MODELOS DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD Y CONFLICTOS MULTICULTURALES. UN APUNTE SOBRE CASOS[1]

Rafael Durán Muñoz
Universidad de Málaga

En el año 2000 había empadronados en España menos de un millón de extranjeros. Al cabo de una década, la cifra se ha multiplicado por seis, y supera los 5'7 millones[2]. España se ha convertido en el segundo país de la Unión Europea por volumen de inmigrantes en términos absolutos, detrás de Alemania[3], y en el sexto en términos relativos, como porcentaje de la población total del país[4]. Personas de más de 120 nacionalidades y procedentes de todos los continentes se distribuyen por la geografía nacional; no hay Comunidad Autónoma ni provincia en la que no residan. A juicio de Cortina, el fenómeno migratorio actual nos enfrenta a la pregunta: "¿Qué hacer cuando la diversidad no es simplemente de comida, vestido, entretenimiento, ni siquiera de lengua, sino de forma de entender la vida y la muerte, las normas que regulan las relaciones entre varones y mujeres o la educación de los hijos" (1995), en última instancia, "cuando lo que entra en conflicto son cosmovisiones que comportan distintas concepciones de justicia?" (Ídem), "distintas formas de concebir el sentido de la vida y de la muerte, diversas formas de organización moral y social" (Cortina, 1997: 190-91).

El Estado de Derecho viene a ser originariamente garantía del pluralismo político, salvaguarda de libertades. La descentralización política como forma de organización territorial del poder del Estado ha pretendido dar respuesta (distinta del secesionismo) a retos como el de las reivindicaciones de autogobierno de las comunidades culturalmente diferenciadas y territorialmente concentradas que, carentes de un Estado propio, se autodefinen como naciones y hacen multinacionales los Estados de los que forman parte. Al pluralismo y a la diversidad así entendida ha venido a sumarse la multiculturalidad. Si por diversidad se aludía en los estados políticamente descentralizados a los pueblos y/o naciones que conforman la nación soberana de un mismo y único país (las "nacionalidades y regiones" a que alude la Constitución española), con la multiculturalidad se hace referencia, sobre todo y de forma meramente descriptiva, tanto a la existencia de grupos étnicos y/o religiosos minoritarios autóctonos como a la transformación de las sociedades de acogida como resultado de los actuales procesos migratorios.

En relación con esta transformación social, la integración de esos *otros* en el *nosotros* supuestamente homogéneo de la nación soberana puede obedecer, y obedece de hecho, a una de tres lógicas o modelos de gestión de la diversidad: el asimilacionista o integracionista, el multiculturalista o comunitarista, y el interculturalista. A ellos se refiere Cortina respectivamente como "liberalismo intolerante por temeroso", "liberalismo multicultural" y "liberalismo radical intercultural". Lo que Maiz (2003) denomina también "liberalismo doctrinario", "multicomunitarismo" y "multiculturalismo liberal", respectivamente, serían tres formas de interpretar o reinterpretar "el consenso intransigente sobre lo que en una sociedad se considera intolerable" (Todorov, 2008: 23). Los tres modelos se plantean en términos teóricos, pero tienen una traducción empírica en los países receptores en forma de acciones políticas no institucionales, políticas públicas y sentencias judiciales, como la tienen en la cobertura informativa que los medios de comunicación hacen de determinados hechos que devienen noticia.

Este estudio se centra en los dos últimos aspectos enumerados: en concreto, tras un primer apartado en que concretaremos los rasgos característicos de cada uno de los tres modos de gestión de la diversidad, se observa en el siguiente cómo se han materializado en España tales modos de gestión de la diversidad en dos ámbitos bien distintos del espacio público: la mediación judicial en y la cobertura mediática de los conflictos multiculturales; en concreto, de los conflictos multiculturales suscitados a) por las relaciones de dominación en el seno de la unidad familiar (con especial atención a las menores y a partir del célebre caso de una menor mauritana) y por el uso del velo islámico (en los centros educativos preuniversitarios y a partir del no menos conocido caso de una estudiante de un municipio madrileño). En este segundo apartado referido se analiza la evidencia empírica recopilada por el autor a la luz del marco teórico ofrecido en el que lo antecede: sentencias judiciales y cobertura por *Abc* y *El País* (dos diarios nacionales de referencia).

[1] La comunicación forma parte de la aproximación politológica del proyecto multidisciplinar e interuniversitario Der2009-08297 (*Multiculturalidad, Género y Derecho*), del Plan Nacional de I+D+i (Ministerio de Ciencia e Innovación).
[2] 1-01-2010 (fuente: INE).
[3] 1-01-2008 (fuente: Eurostat).
[4] Ídem.

Durán Muñoz, R. (2011). Modelos de gestión de la diversidad y conflictos multiculturales. Un apunte sobre casos. En F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 1813-1823). Granada: Instituto de Migraciones. ISBN: 978-84-921390-3-3.

1. MODELOS DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD

1.1 Multiculturalismo

Si bien Canadá fue el primero, a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del pasado siglo otros países (Nueva Zelanda, Australia, Suecia, Holanda, Reino Unido y Estados Unidos, de forma destacada), todos ellos autodefinidos en aquella década y en la siguiente como *de inmigración*, han puesto también en marcha políticas públicas multiculturalistas, esto es, defensoras y promotoras de la cultura y la lengua propias tanto de los inmigrantes como de otros grupos étnicos, culturales y/o religiosos. Entre los teóricos, el debate entre liberalismo y comunitarismo (fueron los términos de la discusión) se planteó durante los años ochenta, y fue suscitado por quienes -críticos con la obra de Rawls (1971; *vide ítem* 1993) y con la concepción individualista de la ciudadanía y una teoría de la justicia que desembocaba en la prioridad de ésta sobre toda idea grupal de bien- a) reclamaban la preeminencia de la comunidad sobre el sujeto en la definición de *vida buena* y b) le negaban "neutralidad cultural" al liberalismo, cristiano y occidental en última instancia (Taylor, 1992).

En aquel primer momento del multiculturalismo, titubeante y radical (Maiz, 2003: 449), la defensa de los derechos colectivos frente a los individuales implicaba asumir en buena medida las tesis comunitaristas de filósofos y teóricos políticos como MacIntyre, Sandel o Walzer, en otros términos, las "políticas de la diferencia" de Young (1990) y las "políticas de reconocimiento" del propio Taylor y de Kymlicka (1996). En síntesis, el multiculturalismo es un tipo de regulación política que aspira a "establecer una mejor protección de las minorías y una mayor igualdad entre los distintos grupos culturales" (Álvarez, 1998). Para Kymlicka, los liberales no pueden "imponer sus principios a los grupos que no los comparten" (1996: 227).

