado, al pueblo, y a las leyes, con una visión ideal de la sociedad como algo homogéneo e integrado culturalmente, se convirtió en la nueva forma, aunque inestable, de legitimación de la lucha por la formación estatal.

Es evidente que el fundamentalismo cultural contemporáneo arraiga la nacionalidad y la ciudadanía en una herencia cultural compartida, inspirada por otro lado en la contradictoria concepción de la nación-estado del siglo XIX. El nacionalismo del siglo XIX también se reforzó extraordinariamente gracias al concepto de "raza". Con la creciente enemistad entre las naciones-estado, el nacionalismo se exacerbaba a menudo, y se justificaba proclamando la superioridad racial de cada comunidad nacional. Pero dado que las doctrinas racistas se desacreditaron políticamente en la época de posguerra, el fundamentalismo cultural, como retórica contemporánea de la exclusión, prefiere aludir a las fronteras y a las diferencias culturales.

Traducido del inglés

Notas

1. Esta es una versión revisada y resumida del artículo "Hablando de la cultura: nuevas fronteras, nueva retórica de la exclusión en Europa", publicado en 1995 en *Current Anthropology* 36 (1): 1-24, (c) Chicago University Press. Agradezco a la Chicago University Press la amabilidad que ha tenido permiténdome publicar este texto. El primer ensayo también fue presentado, como la Conferencia de Sidney W. Mintz de 1993, al Departamento de Antropología de la Universidad de Johns Hopkins, el 1 de noviembre de 1993. Se basa en la investigación realizada durante 1991 y 1992, cuando disfruté de la beca Jean Monnet en el Instituto Europeo de Florencia. Agradezco especialmente a mis compañeros becarios Michael Harbsmeier, Eric Heilman, y Sol Picciotto todas las fructíferas conversaciones que mantuvimos sobre los temas que he tratado, y a Ramón Valdés, de la Universidad Autónoma de Barcelona, sus comentarios de la versión anterior.
2. Las organizaciones intergubernamentales informales es uno de los síntomas evidentes de la urgencia por controlar la inmigración. Entre ellas encontramos el Grupo de Ministros de Trevi, el Grupo Ad Hoc sobre Inmigración, y el Acuerdo Schengen, creadas a partir de la mitad de los años setenta. Estas organizaciones, sin responsabilidad ante el Parlamento Europeo, han servido, casi secretamente, para armonizar la política entre los países miembros (Bunyan 1991, Ford 1991).
3. Invoco el importante análisis realizado por Koselleck (en 1985) sobre la oposición de conceptos políticos.
4. Brubaker (1992, esp. cap. 5), en su estudio comparativo de la ciudadanía en Francia y Alemania, distingue entre los "momentos étnicos" (entendidos como racistas) y los "momentos asimilacionistas" que aparecen en las formulaciones de la ley de nacionalidad francesa del siglo XIX, y hace caso omiso de la suposición fundamentalista sobre la que descansa la idea asimilacionista, a saber, el que la igualdad jurídica formal entre los ciudadanos presuponga la homogeneidad cultural.
5. Este informe titulado "Dossier Immigrés: Les 5 tabous", proporciona amplia información acerca del debate francés sobre la inmigración desde un punto de vista asimilacionista. Ver también "Quels discours sur l'immigration" (1998), para tener una opinión anterior y diferente que se centra críticamente en la reforma de la ley de nacionalidad francesa de los años ochenta. En 1991, el gobierno socialista instauró un Ministerio de Asuntos Sociales y de Integración y una Secretaría Estatal para la Integración, con el fin de promover la asimilación de los inmigrantes.
6. A finales de los años sesenta, el antiguo ministro del interior, el liberal Tory Reginald Maudling, sostuvo, de manera reveladora, que "cuando se habla, y con razón, de la necesidad de evitar la discriminación entre los negros y los blancos, es una reacción tremendamente humana el que los británicos establezcan una gran diferencia entre, por ejemplo, los australianos y los neozelandeses, que forman parte integrante del acervo británico, y las personas procedentes de Africa, el Caribe o el subcontinente Indio, que también son súbditos de la Reina y tienen por ley

los mismos derechos una vez que se establezcan aquí, pero cuya apariencia, costumbres, religión y cultura son totalmente distintas a las nuestras. La obligación de equilibrar el principio moral de no discriminación con la práctica de la naturaleza humana no fue tarea fácil, y siempre existía el peligro real de cometer errores políticos en este ámbito" (citado por Evans 1983: 21, el subrayado es mío).

7. Para prohibir la discriminación racial en los lugares públicos, la vivienda y el empleo, los sucesivos gobiernos británicos aprobaron una serie de Leyes de Relaciones Raciales en 1965, 1968, y 1976. La Ley de Relaciones Raciales de 1976 revocó las anteriores y creó la Comisión para la Igualdad Racial, un organismo administrativo responsable de aplicar la política de igualdad de oportunidades recogida en la Ley.

Referencias

BARKER, M. 1981. *The New Racism*. Londres: Junction Books.

BARKER, M. y A. BEEZER. 1983 "The language of racism: An examination of Lord Scarman's report on the Brixton riots". *International Socialism* 2 (18): 108-25.

