

XII Curso de Formación
de
Doctrina Social de la Iglesia

MIGRACIONES Y MODELOS
DE INTEGRACIÓN
INTERCULTURAL
EN EUROPA

STEFANO ZAMAGNI

Traduce: Juan Manuel Díaz Sánchez

Comisión Episcopal de Pastoral Social
Instituto Social “León XIII”
Fac. de CC. PP. y Sociología de la Univ. Pontificia de Salamanca

Madrid, 9-12 septiembre 2002

**MIGRACIONES Y MODELOS DE INTEGRACIÓN
INTERCULTURAL EN EUROPA**

STEFANO ZAMAGNI

Catedrático de Economía. Bolonia (Italia)
Presidente de la Comisión Católica
Internacional para las Migraciones

1.- La cuestión migratoria actualmente.

Vivimos en una época en la que los movimientos de las personas desde un país a otro, de una región a otra, nunca jamás habían conocido la intensidad y la problemática de estos años. Aún siendo verdad que el fenómeno migratorio es viejo, por lo menos en cuanto se refiere a la humanidad misma, ciertamente no se podrá negar que el fenómeno en cuestión ha ido asumiendo, en el curso de los últimos decenios y sobre todo después de la caída del muro de Berlín, características y tendencias realmente nuevas. De dos aspectos conviene que nos detengamos a hablar aquí:

El primero se refiere a la paradoja desconcertante de la actual fase histórica: la globalización económica, mientras que acelera y magnifica la libertad de transferencia de bienes y de capitales, parece que obstaculiza, de manera explícita y con más frecuencia todavía, de forma implícita, los movimientos de las personas, poniendo en peligro el disfrute de aquel derecho fundamental del hombre – reconocido por todos – que es la libertad de movimiento. En otras palabras, en una época como la actual en la que la cultura del mercado se va generalizando y va entrando en todos los dominios de la vida asociada, debería parecer normal ver en el fenómeno migratorio un recurso para formas más avanzadas de progreso humano. Y, en cambio, cuando esa misma cultura de mercado se aplica a los movimientos de las personas, los términos que se usan con mayor frecuencia son los de la expulsión, el control de los que vienen, los permisos especiales... Verdaderamente no es difícil descubrir la raíz de tal asincronía de comportamientos.

Impedimentos y obstáculos a los movimientos de las personas no se aplican a todos los migrantes de manera indiscriminada, sino sólo a aquellos que, proviniendo de ciertas áreas geográficas, son portadores de necesidades más específicas. Y esta es una manifestación típica del llamado “síndrome de Johannesburgo”, según el cual los “ricos” deben comenzar a defenderse de los “pobres”, reduciendo u obstaculizando sus situaciones. Una nueva retórica se va difundiendo pues así en lo cultural: los migrantes como responsables de las crisis sociales y de los nuevos miedos colectivos y como amenaza seria para la salvaguardia de las identidades nacionales.

El segundo aspecto que el nuevo fenómeno migratorio suscita es el de la definición del concepto de pertenencia: quién puede ser considerado como miembro de una comunidad política determinada y quién está excluido de ella.

Como nos recuerda U. Eco, a diferencia de la civilización griega fundada sobre la *polis* que nos envía a una etnia de fronteras movibles, la mentalidad latina está obsesionada por los límites. (Rómulo traza una frontera y mata al hermano porque no la respeta). El derecho romano nace en el territorio, o sea, en un espacio delimitado por una frontera. Solo quien pertenece a ellas forma parte de la *civitas*. “El problema – escribe Eco- está en que para el próximo milenio Europa será un continente multirracial o, si preferís, multicolor. Este encuentro (o desencuentro) de culturas podrá tener resultados sanguinarios y estoy convencido de que de alguna forma los tendrá, serán ineliminables y durarán largo tiempo...

Existió un patricio romano que no conseguía soportar que los romanos, los galos, los asiáticos o los hebreos como San Pablo, llegaran a ser *cives*, y que pudiera alcanzar el trono imperial un africano, como realmente llegó a suceder. De este patricio nos hemos olvidado, y ha sido borrado de la Historia”¹. Estoy persuadido que la cuestión de la pertenencia constituye hoy un problema urgente por resolver, que pertenece al de la justicia distributiva, ciertamente más antiguo. Pues sólo después de haber identificado quien es el titular de derechos específicos se puede pasar a discutir sobre la aplicación de los principios de justicia. En este sentido, la solución de la cuestión migratoria constituye un *prius* en relación con la amplia problemática de la justicia social. Pero ¿en qué se concreta la cuestión de la pertenencia, cuando se refiere a la figura del *homo migrans*? No tanto en negar al migrante ciertas ayudas o el acceso a determinados servicios, como, sobre todo, en negarle la dignidad y la estima de sí mismo. Es lo que sucede todas las veces en las que se somete al migrante a políticas sistemáticas de humillación. Según M. Walzer hoy se esta volviendo a crear, en nuestras sociedades avanzadas, la diferencia de la antigua Grecia entre ciudadanos de pleno título y los metecos², trabajadores extranjeros tolerados en cuanto que son útiles, pero desprovistos de algunos de sus derechos. Es precisamente esta la negación del principio de pertenencia³.

Aclarado esto, vamos a intentar la consideración de algunas novedades relevantes que el fenómeno de la globalización va determinando en lo concerniente a la naturaleza de los flujos migratorios. Una primera novedad está representada por la percepción, demasiado extendida también entre los desempleados, que en la época de la globalización, y aún con más amplitud, en la época de la “nueva economía” los flujos migratorios están destinados a aumentar por razones estructurales que tienen muy poco que ver con las razones que tradicionalmente han servido para explicar las migraciones del pasado. Dicho de otra manera, las nuevas tecnologías infotelemáticas y la creación de un mercado del trabajo global – las dos cosas que se encuentran entre las más destacadas *res novae* que definen a la nueva economía- están provocando profundas transformaciones en los flujos migratorios internacionales, en el sentido de que van cambiando tanto los factores atractivos (*pull*) como los factores de expulsión (*push*). Intentemos aclararlo.

¹ U. Eco, "Prefazione" a A. Calabro (a cura di), *Frontiere*, Milano, Il Sole-24 Ore, 2001.

² Situación social intermedia entre esclavos y libres. (NdT).

³ M. Ambrosini, *Utili invasori*, Milano, F. Angeli, 2000.