Si bien el multiculturalismo no es estático ni homogéneo (se distingue incluso un multiculturalismo liberal de otro iliberal [*vide* Appiah, 1997]), cabe sintetizar que, a juicio de sus autores, a) la autenticidad o esencialidad del grupo y su cultura debe prevalecer sobre la autonomía del individuo, toda vez que es el grupo, la comunidad, la que construye al individuo como un sujeto moral; b) el Estado no debe ser neutral, sino intervencionista en defensa de los valores, principios y tradiciones culturales, en defensa de las normas no necesariamente escritas de las comunidades (la eticidad hegeliana), lo cual implica una politización de la etnicidad y/o de la religiosidad (las comunidades deben ser aceptadas, respetadas e incluidas en su singularidad en la esfera pública), tanto más habida cuenta del riesgo de desaparición de las identidades grupales minoritarias (por aculturación o por marginación) en el seno de una comunidad identitaria mayoritaria diferente, y c) la idea de bien, de buena vida, debe anteponerse a la de justicia en tanto que justicia universal, esto es, transcultural. El conflicto, entienden los comunitaristas, no es de ideas, sino de valores, de modos de vida; más allá del pluralismo, se reivindica la diversidad (Kymlicka, 2001: 19; Gray, 2001).

Parte el multiculturalismo, con su vocabulario del *reconocimiento* y la *autenticidad* de las comunidades culturales, de una concepción prepolítica y apolítica de las mismas. Las comunidades culturales serían 1) hechos dados y objetivos, cristalizados en la historia; ajenos, por tanto, a cualquier eventual y sustancial proceso de evolución, cambio o reformulación. Diferenciadas y diferenciables, son concebidas como 2) entidades individuales con más diferencias que semejanzas entre sí, modos de vida incomunicados e incomunicables y que deben ser preservados en su supuesta pureza prístina, al tiempo que 3) realidades orgánicas, integradas y homogéneas, sin disensiones, conflictos ni disparidades internas reseñables. Como correlato de tales planteamientos, 4) se anula al individuo como tal, que debe aceptar acríticamente las pautas y formulaciones heredadas en el proceso de socialización pasiva en la tradición de que es objeto. En todo caso, 5) la participación del individuo y la solución a las disensiones, conflictos y disparidades internas se habrían de dilucidar en el seno y por los procedimientos del grupo.

El multiculturalismo valora positivamente, pues, la separación de las comunidades culturalmente diferenciadas, al tiempo que la sumisión de los individuos a las tradiciones y valores identitarios, de lo que se deriva, por una parte, su defensa de fórmulas de acomodación y reconocimiento permanente, jurídicamente garantizadas, de las comunidades étnico-culturales minoritarias y su pluralidad de formas de vida, y, por otra, su carácter conservador en tanto que conservacionista. En última instancia, pese a que Walzer alude al comunitarismo en términos de "liberalismo 2", como superación del liberalismo clásico o "liberalismo 1" (1992), el comunitarismo acaba implicando un cuestionamiento de principios como son la libertad y la igualdad en dignidad y derechos de los seres humanos[5], de todos los seres humanos, "sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición"[6].

[5] Art. 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.
[6] Art. 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

1.2 Asimilacionismo

En un intento por justificar la política de la diferencia desde una perspectiva liberal, autores como Raz (1994) han argumentado que la reivindicación por parte de los multiculturalistas de proteger y reforzar a los grupos se basa en argumentos individualistas, toda vez que existiría una relación estrecha entre dignidad individual y reconocimiento de la cultura particular del grupo. Es más: en palabras de Valcárcel, "[p]erfeccionar la democracia quiere decir, en el lenguaje comunitarista, prestarles voz, canales y recursos" a las comunidades (2006, 133). A juicio del liberalismo doctrinario o clásico, sin embargo, así como el particularismo es contrario al universalismo de los derechos humanos, las políticas comunitaristas son igualmente contrarias al sentimiento de pertenencia colectiva que anida en la idea de Estado-nación, al reforzar, si no generar, identidades aisladas y aun excluyentes en lugar de superpuestas; una concepción de la ciudadanía, diferenciada por segmentos, en lugar de única. El argumento se esgrime en la última década del siglo XX y primera del XXI, mayormente, desde los recelos que genera la inmigración (sobre todo, de musulmanes) y desde el temor a que la concesión de derechos colectivos a los grupos genere más problemas de los que resuelve, pues estimularía la escalada de demandas y alimentaría, al tiempo que la concesión de privilegios, los sentimientos de agravio comparativo, si no las injusticias; en última instancia, además de desigualdad, estimularía el conflicto, no la convivencia pacífica.

Pero se esgrime también el argumento desde una concepción monocultural del *nosotros* liberal de la sociedad de acogida. Frente al énfasis en el respeto de las minorías y sus derechos colectivos, la opción liberal contraria al comunitarismo, la del liberalismo asimilacionista, pasa por defender la neutralidad estatal en el trato de los ciudadanos culturalmente distintos (a ello obliga el carácter individual de los derechos universales) y por subrayar la relevancia de la regla de la mayoría en los procesos democráticos de adopción de decisiones, así como el hecho de que los regímenes políticos pluralistas se construyen sobre el carácter nacional de la soberanía, representada en sede parlamentaria.

El argumento en contra de la excepción cultural se refuerza con la demostración por parte de estudios de las últimas décadas de que los grupos culturales, incluidos los grupos nacionales, lejos de ser entidades fijas e inmutables, prepolíticas -los "hechos dados" de Kymlicka (1996)-, son posicionamientos competitivos adoptados por movimientos sociales y organizaciones, partidos políticos incluidos, que, con planteamientos estratégicos y condicionados por los contextos en que se desenvuelven, se postulan como representantes de los intereses *reales* del grupo (*vide v.gr.* Gurr, 2000); son, pues, grupos de interés y aun de presión, como tantos otros en las democracias poliárquicas.

Consecuencia de ello, aducen los liberales doctrinarios, es la posición de debilidad en que se deja a las minorías o subminorías en el seno de toda comunidad (mujeres, niños, heterodoxos dentro de comunidades religiosas reconocidas, etc.), tanto más cuanto más se asuma que tales actores políticos, en lugar de hacer uso de los derechos civiles y políticos de ciudadanía para expresarse y presionar a las autoridades públicas, son portavoces e intérpretes de la opinión y voluntad de la totalidad del grupo al que dicen representar. Frente al multiculturalismo, pues, el asimilacionismo niega que quepa tensión significativa alguna entre derechos individuales y colectivos; prevalecen los primeros y aun se niegan los segundos, cuando menos, se relegan a la esfera privada las prácticas susceptibles de poner en tensión las de la cultura dominante. La prohibición del *hiyab* o velo islámico, como de cualquier otro símbolo religioso, en los centros educativos preuniversitarios franceses desde 2004 es un ejemplo paradigmático y práctico de este posicionamiento ideológico del que nos ocupamos en el siguiente apartado.