BRUBAKER, R. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

BUNYAN, T. 1991. "Towards an authoritarian European state". *Race and Class* 32 (3).

CASHMORE, E.E. 1984 *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London: Routledge.

CLARK, J.C.D. 1991 a. "Britain as a composite state: Sovereignty and European integration". *Culture and History* 9-10:55-84.

COHN-BENDIT, D. y T. SCHMID. 1991. "Wenn der Westen unwiderstehlich wird. Die Zeit, 22 de noviembre, pág. 5.

DUMMETT, A. y I. MARTIN. 1982. *British nationalism: The AGIN guide to the new law*. Londres: Action Group on Immigration and Nationality/National Council for Civil Liberties.

DUMMETT, A. y A. NICOL. 1990. *Subjects, Citizens, Aliens and Others: Nationality and Immigration Law*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

ELIAS, N. 1991. *La société des individus*. París: Fayard. Hay traducción en español: "La sociedad de los individuos: Ensayos". Editorial Península, 1990.

PARLAMENTO EUROPEO. 1986. *Declaration against Racism and Xenophobia*. Bruselas.

PARLAMENTO EUROPEO. 1990. *Bericht im Namen des Untersuchungsausschusses Rassismus und Ausländerfeindlichkeit*. DOC-DE-RR-93062, Bruselas, 23 de julio.

EVANS, J.M. 1983. *Immigration Law*. Londres: Sweet and Maxwell.

EVREGENIS, M.D. 1985. *Report Drawn up on Behalf of the Committee of Inquiry into the*

Rise of Fascism and Racism in Europe on the Findings of the Committee of Inquiry. PE DOC A 2-160/85, Bruselas, 25 de noviembre.

L'Express, 8 de noviembre de 1991. Pág. 47 y 48 "Dossier Immigrés: Les 5 tabous".

FITZPATRICK, P. 1987. "Racism and the innocence of law," en Critical Legal Studies. Publicado por Peter Fitzpatrick y Alan Hunt, pág. 119 a 121. Oxford: Brasil Blackwell.

FORD, G. 1991. "There is a rising tide of racism sweeping across Europe." The Courier, nº 129, septiembre-octubre.

HOBSBAWM, E.J. 1990. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge: Cambridge University Press. Hay traducción en español: "Naciones y nacionalismos desde 1780". Editorial Crítica. 1995

KEARNEY, H. 1991. "Nation-building. British style." Culture and History 9-10: 43-54.

KOSELLECK, R. 1985. "The historical-political semantics of asymmetric counterconcepts," en Future Past: On the Semantics of Historical Time, pág. 159-97. Cambridge: MIT Press. Hay traducción en español: "Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos". Editorial Paidós Ibérica. 1993.

LAPEYRONNIE, D. 1993. L'individu et les minorités: La France et la Grande-Bretagne face à face leurs immigrés. París: Presses Universitaires de France.

LAWRENCE, E. 1982. "Just plain common sense: The "roots" of racism," en The Empire Strikes Back: Race and Racism in '70s Britain. Publicado por el el Centre for Contemporary Cultural Studies. Londres: Hutchinson.

PAREKH, B. 1991. "La Grande-Bretagne et la logique social du pluralism.". Les Temps Modernes 46(540-541): 83-110.

"Quels discours sur l'immigration?" 1988. Plein Droit, nº3, pág. 2-37.

RENAN, E. 1992 (1882). Qu'est-ce qu'une nation? Presentado por Joel Roman. París: Presses Pocket. Hay traducción en español: "¿Qué es una nación?: Carta a Strauss". Alianza Editorial. 1988.

SAHLINS, M. 1976. "The uses and abuses of biology," en Not in our Genes: Biology,

Ideology, and Human nature. Publicado por Steven Rose, R.C. Lowentin, y Leon J.Kamin. Harmondsworth: Penguin Books. Hay traducción en español: "Uso y abuso de biología: crítica antropológica de sociobiología". Editorial Siglo XXI España. 1990.

SOYSAL, Y.N. 1993. "Construction of immigrant identities in Europe." Artículo presentado en la conferencia "European Identity and Its intellectual Roots," Cambridge, mayo 6-9.

TAGUIEFF, P.A. 1987. La Force du Préjugé. Essai sur le Racisme et ses Doubles. París: Editions La Découverte.

TAGUIEFF, P.A. 1991. Face ou racisme. Vol.1. Les moyens d'agir. París: Editions La Découverte/Essais.

WIEVIORKA. M. (Ed.). 1993. Racisme et modernité. París: Editions La Découverte.

***Nota biográfica**

Verena Stolcke, (Doctor por la Universidad de Oxford), es profesora de antropología social en el Departamento de Antropología Social y de Prehistoria de la Universidad Autónoma de Barcelona, en España. e.mail: verenaacc.uab.es. Ha llevado a cabo investigaciones de archivo y sobre el terreno en Latino América. Entre sus numerosas publicaciones encontramos "¿Es el sexo respecto al género lo que la raza respecto a la etnología?", en Gendered Anthropology, publicado por Teresa del Valle en 1993, y un artículo reciente relacionado con el presente titulado "La Naturaleza de la Nacionalidad", en Citizenship and Exclusion, publicado por Veit Bader en 1997.