Más de un estudioso ha subrayado cómo se parecen los lazos que atan a las migraciones actuales y a las primeras emigraciones de masa de comienzos del siglo XIX. Hay que recordar que en el siglo XIX hasta el inicio de la primera Guerra Mundial, emigraron casi cincuenta y dos millones de europeos de sus países de origen y que de estos unos 34 millones marcharon a Estados Unidos. El célebre *Passenger Act*, votado por el Parlamento de Westminster en 1803, alentaba la emigración hacia las excolonias inglesas. Hasta 1860, el 66% de los emigrados europeos hacia las Américas y Oceanía provenían exclusivamente de Gran Bretaña y el 32% de Alemania. Ésta última llega a ser después importadora neta de fuerza de trabajo hacia 1880. Si tales informaciones son tenidas en cuenta debidamente para no agigantar de manera desmedida las diferencias entre la situación de entonces y la actual, se deben reconocer al mismo tiempo, fuertes puntos de discontinuidad. Uno de estos consiste en la introducción de las nuevas tecnologías en los procesos productivos. Mientras que ha logrado hacer más próximos entre sí a países espacialmente lejanos, en cambio ha agrandado las distancias en términos culturales. Y apenas hay quien no vea cómo el nexo entre universos culturales y empleo de nuevas tecnologías se convierte en tema de importancia capital en los procesos de integración social. Mientras que se pide al inmigrado que desarrolle tareas de mera rutina o que realice operaciones puramente mecánicas, no se hace sentir la distancia cultural entre el mundo de origen y el de destino. En cambio no sucede así cuando, para insertarse ventajosamente en el mundo del trabajo, el inmigrado debe adquirir, haciéndolos propios, los esquemas lógico-organizativos que postulan la referencia a una matriz cultural bien definida⁴. En esencia, la inserción del inmigrado en sociedades tecnológicamente avanzadas plantea problemas prolijos muy delicados respecto a los del pasado, incluso del pasado reciente.

A la luz de cuanto precede, nos atrevemos a darles cuenta del sentimiento de miedo que penetra en nuestras poblaciones europeas, y en la italiana en particular: el miedo consiste en que nuestras sociedades se manifiestan incapaces de gobernar flujos crecientes de migrantes que sean portadores de culturas realmente distintas de las nuestras⁵. Y frente al miedo, la postura que parece prevalecer es la de cerrarse, la de esconder “el polvo bajo la alfombra” para eximirse de afrontar de manera creativa un problema de alcance de los que hacen época.

2.- El modelo de integración intercultural.

Todo lo dicho me introduce en el tema central de esta ponencia, tema que puedo sintetizar sirviéndome de las tres preguntas siguientes.

Dado que nuestras sociedades tienden a convertirse en sociedades de inmigración y de emigración, ¿cómo configurar la relación entre multiculturalidad e identidad? Es decir, hasta qué punto puede y debe desarrollarse una política de la identidad (*politics of identity*) si se quiere –como presumo que cada uno lo quiere– que

⁴ A. Failla e M. Lombardi (a cura di), *Immigrazione, lavoro e tecnologia*, Fondazione IBM, Etas Libri, Milano, 1993.

⁵ Puede consultarse la II Investigación sobre "Immigrazione e cittadinanza in Europa", de la Fondazione NordEst, Venezia, 2001, de la que se deduce que Italia es el país europeo donde es más fuerte el miedo a que los extranjeros traigan desorden e inseguridad (42,8% contra el 35,8% de Francia y el 32% de Inglaterra). También Italia es el país europeo donde es menor la presencia de los extranjeros.

la pluralidad de las culturas presentes en un país resulten compatibles con un orden social que garantice la paz social y las razones de la libertad?

En segundo lugar, una vez reconocido que la separación creciente entre ciudadanía económica y ciudadanía socio-política⁶ del inmigrado ya ha logrado un nivel que no está en condiciones de asegurar la dignidad de la persona humana ¿qué hacer para conciliar la inclusión económica del inmigrado –o sea, la inclusión en el mercado de trabajo y en el sistema productivo del país que lo acoge– con la exclusión de los derechos sociales y políticos?

Tercero. Aunque razones específicas de principio, además de razones prácticas, desaconsejan reeditar, de forma más o menos actualizada, tanto el modelo asimilacionista de tipo francés, que tiende a hacer del otro uno de nosotros, como el modelo de la marginalización de los inmigrantes (o sea de su *apartheid*), o el modelo del autogobierno de las minorías (el modelo de la balcanización de la sociedad), no nos queda otro que el de la integración de los recién llegados en la sociedad de acogida. Pero ¿cuál es el modelo de integración que se intenta realizar?

En otros términos, ¿qué principios básicos debe satisfacer un modelo de integración que se apropia de un horizonte intercultural que rechace tanto tomar en consideración solamente las diferencias que separan a los inmigrantes de los autóctonos para alcanzar formas más o menos acentuadas de balcanización de la sociedad, como que existan diferencias significativas entre los unos y los otros hasta llegar a la asimilación más o menos explícita y forzada? ¿Qué principios deben ponerse como fundamento de una política que quiera asegurar a todos la satisfacción de los derechos fundamentales del hombre y al mismo tiempo garantizar un espacio público, en el que los sujetos portadores de una identidad cultural distinta de la del país de acogida puedan enfrentarse desde sus respectivas posiciones de manera pacífica y, sobre todo, que puedan llegar al consenso dentro de unos límites?

Indico cinco de ellos, advirtiendo, desde ahora, que el contexto en el que tales principios deben aplicarse es el de los Estados uninacionales (tales como Gran Bretaña, Francia, Italia) y no el de los Estados multinacionales (como Canadá, Suiza, Bélgica, España).

El primer principio es el de la primacía de la persona humana tanto sobre el Estado como sobre la comunidad.

Sobre la primacía de la persona respecto al Estado no hay necesidad de malgastar palabras. Se trata de una adquisición ya afianzada, al menos en nuestras sociedades occidentales. Conviene, en cambio, decir algo sobre la otra relación, la que se da entre la persona y la comunidad. Escribe Sandel, exponente puntero del comunitarismo radical, a propósito de la identidad comunitaria, concebida como algo que afecta a la autorrealización del sujeto y no a su elección libre: “la comunidad dice no sólo lo que ellos *tienen* como ciudadanos, sino también lo que ellos *son*; no es una relación que ellos escogen (como sucede en las asociaciones voluntarias) sino una adhesión que ellos descubren; no simplemente un atributo sino un elemento constitutivo

⁶ Puede consultarse M. Colasanto y M. Ambrosini (a cura di), *L'integrazione invisibile*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

de su identidad”⁷. Es lo mismo que decir que la comunidad, y por tanto la identidad, acontece “antes” que la persona que elige, y por tanto acontece “antes” que la razón que guía la elección.