El reverso negativo de la crítica asimilacionista a la excepción cultural es la primacía del grupo cultural dominante y de sus ideas de inclusión e igualdad[7]; en tal sentido, si Mann (2006) advierte del riesgo de que el *ethnos* nacional se imponga al *demos* plural, Huntington (1997 y 2004) ha defendido tanto la incompatibilidad entre sí de lo que denomina "civilizaciones" como la amenaza que en Estados Unidos suponen los latinos (católicos e hispanohablantes) para los WASP (anglosajones protestantes blancos, por sus siglas en inglés). De esta manera, en vez de defenderse los valores del nacionalismo cívico o patriotismo constitucional frente a los del nacionalismo esencialista de cada una de las comunidades de una sociedad multicultural dada, se estarían defendiendo los valores culturales de la comunidad hegemónica y autóctona.

1.3 Interculturalismo

Como ha indicado Martiniello, "[p]or razones históricas y políticas, cada país tiene su propia forma de abordar los temas de la diversidad y la unidad" (2007: 8). De la misma forma, en un país pueden coexistir políticas de asimilación en algunas áreas (mercado de trabajo o políticas sociales) y multiculturalistas en otras (educación y política cultural). Con todo, el multiculturalismo como modelo de gestión pública de la diversidad ha sido

[7] De los mismos derechos humanos ha dicho Pinxten que anida en su concepción tradicional "el imperialismo escondido y el monoculturalismo implícito" (1997, 155). Liberales antimulticulturalistas destacados son Schlesinger (1991), Kateb (1992) y Barry (2001a y 2001b).

puesto en cuestión -y está en retirada allí donde ha prevalecido- como consecuencia de la formación de guetos a que ha conducido y de la violencia que, tanto racial como social, se ha originado en ellos, así como por las dificultades de la segunda y aun de la tercera generación para igualar sus resultados educativos y sus posibilidades laborales con el resto de los jóvenes del país, sin ser menos importantes las secuelas de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, con el descubrimiento en suelo europeo de células de apoyo a Al Qaeda, o el asesinato de Van Gogh en Holanda por un fundamentalista islámico. La crisis económica internacional en que se ha transformado el estallido de la financiera en 2008 no ha hecho sino profundizar en esa dirección. Por su parte, el modelo asimilacionista, con Francia como referente, tampoco ha conseguido evitar la formación de guetos, los problemas educativos y socio-laborales de los descendientes de los inmigrantes ni la difusión del integrismo islámico; en el extremo, hay quien pretende encubrir con su discurso liberal monoculturalista actitudes y comportamientos que son en puridad xenófobos, racistas y/o islamófobos. Parafraseando a Del Águila, a veces la identidad se siente agredida de tal modo que esa inseguridad "nos apiña en busca de refugio identitario" (2008: 60). El argumento es válido tanto para comunitaristas como para asimilacionistas.

De entre los postulados de unos y otros han ido surgiendo matices y revisiones significativas (*vide* Viroli, 1999), en gran medida como consecuencia del alcance del fenómeno migratorio en el cambio de siglo. Tales matices y revisiones han conducido a que los autores se sigan predicando del mismo planteamiento normativo o hayan pasado más bien a formar parte de una opción intermedia, que no equidistante: el interculturalismo. Si bien es un campo del saber y un concepto particularmente explorado por antropólogos, psicólogos y pedagogos, también desde la Ciencia Política se ha trabajado, más bajo denominaciones como "multiculturalismo pluralista" o "liberalismo multicultural" (*vide supra*); aunque desde un posicionamiento crítico con las políticas "antimulticulturalistas" de Blair y Brown en Gran Bretaña, McGhee se refiere a lo que podemos entender como interculturalismo llamándolo "modelo asimilacionista cívico" (2008: 88 y 133). En todo caso, el interculturalismo, que diferencia la tolerancia tanto de la indiferencia como del relativismo, propugna hacer esfuerzos por compatibilizar los derechos individuales, sin renunciar a ellos, con las diferencias culturales susceptibles de ser así respetadas. Frente a la unilateralidad de los planteamientos *monocultural-asimilacionista* y multiculturalista, ambos "fuerzas centrífugas" (Viroli, 1999), enfoques que, "lejos de lograr pacificar los conflictos o apaciguar las diferencias o negociar los desacuerdos, pueden incrementar la fragmentación, la división y los choques identitarios" (Del Águila, 2002: 17), el interculturalismo tiende puentes de respeto, participación, diálogo y convivencia en el espacio público multicultural de nuestros días.

Así como la descentralización política es una forma de dar respuesta a las demandas de autogobierno de grupos identitarios territorialmente localizados, y así como el Estado Social (y democrático) de Derecho pretende corregir las desigualdades socio-económicas que la igualdad formal no corrige, las democracias multiculturales no pueden "dejar de incorporar, como criterio para el tratamiento jurídico de los conflictos culturales, la desigualdad de partida en que se hallan los sujetos protagonistas" (Aparicio, 2010: 17), la "injusticia cultural o simbólica (dominación cultural, no reconocimiento, irrespeto)" (*ídem*: 14) que puedan padecer los grupos culturales minoritarios; se trataría de la "segunda materialización del principio de igualdad" (*ídem*: 13). En palabras de Martiniello, "una democracia multicultural necesita escuchar las reivindicaciones de reconocimiento de identidad" (2007: 13). Escuchar y atender, mediante disposiciones normativas, garantías de representación en organismos públicos, políticas públicas y subvenciones que, orientándose al reconocimiento y la protección de la excepción cultural, "se deben reservar para aquellos grupos que respeten el núcleo de valores (...), y cuya agenda política no esté en contra del sistema democrático" (*ídem*).

La remoción de las desigualdades como objetivo de las democracias deviene en las sociedades multiculturales lucha contra el círculo vicioso de subordinaciones económicas y culturales (Fraser, 1998). Ahora bien, el pluralismo, sostiene Sánchez Cámara desde un posicionamiento interculturalista, "consiste en la creencia en el valor de la diversidad, pero no en la supresión de todo principio y valor compartido" (2006: 309). Quiere ello decir que los individuos deben respetar las leyes del país en el que residen, como han de respetar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los inmigrantes como los autóctonos, los extranjeros como los nacionales. Se trata de documentos que reflejan un conjunto de valores centrales e innegociables: la no discriminación, la igualdad de género, el respeto por la integridad física y psicológica de la persona o el imperio de la ley, como el respeto y protección a las minorías y a la diversidad y las identidades culturales.

No cuestiona el interculturalismo los principios rectores del Estado de Derecho; antes al contrario, niega que los derechos humanos, tan caros de conseguir, sean susceptibles de negociación. Es más: reclama el interculturalismo el cuestionamiento del relativismo cultural que defienden los comunitaristas; reclama, por ello, la reflexión sobre la validez y jerarquización de los principios y valores de las culturas minoritarias (¿son parangonables el uso del turbante por los sijs o la celebración de la fiesta del cordero, entre otros usos y costumbres, por una parte, y, por otra, la prohibición a las niñas de ir a la escuela, el derecho de los padres a vender como esposas a sus hijas, la lapidación o la mutilación genital femenina?; ¿debe tener una consideración distinta la violencia de género en función de las creencias religiosas que profesa el maltratador?). Con la misma intensidad,

reclama el interculturalismo la reflexión sobre la validez y jerarquización de los principios y valores de la cultura mayoritaria dominante en cada sociedad (¿cabe negar el uso de una prenda de vestir, de cualquier prenda de vestir, porque sea ajena a la cultura mayoritaria, o hacer del cristianismo una seña de identidad institucionalizada de la UE?; ¿cabe negar el evolucionismo en los programas escolares u obviarlo en beneficio del creacionismo?; ¿cabe cuestionar la falta de asistencia a clase de niños musulmanes durante el Ramadán sin cuestionar la misma falta por parte de niños católicos durante la romería del Rocío?)[8].