No se requiere mucho para reconocer aquí las posiciones de la filosofía personalista –magistralmente enunciada en su obra *El hombre y el Estado*⁸ por Jacques Maritain y, en tiempos más recientes, por Levinas y por Paul Ricoeur- y que no puede aceptar semejante cambio en el nexo entre persona y comunidad. Escribe Sen: “la persona que descubre que es hebrea debe también decidir la importancia que ha de atribuirle a esa determinada identidad en relación con otras identidades concurrentes –de nacionalidad, de clase, de credo político, etc...”

Las opciones deben hacerse también cuando se está ante descubrimientos” (pág. 31). En síntesis, es la subjetividad de la persona el fundamento de la relación comunitaria⁹. Ésta se va edificando o reinventando a partir de sujetos que son capaces y libres para elegir y por tanto capaces de asumir la responsabilidad de su propio destino.

Es cierto que el individuo aislado es una pura abstracción y que, como se dirá muy pronto, la identidad individual no puede prescindir de la trama de relaciones que ligán al individuo con su comunidad. Pero el común denominador colectivo no logra jamás definir plenamente a la persona individual, que también es siempre un conjunto de atributos únicos.

Pero al mismo tiempo la libertad –y es este el segundo principio- no es plenamente tal si no va más allá de la mera autodeterminación, que es el “hacer lo que quiera”. Tal concepción es demasiado endeble para que pueda ser compatible con el estatuto personalista. Pues la persona, a diferencia del individuo, se define *también* por la cultura en donde crece y en la que *prefiere* reconocerse. En efecto, lo que es típico de la persona humana es la relacionalidad, que postula que el otro llegue a ser un tú. La plena realización de la identidad personal no puede, por tanto, limitarse al simple respeto de la libertad del otro, como afirma la posición neo-liberal para la que el vivir común es una opción. Pero sabemos que para cada uno de nosotros no ha sucedido así. La elección no es nunca entre vivir en soledad o vivir en sociedad, sino entre vivir en una sociedad sostenida por unas reglas o por otras.

Es, pues, demasiado poco, para la noción fuerte de libertad, pensar en una individualidad que prescinde de la relación con el otro. Por esto las culturas merecen tutela y reconocimiento *también* en la esfera pública. Si es verdad que la identidad personal nace del diálogo, como respuesta a nuestras relaciones con los otros, entonces una sociedad auténticamente respetuosa con las razones de la libertad no puede negar la preservación de un contexto cultural seguro, es decir, que esté libre de amenazas. La cultura constituye, pues, un bien primario sobre el que se vierte el interés fundamental de los individuos. Y si

⁷ M. Sandel, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.150.

⁸ J. Maritain. *El hombre y el Estado*. Fundación Humanismo y Democracia-Encuentro. Madrid, 1997. 236 pp.

⁹ A. Sen, "La ragione prima dell'identita", in *La ricchezza della ragione*, Bologna, Il Mulino, 2000. Cfr también el estimulante ensayo de R. Hardin, *One for all: the logic of group conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

ha de ser así, entonces es necesario avanzar hasta el reconocimiento público de las particularidades culturales.

El tercer principio es el de la neutralidad, -bien entendido que no se trata de indiferencia- del Estado ante las culturas que son “traídas” por quienes residen en él.

La visión relativista de la libertad, típica de la concepción liberal-individualista, que reducen la libertad a mero permisivismo privado, ha favorecido la confusión entre Estado laico, es decir, Estado neutral ante las tensiones entre las diversas culturas presentes en él, y Estado indiferente, es decir, un Estado que se declara incapaz de elegir o de establecer diferencias entre las diversas culturas. Si neutralidad dice imparcialidad con la que el Estado debe tratar las diversas identidades, el indiferentismo habla de la imposibilidad de fijar un orden entre distintas instancias culturales mediante la carencia de un criterio objetivo de elección. Es importante a este respecto la célebre sentencia de la Corte Constitucional de Italia en 1989: “el principio de laicidad, que surge de la Constitución, implica no la indiferencia del Estado ante las religiones, sino la garantía del Estado para la *salvaguardia* de la libertad de la religión, en régimen de pluralismo cultural y religioso”. Y también: “la actitud laica del Estado responde no a postulados ideologizados y abstractos de extrañeza, hostilidad o confesión, sino que *se pone al servicio* de la conciencia civil y religiosa de los ciudadanos”. (Véase la cursiva adjunta). Equivale a decir que el Estado laico no puede ignorar los presupuestos de valor, que no le corresponde producir a él –si así sucediera se transformaría en Estado ético- sino que le corresponde al Estado recibir sujetos de la sociedad civil portadores de cultura.

El cuarto principio afirma que el Estado laico, es decir, neutral, al pretender el objetivo de integrar a las minorías etnoculturales en una cultura racional común, adopta como presupuesto para la integración el que las culturas que estén presentes en el país se coordinen entre sí, es decir, que formen un núcleo duro de valores, de valores irrenunciables que, en cuanto tales, valen para todos los hombres, cualquiera que sea su pertenencia a una cultura específica. Se trata de aquellos valores que están en el fundamento de los derechos universales del hombre y que, recientemente, han sido renovados de manera magistral por J. Rawls¹⁰. Surgen espontáneas las preguntas: ¿por qué nunca es lícito juzgar una cultura sirviéndose de otra como unidad de medida? Y puesto que los derechos universales del hombre son una adquisición (reciente) de la cultura occidental, ¿acaso no existe el riesgo de que este principio conduzca al imperialismo cultural?

Como oportunamente escribe Palazzani,¹¹ el hecho de que valores como el de la dignidad humana y teorías como la de los derechos humanos usen el lenguaje de la cultura occidental no es signo de prejuicio etnocéntrico. Es, sobre todo, la indicación de un hecho: que Occidente ha logrado alcanzar, antes que otros contextos culturales, la toma de conciencia de tales valores, dándoles una fundamentación sobre bases racionales. Y por tanto, precisamente porque los justifica por vía racional, estos valores son extensibles, como principios, a todos los hombres. En otros términos, la noción de los derechos humanos no está ligada a Occidente, aunque éste sea el lugar de nacimiento de las cartas de los derechos. El contenido de tales derechos no es específico de una determinada cultura,

¹⁰ J. Rawls, *Laws of the people*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

¹¹ L. Palazzani, "Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica", Università di Roma, La Sapienza, mimeo, giugno, 2000.

aunque sea verdad que existe hoy un modelo cultural de derechos humanos que es el dominante, precisamente el occidental.

Es pues la aceptación de este núcleo de valores, por quien es portador de una cultura particular, el que marca el umbral bajo el cual no es posible acoger ninguna exigencia de reconocimiento institucional, o sea, público, para esa cultura. Por otra parte, por encima de ese umbral, existe la obligación de discernir lo que en una determinada cultura es tolerable de lo que es respetable, de lo que puede compartirse. Claramente, la tolerancia cubre la más amplia gama de exigencias. Constituye el primer nivel de aceptación para una determinada posición o comportamiento. La tolerancia –virtud pública que remite a la prudencia- se configura como método para resolver los conflictos que acontecen en la convivencia entre los que son distintos en una ciudadanía democrática. El respeto, en cambio, es una red con mallas más estrechas en relación con las de la tolerancia¹². En efecto, el respeto no es sólo cuestión de derechos sino que reenvía al honor. Se respeta a alguien que se conoce como ser digno de valor. En el respeto es, pues, donde hay un reconocimiento de que el otro es portador de un horizonte que merece ser considerado, aunque dicho horizonte no coincida con el mío. Todavía son más estrechas las mallas de la red del compartir.

Me urge subrayar que la identificación de los tres niveles de juicio –tolerancia, respeto, compartir- produce una consecuencia práctica de gran importancia, la de ofrecer un criterio sobre cuya base se procede a atribuir unos recursos públicos a los distintos grupos de minorías étno-culturales presentes en el país. En efecto, se podría establecer que las instancias juzgadas tolerables no reciben recursos, monetarios o de otra naturaleza, del Estado o de otros entes públicos. Sin embargo las instancias juzgadas respetables reciben un reconocimiento en lo administrativo, entran en el ordenamiento jurídico del país de acogida, con todo lo que esto implica en términos de destino de recursos públicos.

Por último, ¿qué hay de aquellas culturas que piden participación en el proyecto intercultural, pero que no aceptan transformarse para acoger el estatuto de los derechos fundamentales? A esto contesta el quinto principio: el Estado, en nombre de los derechos del ciudadano, que a diferencia de los derechos del hombre, no tienen fundamentación jusnaturalista, destinará recursos a los grupos de tales culturas para ayudarles a cambiar hacia posiciones capaces de acoger los derechos fundamentales del hombre. Este es el significado del principio que llamo de la “tolerancia condicionada”: te ayudo para que tú puedas darle cabida, en tu matriz cultural y según formas propias de tu cultura, a la acogida de los derechos fundamentales. Se sabe que las culturas tienen la tendencia a adaptarse a la evolución de las situaciones, que no son algo estático. Y por tanto la educación intercultural debe permitir a cada individuo que afirme su propia identidad cultural y que la supere si no se manifiesta incapaz de aceptar la universalidad de los derechos fundamentales.

¿Cuál es el sentido de un principio de este tipo? ¿Se trata de algo capaz de conducir a resultados prácticos o se trata de una simple utopía? Por descender a lo específico, ¿existe la esperanza de que también el musulmán de estricta observancia pueda modificar en sentido evolutivo la propia posición hasta recibir aquel núcleo duro de valores de los

¹² Para una reconstrucción histórico-analítica de la noción de tolerancia y para una discusión sobre el estatuto de la tolerancia en las democracias modernas, remito a L. Ornaghi, "Modus vivendi o pubblica virtù? La tolleranza nella società della poliarchia", in G. Mazzocchi e A. Villani (a cura di), *Ética, economía e principi di giustizia*, Milano, Angeli, 2001.

que se ha hablado antes? La importancia de esta pregunta consiste en que, en caso de respuesta negativa, el quinto principio resultaría vacío, más aún inútil. Nos ayuda en la búsqueda de una respuesta, la reciente reflexión de F. Viola¹³, según la cual los derechos del hombre no se definen por prescindir de las diferencias (de género, de religión, de raza, de cultura) sino como propios y auténticos derechos de las diferencias. Es como decir que la historia de los derechos se mueve hacia una contextualización progresiva propia. No es el universalismo abstracto de un ser humano desarraigado de referencias a cualquier contexto existencial. Si las cosas son así, entonces se debe estar de acuerdo que es, en principio, factible el proyecto de facilitar a todas las culturas una marcha más o menos larga, al final de la cual se registrará la convergencia sobre una base común de valores compartidos.

3.- Los puntos de fuerza del modelo de integración intercultural.

Tomados en su conjunto, los cinco principios presentados nos permiten elegir los puntos de fuerza del modelo que llamo de integración intercultural.

Primer punto. Tal modelo manifiesta una marcada finalidad de integración, desde el momento en el que los grupos de inmigrantes presentes en el país de acogida no son animados a sentirse como “naciones separadas” que se autogobiernan como sucede, solo para entendernos, con los Amish y con la comunidad Lubavic (en Brooklyn) en los Estados Unidos¹⁴.

De manera diversa a lo que derivaría de la acogida de la posición comunitarista, la política intercultural, como se ha explicitado aquí, implica una revisión de los términos de la integración, pero no un rechazo de la integración en sí misma, en una sociedad de acogida, ya que tal política no acepta tratar las distintas culturas como “islas cognitivas” comunicables entre sí. Al mismo tiempo, la política intercultural está en condiciones de escapar del peligro alentado por quienes sostienen la posición neoliberal, el peligro de que el reconocimiento de la identidad etno-cultural de los inmigrantes puede conducir al separatismo y, por tanto, a la aniquilación de la identidad nacional. No es así ya que, como se ha subrayado antes, el reconocimiento del que se habla sucede dentro de las instituciones comunes existentes. Y, por tanto, lo que cambia no son los principios reguladores de las instituciones mismas, que permanecen invariables, sino los modos tradicionales de aplicación de tales principios, las formas dictadas por una tradición cultural determinada. Sólo quien cultive una concepción estática, y por eso obsoleta, de identidad nacional estará en condiciones de defender la pureza de las tradiciones propias del contagio de otras tradiciones.

El segundo punto de fuerza es el de hacer clara y transparente, de manera previa, a todos, tanto a las autoridades político-administrativas y de policía como a quienes intentan establecerse en el país de inmigración, la reglas y los criterios en base a los cuales las exigencias avanzadas serán tomadas en consideración y juzgadas. De esta manera se eliminan espacios peligrosos de discreción. En relación con esto puede verse el documento del Consejo de Europa que lleva por título “Las relaciones inter-

¹³ F. Viola, "Le origini ideali dei diritti dell'uomo", in *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000.