Como ha indicado Zapata-Barrero, "la multiculturalidad ya no es un deseo, un ideal a alcanzar, sino una realidad a gestionar" (2005: 31). El interculturalismo aboga por incluir las diferencias a la par que evitar la creación de "*bolsas identitarias* impermeables entre sí" (Vallespín, 2000: 84); una apuesta, pues, "por el interculturalismo crítico y mestizo antes que por el multiculturalismo conservador y aislacionista" (Del Águila, 2002: 17). El argumento se aduce como alternativa al posicionamiento comunitarista ante la pluralidad intrínseca a las sociedades actuales, complejas y diversas, pero cabe hacerlo también extensible contra la aculturación y/o marginación a que reduce el asimilacionismo la diversidad de minorías culturales que de hecho conforman tales sociedades.

No debe confundirse multiculturalidad y multiculturalismo. Conviene reiterarlo, toda vez que suele esgrimirse en ámbitos políticos, periodísticos y académicos la afirmación de que el multiculturalismo es una realidad incuestionable, cualesquiera que sean sus consecuencias. No es correcto. La multiculturalidad es la constatación de un hecho: la mayoría de las sociedades contemporáneas son multiculturales. El multiculturalismo alude a una corriente política normativa, una corriente de pensamiento y un posicionamiento ideológico que, con independencia de sus múltiples versiones, reivindica y promueve el reconocimiento y desarrollo institucional de la identidad cultural (comunitaria) de los diferentes grupos (comunidades) que componen una sociedad. Parte el multiculturalismo de que, obedeciendo la identidad de los individuos a la existencia del grupo al que pertenecen, el reconocimiento del individuo conlleva la exigencia de que se reconozca al grupo que le da significado. En expresión de Kymlicka, los derechos humanos son "ciegos al color", a las diferencias, y, por ello, por homogeneizadores, perjudiciales (1996).

En sentido contrario, Sen ha indicado que "[u]na nación no puede verse como una colección de segmentos aislados, con ciudadanos a los que se les asignan lugares fijos en segmentos predeterminados" (2007: 220). Tampoco debería favorecerse que se vieran a sí mismos en tales términos. Por eso, crítico con el multiculturalismo, se refiere a él como "monoculturalismo plural" (*ídem*: 209). A su juicio, "pasar por alto todas las identidades de las personas con excepción de las relacionadas con la religión", o con cualquier otra adscripción comunitarista, es "una manera problemática de intentar reducir el sectarismo" (*íd.*: 220). Antes al contrario, lo alimentaría. Sostiene, pues, que hay que rehuir del "encarcelamiento de los individuos dentro de una sola identidad" (*íd.*: 40). Si no marginamos ni estigmatizamos en función de su identidad diferenciada[9], no se aferrarán a esa identidad como definidora de su *yo* individual, de tal manera que su *yo* colectivo, su *nosotros*, no será distinto del *nosotros* de los autóctonos, cual es el interés de los fundamentalistas, de los integristas, de los que se dicen y pretenden imponer como guardianes e intérpretes de la tradición.

Es obvio que la raza y la religión, como la nacionalidad o la cultura en el más amplio sentido del término, son componentes de la identidad de los individuos a partir de los cuales, por ser compartidos, se constituyen grupos identitarios. Pero también son "marcadores sociales compartidos", en la terminología de Gutmann (2008: 22), el sexo, la orientación sexual y la discapacidad, como lo son la edad, la clase y otras características mutuamente reconocibles respecto de las cuales son identificados y se identifican grupos de personas, incluso de manera políticamente significativa. Son componentes identitarios no excluyentes. No porque haya individuos que hagan de un marcador social compartido su seña de identidad grupal única o preferente debe restringirse la identidad de todos los individuos con ese marcador al mismo. Como dice Todorov respecto de los musulmanes, "no son una especie excepcional del género humano en la que el menor gesto es dictado por su pertenencia cultural, por lo tanto por su religión, y en la que toda otra pertenencia queda excluida" (2008: 230).

Es más: incluso entre los individuos que se exponen públicamente como miembros de un grupo socialmente reconocible -por identificarse mutuamente con respecto a un marcador social- existen distintas concepciones del factor identitario que los agrupa. Así como no todas las mujeres ni todos los musulmanes, como tampoco todas las mujeres musulmanas, valgan como ejemplos, reducen su cosmovisión de la realidad de referencia a las lentes del Islam y/o la femineidad o incluso el feminismo, tampoco quienes sí lo hacen coinciden en la per-

[8] A propósito de si el multiculturalismo es perjudicial para las mujeres (y de si feminismo y multiculturalismo están enfrentados), McKerl (2007) pone el acento en el hecho de que la denuncia de la opresión de la mujer por culturas patriarcales propias de países donde no se han institucionalizado los principios del liberalismo político no debe contribuir a la convicción de que en Occidente sí se ha alcanzado la plena igualdad entre hombres y mujeres. En tal sentido, así como el feminismo no es exclusivo de las democracias liberales ni éstas son ajenas a la subordinación de la mujer, tampoco ha de asumirse tal opresión y desigualdad como funcional a las culturas no occidentales.

[9] Müller y Tuckfeld advierten del riesgo de trivialización del antirracismo que anida en el multiculturalismo, y aun de la medida en que está haciendo sustituir el racismo biológico por el determinismo cultural (1994).

cepción e interpretación de los textos y de los hechos, como no tienen por qué coincidir en los afanes y prioridades por las que se esfuerzan. Las identidades no son dadas, fijas ni cerradas. Los grupos que presentan sus reivindicaciones únicamente en términos de sus identidades particularistas y como si la identidad grupal fuese un bien común absoluto operan con una "miopía moral (...) [que] es fuente de continuas injusticias" (Gutmann, 2008: 32). En otras palabras de la misma autora, "[s]i la política basada en la identidad (...) se concentra en una identidad grupal como la raza o la ascendencia étnica (...), es menos probable que propugne una agenda de asuntos igualitarios" (*ídem*: 39).