¹⁴ No hay que olvidar los problemas que presentan estas “naciones separadas” ya que sus costumbres o códigos de conducta entran en conflicto con los nacionales, p.e., la poligamia de los mormones en EE. UU., o del Islam en Europa. (NdT).

comunitarias e inter-étnicas en Europa” de 1991¹⁵. En la pág. 175 se lee: “El Estado... debe estar particularmente vigilante ante las prácticas culturales que limitan el derecho del individuo a realizar opciones fundamentales”. Y más adelante, en la pág. 179: “El derecho islámico de la familia implica algunos elementos totalmente incompatibles con el principio europeo de los derechos inalienables del individuo y con la igualdad de los sexos. Parece difícilísimo poder llegar a un compromiso sobre este punto”. Con afirmaciones generales y genéricas de este tipo es cierto que no se puede esperar que las recomendaciones de una institución importante como es el Consejo de Europa (¡creado en 1949!) puedan tomarse seriamente en consideración, y menos aún traducirse a la práctica¹⁶.

El tercer punto de fuerza, al que aludía antes, es el de hacer concretamente posible el diálogo intercultural con aquellos segmentos del mundo islámico – que sin duda los hay- que han hecho de la apertura en sus relaciones con el mundo occidental, su razón de existir. Es cierto el grave riesgo que se esconde en los pliegues de la vulgata “islámicamente correcta”, que es el de relativizar el concepto de derechos de la persona para acomodar y hacer más ágil el diálogo. Si no ha sucedido se debe a que se confunde el diálogo con la conversación. En cambio, explicitando al propio interlocutor, desde el principio del encuentro dialógico, el sistema de principios en los que se reconoce, se facilita, además de la comprensión mutua –lo que es obvio- la toma de conciencia por parte del recién llegado de que los derechos humanos y las instituciones que giran sobre el principio de libertad tienen valor vinculante también para aquellas culturas que declaran que no quieren acogerlos.

A este respecto son instructivos los acontecimientos que han acompañado a la “Declaración de los derechos y deberes del hombre del Islam” de 1990, adoptada por la Conferencia Islámica que reúne a 51 Estados miembros. En ella se rechazan, entre otras cosas, la superioridad de la ley coránica sobre cualquier otra ley, sea natural o positiva. En 1994 la Liga Árabe –organismo de coordinación esencialmente político y no religioso, aprobó el texto de una “Carta árabe de los derechos del hombre!”, en la que se omite cualquier referencia a la ley coránica, apelando solamente a los principios eternos sancionados por el derecho musulmán, equiparados a los de otras religiones monoteístas. Aún con todo, esta Carta todavía no ha entrado en vigor, ¡debido a la falta del número de miembros que se necesita para ratificarla!¹⁷

4. Para concluir.

¹⁵ I. Dassori (a cura di), *Europa interetnica. Documenti del Consiglio d'Europa*, Milano, 2000.

¹⁶ Cfr. I. Orlando, "L'educazione interculturale e la normativa scolastica in Italia", *Studi Emigrazione*, 140, Dic. 2000.

¹⁷ Para esta cuestión puede verse la importante discusión de F. Viola, "Diritti umani, universalismo, globalizzazione e multiculturalismo", in F. Viola, 2000. Los historiadores recuerdan que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de 1948, nace en circunstancias históricas verdaderamente peculiares, entre el final de la segunda guerra mundial y el anuncio de la guerra fría. Y aunque en tal contexto los Estados islámicos intentaron votar en contra de la Declaración, apoyándose en la imposibilidad de acoger, de manera particular, el art. 18, que garantiza el derecho de cada persona de cambiar la propia religión, que para el Islam equivaldría a legitimar la apostasía (*ridda*). Fue exclusivamente debido gracias a la extenuante mediación de los delegados de Pakistán y del Líbano como se llegó a la abstención de los ocho Estados islámicos. Cfr. la apreciable reconstrucción de M. A. Glendon, *Rights from wrongs*, New York, Random House, 2000.

Apenas hay quien no vea que la búsqueda de un equilibrio satisfactorio entre un código común de convivencia y la instancia de la multiplicidad cultural plantea problemas delicados y de gran densidad. No debemos ignorar que las preguntas sobre la identidad encierran siempre miedo para aquellos a los que se dirigen. Unas veces estos miedos toman el camino de la aniquilación o negación de la identidad del otro. Otras veces conducen a la adopción de prácticas meramente asistenciales que humillan a quienes son sus destinatarios porque anulan la estima que tienen de sí mismos. Y también, como nos recuerda Juan Pablo II en un mensaje: “el diálogo entre las culturas... aparece como una exigencia intrínseca para la naturaleza misma del hombre y de la cultura” (n. 10). La tarea que en esta ponencia he tratado de realizar con insistencia ha sido la de poner sobre la mesa de debate la propuesta de un camino capaz de liberar a Scilla del imperialismo cultural, que lleva a la asimilación de las diversas culturas en relación con la cultura dominante, y a Caribdis del relativismo cultural, que conduce a la balcanización de la sociedad.

El modelo de integración intercultural que he esbozado se funda en la idea del reconocimiento del grado de verdad presente en cualquier visión de mundo, una idea que permite que estén juntos el principio de igualdad intercultural (que deriva de los derechos universales) con el principio de diferencia cultural (que se aplica a los modos de traducir en la praxis jurídica esos derechos). La aproximación del reconocimiento veritativo, aquí acogido, sólo tiene como condición la de la “racionalidad cívica” de la que habla W. Galston: todos los que quieren participar en el proyecto intercultural deben poder aportar *razones* para sus exigencias políticas. Ninguno está autorizado a limitarse para afirmar lo que prefiere o, peor aún, a amenazar. Pero estas razones deben tener carácter público, -en eso consiste la “civilidad”- el en sentido de que deben justificarse mediante términos que las personas de diferente fe o cultura puedan comprender y acoger como razonables y por eso tolerables, aunque no se puedan respetar o condivider en su totalidad. Sólo así -pienso- las diferencias de identidad pueden substraerse al conflicto y a la regresión.

Apéndice Primero

GLOBALIZACIÓN Y MIGRACIONES: HACIA LA BÚSQUEDA DE UNA POLÍTICA PARA LA INMIGRACIÓN

Desde hace ya tiempo se sabe que el fenómeno migratorio es un tema con un alto potencial de conflictividad que tiende a dividir, con frecuencia de manera radical, a la opinión pública y, consecuentemente a las fuerzas políticas. El Eurobarómetro, desde hace cuatro o cinco años, señala con precisión esta postura contradictoria de los europeos en sus relaciones con la inmigración.

Por una parte tenemos segmentos de población que piden la ampliación del cupo de trabajadores migrantes, siendo conscientes de los beneficios que de ello se derivarían para la flexibilidad del mercado europeo de trabajo y para la gestión de las finanzas públicas. (Además, el envejecimiento de la población europea también ha conseguido que la estructura actual de las entradas y los gastos de nuestros sistemas de seguridad social no se puedan mantener).

Por otra parte, tenemos segmentos de población que alimentan tres temores específicos sobre los inmigrantes: a) que ocasionan paro, que carga sobre los obreros de los países de acogida; b) que abusan de los benéficos que nuestro Estado de Bienestar garantiza. (En efecto, la evidencia de la que disponemos confirma que los inmigrantes reciben servicios asistenciales en una medida proporcionalmente mayor en relación con los que recibe la población nativa. Como ya escribió el gran economista y filósofo inglés J. S. Mill, hacia la mitad del siglo XVIII: “es inútil pensar que todas las bocas que vienen con el crecimiento de la población traen consigo brazos. Las nuevas bocas demandan además comida a las de los mayores, pero sus manos no producen lo mismo que cuestan”); c) ya han superado el punto de saturación, hasta poner en peligro la cohesión social de los países de acogida, debido a la imposibilidad de realizar políticas equilibradas de integración cultural. Los recientes triunfos electorales en Austria, Bélgica, Dinamarca, Francia y Holanda parecen indicar que la segunda tipología de ciudadanos es hoy la que está en mayoría.

Como ha expresado recientemente Tito Boeri, se ha consolidado en la Unión Europea un auténtico círculo vicioso: la gente manifiesta una postura hostil en relación con los inmigrantes. Eso induce a los gobernantes, que siempre andan buscando el consenso político, a restringir las venidas o a hacerlas inútilmente difíciles. A su vez, este tipo de políticas incrementará la inmigración ilegal. Se estima que existe un stock de migrantes irregulares en el mundo, gran parte de los cuales confía en los traficantes cuya cantidad de negocios ya ha superado a los de las drogas.

Por último, el sentido de inseguridad que va difundiendo la ilegalidad parece confirmar aquellas percepciones de hostilidad que de esta manera tienden a autoalimentarse. ¿Cómo romper tal círculo vicioso, de cuyos efectos devastadores en el plano de la paz civil o en el del respeto de los derechos del hombre no vamos a tratar aquí? Una propuesta que va ganando terreno entre los pensadores y los hombres de gobierno es la que se funda en el siguiente convencimiento: la única manea creíble de parar el *aumento* de los flujos migratorios es la de intervenir sobre las causas que generan el fenómeno, la de intervenir en el proceso de crecimiento económico de los países que generan los flujos. ¿Qué fuerza tiene este convencimiento? Intentemos verlo.

La nueva ortodoxia en temas de políticas migratorias que se viene confirmando en Europa tras la crisis de 1973 se basa en cuatro proposiciones principales. La primera se fija en las condiciones económicas de un país –sobre todo en la renta per cápita y en la tasa de paro- que son los factores decisivos de la propensión a emigrar. Esto no es siempre verdad y generalmente lo es sólo en parte, como una amplia literatura sociológica y antropológica ha puesto en claro desde hace tiempo.

La segunda dice que el desarrollo económico, al aumentar la ganancia, reduce el incentivo a moverse. Esta propuesta es falaz por dos razones: porque como enseña la célebre “curva de Kuznets”, en los primeros estadios del proceso de desarrollo el aumento de ganancias va siempre acompañado del aumento de las desigualdades entre los grupos sociales, lo que quiere decir que el aumento de ganancias no llega *nunca* de manera igualmente proporcionada. Y los que emigran son los grupos que se quedan atrás. Por otro lado, la evidencia empírica confirma que en las fases iniciales del proceso de desarrollo se registra un aumento de la propensión a emigrar como consecuencia tanto del cambio estructural (el desarrollo expulsa trabajadores de la agricultura para

dirigirlos hacia el sector industrial) como del cambio de expectativas (una vez roto el viejo equilibrio del estancamiento, no todos son capaces de mirar el *take off* definitivo).

La tercera afirma que la emigración es sólo una medida de tipo reactivo que, a la larga, podría dañar al país en el que se origina. Por tanto, la inmigración se obstaculiza y sustituye con políticas de ayudas al desarrollo y de inversiones en favor de los países que generan flujos migratorios. Pero las cosas no se plantean en estos términos. Se demuestra que la emigración, sobre todo temporal, ejerce una influencia positiva sobre el desarrollo del país que la genera, por dos razones específicas. Los migrantes adquieren habilidades laborales y mejoran el capital humano propio durante su permanencia en el extranjero, que se traduce en un aumento de la productividad media del trabajo en los países de origen, una vez que los emigrantes han vuelto a su patria. La segunda razón es que las remesas constituyen una de las principales fuentes (junto con el turismo) de las ganancias externa para los países en vía de desarrollo. Por ejemplo, las remesas representan el 25% de las ganancias del extranjero para Marruecos y el 10% para Túnez. Pero si se debiera cerrar la válvula de las remesas, las inversiones y las ayudas de los países avanzados deberían alcanzar volúmenes simplemente insostenibles (¡Téngase presente que las transferencias públicas a Marruecos alcanzan el 2% de las ganancias del exterior!). No se olvide que los fondos de remesas de ganancias conseguidas en el extranjero no se utilizan para el consumo sino para actividades productivas en los países generadores de flujos migratorios.

Finalmente, la cuarta proposición, la más sostenible: una economía abierta de libre mercado, favoreciendo los movimientos de capitales y de mercancías, disminuye la propensión a emigrar mediante la igualación de las diferencias salariales. De aquí arranca la recomendación de que, para frenar la inmigración, bastaría con intensificar la apertura de los mercados, especialmente de los agrícolas. A pesar de las apariencias, tampoco este argumento puede aceptarse. Sobre todo porque quien razona en estos términos no tienen en cuenta el hecho de que gran parte de los trabajos en los países generadores de flujos migratorios se encuentran en los sectores “no-tradable”¹⁸ y que los demás trabajos mantienen, a corto y medio plazo, diferencias notables de productividad. Se requiere tiempo para que los países en vía de desarrollo puedan colocar, en condiciones ventajosas, sus productos en los mercados internacionales, y, mientras tanto, los potenciales migrantes buscan en el extranjero la solución de sus problemas. Además, porque las inversiones extranjeras, comercios y ayudas nunca son valores añadidos, como enseña tristemente la experiencia. Si aumentan los dos primeros, se reduce el tercer elemento de la tríada y viceversa. (¡Pensemos en lo que ha sucedido con la promesa de los países occidentales de destinar el 0,7% de su PIB para ayuda internacionales!). Finalmente, el comercio exterior podría ser un sustitutivo casi perfecto de las emigraciones sólo a condición de que los países generadores de flujos migratorios estuvieran integrados en una zona de libre cambio, como es la UE, pero eso no es imaginable que suceda, por lo menos en un futuro próximo.