Su posición es matizada: la crítica no se dirige contra los grupos identitarios culturales en tanto que tales, sino contra los grupos identitarios que presentan sus reivindicaciones únicamente en términos de sus identidades particularistas, no en términos igualitarios. De ahí que sí esté a favor tanto de las políticas de discriminación positiva como de los movimientos sociales por eliminar la desigualdad por el sexo, por la orientación sexual, la discapacidad o el color de la piel. A diferencia de las políticas comunitaristas, pero también de las asimilacionistas, se trataría de un "logro moral" (Gutmann, 2008: 37), porque se avanza de manera universalista en el ámbito de la libertad y de la igualdad de oportunidades. Las reivindicaciones de y las decisiones hacia los colectivos discriminados por tales señas identitarias no limitan la libertad ni las oportunidades de otras personas de manera no equitativa, no atentan contra los derechos de los demás (cualquiera que sea el grupo identitario al que pertenezcan), sino que extienden tales derechos a quienes no los disfrutaban, cuando no los amplían en número.

En todo caso, el derecho a la cultura, el derecho al respeto de la minoría por parte de la cultura mayoritaria, no puede ser sino derecho del individuo a conformar su propia identidad, parte de la cual es cultural, libre de injerencias y opresiones. Injerencias y opresiones tanto de entrada como de salida del grupo identitario. Por eso para Cortina el liberalismo multiculturalista ha de ser "radical", porque debe estar "dispuesto a defender como irrenunciable para una convivencia pluralista la *autonomía* de los ciudadanos" (1997, 205 [énfasis de la autora]), y añade: "quien desee optar por una forma de vida heterónoma puede hacerlo, siempre que no fuerce a otros y mantenga abierta la posibilidad de abandonarla él mismo" (*ídem*). Se trata de un aspecto central de la propuesta interculturalista por hacer compatibles los derechos humanos y las políticas de reconocimiento, esto es, la igualdad de derechos y el derecho a la diferencia. Como sentencia Gutmann, "[p]ara una democracia multicultural, el desafío no consiste en ser ciego a la cultura, sino en ser justo con todas las personas sin importar su herencia cultural" (2008: 89).

2. CASOS PARA EL DEBATE

Tres leyes dictadas el 10 de noviembre de 1992 desarrollan los acuerdos firmados entre el Estado español y la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas, la Federación de Comunidades Israelitas y la Comisión Islámica. El artículo 12 de esta última, por ejemplo, recoge que los musulmanes podrán solicitar la interrupción de su trabajo para el rezo obligatorio de los viernes, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta de sol durante el mes de ayuno. Estas leyes también permiten a los fieles de estas confesiones pedir que sus fiestas religiosas sustituyan a las establecidas por el Estatuto de los Trabajadores. En 2009, las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla aprobaron incluir en sus respectivos calendarios laborales una fiesta religiosa no católica; el día de la principal celebración musulmana (Fiesta del Sacrificio) es festivo desde 2010. De un tenor distinto, pero también claramente interculturalista, en muchos colegios con una presencia significativa de alumnos de otras culturas y religiones se planifican actividades tendentes al conocimiento y el respeto mutuo de tales diferencias; en Autonomías como la andaluza, responden a programas institucionalmente promovidos y coordinados. Hay situaciones y cuestiones, sin embargo, que, más allá de los maximalismos asimilacionista y comunitarista, requieren un posicionamiento interculturalista muy preciso, en ocasiones con intervención judicial incluida; es el caso de la menor mauritana a que nos referimos en la siguiente sección. En una segunda sección de este mismo apartado abordaremos los discursos mediáticos en torno al uso del velo islámico en espacios públicos.

2.1 La menor mauritana

En 2005, una menor nacida y residente en España fue traslada por sus padres a Mauritania, país del que eran éstos naturales y donde contrajo matrimonio con un adulto. Al año volvió a España con sus padres y sin su marido para que recibiese asistencia médica, pues se encontraba mal de salud; sufría frecuentes mareos y desvanecimientos. Como consecuencia de los hechos ocurridos a la vuelta, la Audiencia Provincial de Cádiz en 2009 y la Sala Segunda del Tribunal Supremo en 2010 dictaron sendas sentencias condenando a los padres y al marido por daños morales y delitos de amenazas, coacciones, maltrato familiar, lesiones leves a familiar y agresión sexual (violación), esto es, por haber atentado contra su libertad sexual. Según consta en los referidos documentos judiciales, como la menor "no quería y así se lo hacía saber a su madre (...), esta le forzaba a hacerlo dándole empujones y pellizcos en las piernas, diciéndole que si no accedía a ello le volvería a llevar a Mauritania, que le rompería la tarjeta de residencia, que le iba a quemar o que le iba a lapidar y la primera

piedra la iba a tirar ella"[10]. A la puerta de la Audiencia Provincial de Cádiz protestaron unas mujeres ataviadas con prendas que cubrían íntegramente su cuerpo, salvo el rostro. Portaban pancartas en las cuales podía leerse "Sólo queremos justicia" y "Os respetamos en nuestra tierra. Respetadnos en vuestra tierra"[11].

Todorov (2008) recuerda que el Tribunal de Casación italiano anuló en 2007 la condena por secuestro y tortura a los padres de una chica con el argumento de que habían creído actuar por el bien de su hija. Un conocimiento detallado de los hechos probados y de las razones judiciales aducidas podría revelar la naturaleza multiculturalista de la decisión judicial. Es el caso de la Audiencia Provincial de Murcia, que rebajó de diez a seis meses de prisión la pena impuesta a un hombre que amenazó y maltrató a su esposa, a la que acusaba de "no respetar las tradiciones musulmanas y, en especial, las relativas a la obediencia que la mujer debe al esposo"; según informaciones periodísticas, la rebaja de la pena se justificaba con el argumento, multiculturalista, de que el acusado era musulmán[12]. En cuanto a la menor mauritana, la Justicia española rechazó la posibilidad de exculpar con argumentos de excepción cultural a los finalmente condenados. Por el contrario, sentenció que no cabía minusvalorar los delitos al amparo de un elemento "cultural, a saber, el que en las normas rectoras de su tribu de origen a la esposa, considerada prácticamente, al parecer, como un objeto propiedad del marido, no se le reconoce capacidad alguna para negarse a los deseos de éste, por lo que allí, según se nos dice, un hecho como éste carece de reproche alguno"[13]. De manera "firme y concluyente", proclamaba:

> la vulneración de un derecho tan elemental del ser humano, como el de su libertad sexual, no puede de ninguna forma quedar condicionado a circunstancias tales como la del origen cultural de quien lo agrede, máxime cuando el país de origen de éste, Mauritania en el caso presente, tiene en la actualidad suscrito y ratificado, al menos, el Convenio de la Organización de Naciones Unidas, de 20 de noviembre de 1989, de Derechos del Niño, entre los que expresamente se recoge, para los menores de dieciocho años de edad, el "Derecho a la protección contra todas las formas de explotación y abuso sexual[14].

De manera incuestionablemente interculturalista, tan abiertamente contraria al multiculturalismo como asumible por el asimilacionismo, se cierra la argumentación en la sentencia afirmando:

> El Estado de Derecho nunca debe abdicar (...) de sus más elementales esencias, como lo es sin duda el respeto a la dignidad del ser humano, en aras de un relativismo cultural que aloje el fundamento de la decisión penal en las creencias, opiniones o costumbres de un determinado grupo, con el grave riesgo que ello por añadidura supondría para la adecuada protección de las víctimas, como titulares últimos de tales valores básicos[15].

Todorov destaca que, en el caso de los matrimonios en los que la familia impone la elección del cónyuge, se convertirían en delito sólo si lo imponen por la fuerza. Si cuentan con el consentimiento de los miembros del futuro matrimonio, "podemos lamentarlos", dice Todorov (2008: 125), "pero en justicia no podemos condenarlos" (ídem). De acuerdo con tal razonamiento, interculturalista, el caso de la menor mauritana obliga a la condena, tanto desde el punto de vista del ordenamiento jurídico español como de la interpretación no comunitarista que los jueces han hecho del mismo. Como se indicaba más arriba, para el interculturalismo, tolerancia no es ni indiferencia ni relativismo. En palabras de Carrillo, "las reglas privadas de la comunidad familiar nunca pueden prevalecer si la libertad del individuo está en peligro" (2009). Resulta útil en tal sentido, y a la luz de las sentencias españolas referidas, tener presente la afirmación del artículo 4 de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural según la cual, si bien "[l]a defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético", aquella es "inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana", esto es, "supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales", por todo lo cual "[n]adie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance".

2.2 El hiyab

Frente al asimilacionismo y el multiculturalismo, el interculturalismo fija el límite a la imposición de normas internas de la comunidad que puedan estar en contradicción con normas generales vigentes allí donde la participación del afectado no es voluntaria (Grimm, 2007). En el caso de la menor mauritana es obvio, incluso si hacemos abstracción de la edad: si explícita fue su oposición a lo que le imponían con argumentos culturales o de tradición, no menos contraria a sus derechos constitucionales fue tal imposición. También fue obvio el rechazo en el caso de la mediadora de nacionalidad española y origen marroquí que denunció el acoso de quienes (el imán y el presidente de la Asociación Islámica de un municipio tarraconense) la acusaban de ser "mala musulmana" por llevar una forma de vida occidental[16]. Ahora bien, ¿qué ocurre si el acatamiento de las

[10] Tribunal Supremo, sentencia de 8-01-2010, nº 1399/2009.
[11] *Vide El País*, 29-05-2009. La fotografía está reproducida en *Webislam* (http://www.webislam.com/?idt=12757).
[12] http://www.elcorreo.com/vizcaya/20100804/mas-actualidad/sociedad/rebajan-pena-maltratador-porque-201008041155.html y http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Motivo/rebajar/pena/elpepisoc/20100805elpepisoc_3/Tes.
[13] Tribunal Supremo, sentencia de 8-01-2010, *op.cit.*
[14] Ídem.
[15] Íd.
[16] Véanse *Abc*, *El Mundo* y *El País*, 2 y 3 de noviembre, 2010. En la sentencia (sentencia nº 383/2010, del Juzgado de lo Penal nº 2 de Tarragona) se explicita que, "[a]un cuando en ocasiones se ha inducido al Juzgado a pensar que la actuación de los acusados es debida

normas comunitarias resulta voluntario? En tal caso, vendría Aparicio a matizar lo recogido de Todorov en el párrafo anterior, "deberá evaluarse el modo en que se ha formado la libre determinación de la voluntad en el seno de las relaciones familiares" (Aparicio, 2010: 16), como deberá tenerse en cuenta que "incluso mediante limitaciones en principio poco significativas (...) se pueden consolidar concepciones de roles sociales y relaciones de género que (...) perjudiquen la tarea integradora de la escuela" (Grimm, 2007: 66) y, añade Aparicio, contradigan los fines constitucionales. Es el caso del *burka* y del *niqab*, y está por dilucidar si también del velo islámico que cubre el pelo y el cuello pero deja el rostro al descubiero, el *hiyab*.

A raíz de la controversia que generaron en Francia diversas exclusiones de alumnas musulmanas que rehusaban quitarse su velo islámico en clase durante 2003, al año siguiente se aprobó la Ley sobre la Laicidad[17], popularmente conocida como *ley del velo*. Desde un posicionamiento asimilacionista, prohíbe llevar símbolos "ostensibles" (es decir, visibles y llevados con la intención de que sean vistos) de pertenencia a una religión en los centros educativos preuniversitarios. Entre las prendas prohibidas por esta ley se encontrarían el pañuelo musulmán, la kipá (judía), el turbante sij y grandes cruces cristianas, no así símbolos discretos como pequeñas cruces, estrellas de David y manos de Fátima. El 20 de abril de 2010, una estudiante del instituto Camilo José Cela de Pozuelo de Alarcón (Madrid) fue expulsada por cubrirse la cabeza con el pañuelo islámico. El debate suscitado estuvo plagado de argumentos a favor y en contra. Aunque no se planteaban explícitamente en términos de los tres modelos de gestión de la diversidad, sí cabe encuadrarlos y entenderlos a la luz de los mismos. Nos centramos en las informaciones y razonamientos conocidos por la ciudadanía a través de los medios de comunicación; en concreto, a través de dos periódicos de referencia en España, ambos con tirada nacional y de entre los tres más leídos en el cómputo nacional: *Abc* y *El País*.

En uno y otro diario se ofrecieron opiniones a favor de la expulsión de la estudiante habida cuenta de que, prohibido cubrirse la cabeza en el instituto Camilo José Cela, las normas deben cumplirse. El cumplimiento de las normas, se reitera en artículos periodísticos y de opinión, forma parte de la educación que reciben los alumnos en su proceso de formación en los centros educativos. El argumento es de rechazo a la excepción cultural. Ahora bien, a diferencia de *Abc*, en *El País* sí pudieron leerse opiniones críticas con el reglamento de régimen interno del instituto de referencia y con cuantos podrían estar contraviniendo la Constitución, además de documentos como la Carta Universal de los Derechos del Hombre, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea y la Convención sobre los Derechos del Niño. En este sentido, la familia afectada presentó un recurso de alzada ante la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid; en el escrito, con argumentos desprovistos de comunitarismo, se señalaba que la prohibición del uso del *hiyab* en el centro vulneraba principios constitucionales como el respeto de la dignidad personal, el derecho a la identidad y el derecho a la libertad religiosa de la estudiante en su individualidad[18].