A la luz de cuanto precede, se debe concluir que sería vano pensar e irresponsable hacer creer a los ciudadanos que el problema migratorio pueda resolverse apuntando hacia políticas restrictivas y/o discriminatorias de un tipo o de otro. Sobre todo lo que es urgente hacer es tomar conciencia, de una vez por todas, que el empuje más fuerte para el crecimiento de los flujos migratorios proviene actualmente de la

¹⁸ “No comercial” en el sentido de “sin apenas beneficio o productividad”. (NdT).

globalización. Ésta, mientras ha creado o va creando un mercado global de capitales y de mercancías, todavía no ha logrado poner las bases para un mercado global del trabajo. No es posible querer de la globalización una cosa y no la otra. El único resultado cierto que resulta de esta contradicción pragmática está ante los ojos de todos: un aumento preocupante y deshumanizante de la inmigración ilegal, sostenida por la nueva industria del crimen organizado que es el tráfico de los seres humanos. Nunca debe olvidarse que apenas tenemos una diferencia entre inmigración legal e ilegal: la totalidad de las investigaciones empíricas está de acuerdo con esta relación. Si se admitiera la utilización del miedo a la inmigración como instrumento de lucha política, o peor aún, como pantalla de comportamientos, se lograría encontrar el consenso necesario para fundar una política duradera *sobre la* inmigración (y no simplemente una política *para* la inmigración) a partir de líneas de intervención razonables y seguramente desarrollables.

Apéndice Segundo.

EUROPA Y LOS OTROS: DE LA ACOGIDA A LA SOLIDARIDAD

1. ¿Qué ha hecho la Unión Europea (=UE) durante el 2001 con vista a una política europea de inmigración y de asilo? Para responder, consideramos antes, de forma muy sintética, las principales etapas de este fatigoso camino hacia una política migratoria europea capaz de gestionar, de modo unitario, las presiones que vienen de países, mejor que limitarnos –como ha sucedido hasta ahora- en última instancia a confiar a cada país la lucha contra los clandestinos.

Los primeros pasos nos llevan a 1995, cuando en la Convención de Dublín, los Estados miembros se pusieron de acuerdo sobre el reconocimiento del estatuto del refugiado político. El acuerdo debería haber llevado a una cierta armonización de las legislaciones nacionales. Pero eso no ha sucedido, aunque haya permanecido el principio básico, según el cual, quien pide asilo no debe ser autorizado a buscar al mejor “oferente”. La razón principal de tal fracaso es que, como consecuencia del Tratado de Maastricht (1992), ha prevalecido la aproximación intergubernamental¹⁹, desde el momento en el que la política que trata el asilo y la inmigración ha permanecido entre las “materias de interés común”. Un salto decisivo hacia delante se ha realizado con el Tratado de Ámsterdam (1997). La materia de la que nos ocupamos viene demandada por las instituciones europeas. Es el Consejo el que decide sobre la unanimidad “después de haber consultado al Parlamento europeo”. Pero es sólo con la Cumbre de Tampere (1999) cuando se logra aceptar el principio en base al cual es necesario lograr, en un breve tiempo, que exista una política común de la UE sobre la emigración y el asilo, mediante la definición del llamado “espacio europeo”. El tratado de Niza (2000) recibió tal orientación estratégica, extendiendo el procedimiento de la codecisión, además de los acuerdos vistos, para incluir algunas cuestiones jurídicas transfronterizas, pero excluyendo los aspectos relativos al derecho familiar.

Durante el año 2001, los momentos más significativos, en los que a nosotros nos interesa, han sido los siguientes: durante los días 27-28 de septiembre se reúne en Bruselas el Consejo para los Asuntos de Justicia e Interior, para plantearse

¹⁹ Porque las decisiones no se adoptan por mayoría sino por unanimidad. (NdT).

específicamente el tema de las reunificaciones familiares. A pesar de las grandes expectativas, las delegaciones están más que divididas sobre el problema de las parejas no casadas y sobre los límites de edad. En concreto, es Alemania la que de hecho pone el veto. Ninguna regla europea deberá tenerse por ejecutiva antes de que cada uno de los países hayan aprobado las respectivas leyes nacionales. En el mes siguiente, en los días 16 y 17 se tiene de nuevo en Bruselas la Conferencia de la Presidencia de Turno (belga) para preparar la cumbre de Laeken. El recuerdo, todavía fresco, de los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre, distrae la atención de los participantes de los complejos problemas y los centra en la forma de combatir la criminalidad y el terrorismo, asociados al fenómeno migratorio. Es evidente que destaca la intención general de no querer llegar a ser, de ninguna manera, la “fortaleza europea”, lo que equivale a una declaración de “excusatio non petita”.

Es de cierto interés, en cambio, la Conferencia de Ministros de Bruselas, en los días 5 y 6 de noviembre, dedicada al problema Euro-Mediterráneo. La idea que se discute y que se suscribe, al fin, es la del co-desarrollo: se trata de valorar el papel de los mismos migrantes en el proceso de integración en el país de acogida, llamando a participar, para la realización de tal objetivo, a las distintas expresiones de la sociedad civil. Por último, la cumbre de Laeken, de diciembre del 2001, que se cierra con la petición formal, avanzada por la Comisión Europea, de presentar, a finales de abril de 2002, una propuesta global de reforma de toda la materia en cuestión de migración y esto con vista a la reforma del Tratado, prevista para el 2004.

Esta es la situación en el momento en el que se escribe. ¿Qué está en la base de las incertidumbres y de las incongruencias que hasta ahora retardan la orientación definitiva de una política europea de la inmigración? Pues que, a pesar de las apariencias, el proceso legislativo ha cambiado realmente desde 1995 hasta hoy. Son también los gobiernos de los estados miembros los que detienen el control. La Comisión redacta las orientaciones que después el Parlamento examina, pero es casi siempre el Consejo el que decide. Pero no hay necesidad de ser expertos en cuestiones jurídico-institucionales para comprender que la cooperación entre los Estados miembros, en cuanto útil y significativa, jamás podrá sustituir a una política, con una legislación relativa, hasta seleccionar las exigencias reales de la Unión en materia de inmigración, o sea, una política sujeta al procedimiento de codecisión, y capaz de implicar a los dos brazos del legislativo, al Parlamento y al Consejo.