Abc apenas cubrió la noticia de las acciones legales emprendidas por la familia, y al hacerlo no informó sobre los motivos que aquélla adujese; en lugar de ello, el diario abundó en la garantía del derecho a la educación de la menor (toda vez que se garantizaba su acogida por otro instituto) y aun minimizó el alcance de la protesta familiar[19]. Tampoco informó ni de la nota jurídica que, contraria a los posicionamientos asimilacionistas y respetuosa con el uso del velo islámico por menores en centros escolares, remitiera el subdirector general de Coordinación y Promoción de la Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia, como no informó el diario de su destitución[20]. Por otra parte, si bien *Abc* pareció restarle espacio al componente cultural y religioso del conflicto en los artículos estrictamente periodísticos, cabe señalar que tituló «La "guerrilla" del velo» el artículo en que informaba de que "[t]res adolescentes musulmanas aparecieron ayer con la cabeza cubierta por un velo islámico en el (...) Camilo José Cela (...) acompañadas de sus familiares en muestra de apoyo a la joven (...) [que] decidió hace dos meses utilizar el *hiyab*"[21]. Si el título convierte a las tres adolescentes en una amenaza, no es otra la opinión que contribuye a conformar en el lector el artículo «La metamorfosis de Najwa Malha»[22]. En él se afirmaba que en la menor se había producido una "transformación", que hubo "un antes y un después" en su vida, que había pasado a verla "desde la atalaya de su religión, el islam, y su entrega al mismo", por todo lo cual habría dejado de ser "una chica normal". En fin, bajo el título «No es un simple trozo de tela, simboliza lo contrario a los valores democráticos», *Abc* publicó una entrevista a la diputada liberal valona Teitelbaum en la que ésta, además de afirmar que se trata de un "proyecto de sociedad incompatible con mu-

a una falta de seguimiento de las costumbres musulmanas, ninguna prueba se ha practicado a este respecto"; en otros términos, el fallo de la sentencia no se atiene ni detine en argumentos multiculturalistas.

[17] Ley nº 2004-228, de 15 de marzo, 2004.

[18] *El País*, 24-05-2010.

[19] De las palabras de los padres o del abogado al respecto sólo entrecomillaron: "Lo primero que vamos a denunciar es que hayan apartado a la niña a una sala de visitas", y en el mismo reportaje recogieron textualmente del Defensor del Menor: "La situación actual no tiene ningún reproche legal" (*Abc*, 21-04-2010).

[20] El Subdirector, Juan Ferreiro, redactó la nota a petición de uno de sus interlocutores musulmanes de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). *El País* informó de la destitución (11-05-2010) y publicó tanto una entrevista (16-05-2010) como un artículo de opinión del propio Ferreiro titulado «El *burka*, la sanción y la persuasión» (18-05-2010).

[21] *Abc*, 20-04-2010.

[22] *Abc*, 25-04-2010.

chos valores democráticos", sostiene que "es una toma de posición política identitaria, lo que significa que es un rechazo a la integración, y también la adhesión a un proyecto de sociedad basado en principios que probablemente no tienen en su mente pero por el que muchas niñas llegan a ser instrumentalizadas"[23].

Esa confrontación entre un *ellos*, los musulmanes todos, y un *nosotros* amenazado pero superior se hizo explícito en algunos artículos de opinión de *Abc*. Para Tertsch, más allá de una cuestión cultural o religiosa, se trataba de "un desafío que pronto podría convertirse en una ofensiva contra nuestro sistema de vida", "la implantación de facto de leyes islámicas en territorio europeo". Desde un posicionamiento explícitamente asimilacionista, sentenció que, frente a "estos intentos de intimidación (...) España tiene que defender sus leyes (...) [y] su civilización, a la que habrán de adaptarse todos los que voluntariamente han decidido acudir aquí"[24]. Tampoco Albiac ve otra forma de gestionar la diversidad que ilustra el caso del velo: a su juicio, la incompatibilidad se produce entre Islam y democracia[25]. Por su parte, De Prada, preocupado porque, "con el ocaso de las religiones [en alusión al cristianismo], las civilizaciones se van apagando, hasta su extinción", y viendo un ejemplo positivo del que aprender en los Reyes Católicos, alerta de que los musulmanes "cuentan con los dedos de una mano las décadas que faltan para que el velo sea obligatorio en la escuela"[26].

El País no defendió, en el extremo, posicionamientos multiculturalistas. Si bien coincidió con *Abc* en que la igualdad entre hombres y mujeres es un derecho universal y constitucionalizado irrenunciable, la argumentación nunca se expresó en términos tan contundentes y aun sesgados como los recogidos en el párrafo anterior, y de hecho primó el componente interculturalista tanto en la cobertura de la noticia como en los artículos de opinión que publicara. En contra del *encarcelamiento* identitario, dio a conocer en su abordaje del uso del *hiyab* la existencia de discrepancias internas al Islam tanto respecto de su obligatoriedad como de si primaba el componente religioso o el cultural. Frente a quienes defienden el componente identitario y aun el carácter individual y libre de la opción por el uso del *hiyab*, por lo que habría de tolerarse su uso[27], pudieron leerse en *El País*, también, posicionamientos favorables a la prohibición de que lo portasen menores en centros educativos habida cuenta de que es un mecanismo machista de control social de las mujeres, tanto más fácil y efectivo cuanto más jóvenes son éstas, cuanto menos forjada tienen su identidad personal y, por tanto, más fácil es moldearla como identidad comunitaria. La prenda, así, devendría símbolo intolerable de sumisión y desigualdad, por lo que la libertad de credo que algunos aducen a favor del uso del velo islámico por estudiantes en centros educativos se vería menoscabada por la posible desigualdad, inconstitucional, entre hombres y mujeres. Al respecto, interculturalista era la opinión que resumían las palabras de una española mayor de edad de padres marroquíes: "Si en un colegio hay signos claros de que a una niña no le gusta llevarlo, hay que denunciarlo. (...) Para eso –añadía- están los asistentes sociales"[28], esto es, el Estado, un Estado de Derecho del que no se demanda ni el intervencionismo multiculturalista ni la neutralidad asimilacionista. Tal vez no sepan las menores que no son libres; quizás hayan asumido como propia una opinión que es ajena, fruto de la socialización a que han sido expuestas. En todo caso, tanto más habida cuenta de que los *nosotros autóctonos* podemos estar equivocados y de que nuestra exaltación de principios y valores puede brotar del temor a lo desconocido (el liberalismo intolerante por temeroso a que alude Cortina), "mejor extremar la información, el diálogo y la persuasión", en palabras de Ferreiro que sí recogiera *El País*[29].