2.- Surge espontánea la pregunta: ¿qué obstáculos impiden la actuación de esa política? Indico tres de ellos que juzgo los más importantes

El primero plantea el proceso de extensión de la frontera de la Unión hasta el Este: se trata de los diez países del Centro y del Este de Europa (PECO 10) candidatos a la adhesión a la Unión. La estimación del potencial migratorio conexas con la ampliación hacia el este, según un reciente estudio hecho por cuenta de la Comisión y coordinado por T. Boeri y H. Brucker (2000). Las conclusiones del estudio indican que el número de las personas que vienen de PECO-10 pasarían del actual 0'85 millones a 3'9 millones tras la ampliación. Tal montante corresponde al 1% de la población de los 15 países de la UE. Los flujos migratorios en la UE aumentarían, inicialmente, de 335.000 personas al año a estabilizarse alrededor de 150.000 anuales. Como se ve, no se trata de cifras preocupantes, en contra de lo que no pocos de este campo temían. Pero hay una cuestión que conviene aclarar: se estima que alrededor de 1'80% de los

inmigrándolos provenientes de PECO-10 tendrán interés por Alemania y Austria. Esto explica porqué estos dos países han pedido un periodo transitorio de 5 ó de 7 años, durante los cuales los nuevos que lleguen no podrán acceder al mercado de trabajo de la UE. Y explica también porqué Alemania está pidiendo que esa decisión se reserve para los gobiernos nacionales, mientras que la comisión defiende que esa decisión le pertenezca a su propia competencia.

El segundo obstáculo tiene que ver con las consecuencias, muy temidas en los países occidentales, por el llamado “efecto calamidad” de los programas del welfare. Se trata de la tendencia, más que comprensible, por parte de los migrantes a emigrar hacia Estados que ofrecen una cobertura más generosa en términos de servicios de welfare – precisamente, los Estado calamidad. Una investigación reciente, dirigida por el economista alemán H. Sinn ha estimado en 2.300 dólares por persona y año el coste medio por la inclusión de los inmigrados en los programas del welfare de Alemania. No es difícil deducir las implicaciones de tal circunstancia para la actuación de una política común europea de la inmigración y del asilo. Además, puesto que los sistemas del welfare de los quince países de la UE tienen todavía algunas diferencias entre ellos – sobre todo en lo que afecta a la sanidad y a las pensiones- resulta que la inserción de un inmigrado implica costes diversos según el país de acogida y según el grado de cobertura. Por esto la petición de los Estados miembros de responsabilizarse cada uno en este tipo de decisiones.

Así sucede que, en Alemania, los inmigrados sin residencia permanente pierden el derecho a quedarse en el país, si dependen de la asistencia social. (En EE. EE. la ley de 1996 niega a los no-ciudadanos llegados después de ese año, el derecho a recibir la mayor parte de las prestaciones de la asistencia pública). Por otra parte, existen países como Suecia, que no distingue entre los inmigrados y los nativos. La consecuencia es que en ese país el gasto social para los inmigrados alcanza hoy casi el 50% de todo el gasto social, aunque los inmigrados representan sólo el 1’11% de la población autóctona. No es necesario entender mucho con semejante estado de cosas para plantear un problema serio sobre la viabilidad financiera.

3.- Por último, el tercer obstáculo de que hemos dicho que concierne a la diversidad de las concepciones que los quince países de la UE mantienen a propósito del modelo de integración de los inmigrados en las sociedades receptoras. Hay quien interpreta la noción de integración en el sentido de “plena igualdad”, como condición en la que, a todos indistintamente, le sean reconocidos inmediatamente los derechos de ciudadanía plena. Y también quien, en la situación opuesta, interpreta la integración en términos exclusivamente económicos, considerando solamente al inmigrado que resulte económicamente útil. El modo llamado de “usar y tirar” que llega a sugerir prácticamente la adopción de formas de inmigración temporal. Se logra entonces entender porqué, en una situación de estas, el proyecto de una política europea de la inmigración encuentre dificultades para levantar el vuelo.

Teniendo en cuenta que nuestras sociedades tienden a convertirse en sociedades de inmigración y de emigración, ¿cómo configurar la relación entre multiculturalidad e identidad? O sea, ¿hasta qué punto puede y debe alentarse una política de la identidad (*politics of identity*) si se quiere que la pluralidad de las culturas presentes en un país resulte compatible con un orden social garante de la paz social y de las razones de la libertad? Después, reconocido que la separación entre ciudadanía económica y

ciudadanía socio-política del inmigrado ya ha alcanzado un nivel que no está en condiciones de asegurar la dignidad de la persona humana, ¿qué hacer para conciliar la inclusión económica de inmigrado –la inclusión en el mercado de trabajo y en el sistema productivo del país receptor- con su exclusión de los derechos sociales y políticos?

Por último, si razones específicas de principio, además de las razones prácticas, desaconsejan repeticiones, más o menos actualizadas, del modelo asimilacionista de tipo francés, que tiende a hacer del diverso uno de nosotros, o del modelo de la marginación de los inmigrados (de su *apartheid*), o también del modelo de autogobierno de las minorías (el modelo de la balcanización de la sociedad), no queda más que la vía de la integración de los nuevos que han llegado a la sociedad de acogida. Pero ¿qué modelo de integración se pretende realizar?

¿Cuáles son principios básicos debe satisfacer un modelo de integración que haga propia la visión intercultural, una visión que -como se ha recordado antes- rechaza tomar en consideración sólo las diferencias que separan a los inmigrados de los autóctonos, para llegar a formas más o menos acentuadas de balcanización de la sociedad, o la existencia de diferencias significativas entre los unos y los otros para alcanzar la asimilación más o menos explícita y forzada? Dicho de otro modo, ¿qué principios deben ponerse como fundamento de una posición que quiera asegurar a todos la satisfacción de los derechos fundamentales del hombre y al mismo tiempo garantizar un espacio público en el que los sujetos portadores de una identidad cultural distinta de la del país receptor puedan relacionar sus respectivas posiciones de modo pacífico y sobre todo puedan alcanzar consenso sobre los límites dentro de los cuales hay que mantenerlos?

Traduce Juan Manuel Díaz Sánchez
Instituto Social “León XIII”
Madrid, septiembre 2002