En este diario se ofrecieron, pues, múltiples y aun encontrados puntos de vista. También pudieron leerse voces que, típicamente interculturalistas, alertaban respecto de que los principios irrenunciables del Estado de Derecho los hacemos valer "*nosotros*, los más fuertes en esta situación"[30]. El argumento vale para la presunción (quizás errada) de que las menores musulmanas no son *realmente* libres a la hora de elegir si ponerse o no el velo[31]. Vale también para quienes aducen que debe prohibirse su uso en los centros educativos porque contraviene el carácter aconfesional del Estado español. Al respecto, por una parte, en el periódico se recogió la discrepancia entre expertos a propósito de si la Constitución extiende o no la neutralidad religiosa del Esta-

[23] *Abc*, 28-04-2010.
[24] Hermann Tertsch, "Otro desafío inaceptable", *Abc*, 25-04-2010.
[25] Gabriel Albiac, "Un velo para la señora Aído", *Abc*, 12-05-2010, y "Bestias veladas", *Abc*, 28-05-2010.
[26] Juan Manuel de Prada, "Quitando velos de los ojos", *Abc*, 24-04-2010.
[27] Así como se recogió la opinión de mujeres que se cubren como un acto de "sumisión voluntaria a Dios" (ni al padre ni al marido), una forma de obedecer el Corán y de protegerse "de ciertas miradas e intenciones" (*El País*, 9-05-2010), también hubo quien defendió desde un posicionamiento feminista que el *hiyab* la iguala con el hombre, "permite que se me mire como una mujer con mente", no como "un trozo de carne" (*El País*, 9-05-2010).
[28] *El País*, 16-05-2010. En la misma línea, los lectores pudieron leer de la mano de Savater que "lo importante es que las leyes amparen cualquier reclamación que hagan las interesadas contra imposiciones familiares o vejaciones sociales", y precisaba: "pero sin querer doblegar por exceso de paternalismo sus propias elecciones. No vaya a ser –continuaba– que acabemos intentando salvar a las mujeres de sí mismas" ("Los velos en danza", *El País*, 27-05-2010).
[29] Juan Ferreiro, "El *burka*, la sanción y la persuasión", *op.cit.*
[30] Fernando Vallespín, "¿Quién piensa en las jóvenes?", *El País*, 30-04-2010.
[31] A juicio de la arabista Martín Muñoz, "no se debe interpretar en su nombre que llevar el pañuelo signifique su sumisión o relegación como mujer" porque "hoy día ya no es el velo el que marca el estatuto de libertad o sumisión de la mujer musulmana" (entrevista en *El País*, 22-04-2010).

do en la prestación de los servicios públicos a los ciudadanos que son sus usuarios[32]. Por otra, se recogió la opinión, asimismo interculturalista por crítica con la cultura dominante y sus incoherencias o contradicciones, de que, si se había de prohibir el uso de prendas musulmanas por religiosas en espacios públicos, antes o a la par había de hacer valer la aconfesionalidad del Estado en relación con la Iglesia católica, ceremonias de Estado incluidas[33]. En fin, vale el argumento, y es otra crítica de la cultura dominante y sus incoherencias o contradicciones, en relación con la prevalencia de la mujer-objeto en el occidente desde el que se critica a la mujer que se cubre.

3. REFLEXIÓN FINAL

La inmigración no es un problema ni una amenaza. Tampoco lo es la multiculturalidad que conlleva. Pero una y otra son fuentes de conflictos, como lo son de oportunidades. Los conflictos multiculturales pueden ser abordados de acuerdo con tres lógicas distintas: dos extremas, la asimilacionista y la multiculturalista, y una intermedia, la interculturalista. En este estudio hemos visto los contenidos y el alcance teóricos de cada una de ellas, y hemos observado cómo se han materializado en España en dos ámbitos bien distintos del espacio público: la mediación judicial en y la cobertura mediática de los conflictos multiculturales; en concreto, de los suscitados por las relaciones hombre-mujer en el seno de la unidad familiar (con especial atención a las menores) y por el uso del velo islámico (por alumnas en los centros educativos preuniversitarios).

El estudio evidencia que la legislación permite diversas soluciones judiciales a conflictos generados por la multiculturalidad y que tampoco entre los medios de comunicación (desde luego, no entre dos diarios nacionales de referencia como *Abc* y *El País*) existe acuerdo respecto de la mejor forma de abordarlos, de tal manera que hay jueces que abogan por el relativismo cultural, frente a otros que entienden que las tradiciones no eximen del estricto cumplimiento de las normas vigentes, así como hay medios más sesgados hacia el asimilacionismo (*Abc*) y otros hacia el interculturalismo (*El País*). De Lucas ha alertado respecto de la "hipersimplificación que llevan a cabo los instrumentos jurídicos respecto a procesos sociales complejos" (2002: 100). Los jueces se ven obligados a dictar sentencias a partir de un ordenamiento que no se ha diseñado pensando en la convivencia de colectivos con rasgos culturales diferentes y aun "incompatibles" entre sí (*ídem*). A su juicio, incluso "prácticas que nos parecen abominables tienen funciones diversas en las culturas que las practican, (...) garantizan y permiten la integración en esas sociedades" (*ídem*). Si bien cabe deducir que su posicionamiento es multiculturalista, se antoja difícilmente cuestionable (quizás, ni siquiera por los asimilacionistas) su propuesta de que "el tratamiento de los conflictos derivados de la heterogeneidad cultural se produzca en la vía legislativa en lugar de la judicial" (*íd.:* 101). La opción es tanto más oportuna si pensamos en normas adoptadas por órganos sin poder legislativo, cual es el caso de los reglamentos de los centros educativos. La experiencia española, breve y reciente, apunta, por el contrario, a unos legislativos poco activos al respecto (salvo en relación con la prohibición puntual del uso del *burka* y el *niqab*) y a unos partidos políticos más supeditados a las agendas y los discursos mediáticos que protagonistas de la conformación y representación de la opinión pública nacional.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Ignasi. (1998, mayo). La gestión de la diversidad: Construcción y neutralización de las diferencias. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*.

Aparicio, Marco. (2010). Diversidad cultural, convivencia y derechos. *Revista Catalana de Dret Públic,* 40, 1-19.

Appiah, Anthony. (1997). The multiculturalist misunderstanding. *The New York Review of Books,* octubre.

Barry, Brian. (2001a). *Culture and equality.* Cambridge: Polity.

Barry, Brian. (2001b). The muddles of multiculturalism. *New Left Review,* 8, 49-78.

Carrillo, Marc. (2009, 29 de abril). El caso del matrimonio forzoso. *El País*.

Cortina, Adela. (1997). *Ciudadanos del mundo.* Madrid: Alianza.

Cortina, Adela. (2005). Europa intercultural. *El País*, 22 de noviembre.

De Lucas, Javier. (2002). La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos. En J. de Lucas (Ed.). *La multiculturalidad* (pp.59-102).

Del Águila, Rafael. (2002). Tolerancia y multiculturalismo. *Claves,* 125, 10-19.

Del Águila, Rafael. (2008). Crítica de las ideologías. Madrid: Taurus.

Fraser, Nancy. (1998). From redistribution to recognition? Dilemas of Justice in a post-socialist age. En A. Phillips (Ed.). *Feminism and politics* (pp.430-61). Oxford: Oxford University Press.

Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo.* Barcelona: Paidós.

Grimm, Dieter. (2007). Multiculturalidad y derechos fundamentales. En E. Denninger y D. Grimm (Eds.). *Derecho constitucional para la sociedad multicultural.* Madrid: Trotta.

[32] *Vide* Mariano Bacigalupo, "¿Puede prohibirse el *hiyab* en la escuela pública?", *El País*, 27-04-2010; Fernando Savater, "Los velos en danza", *El País*, 27-04-, y "Mi vida con el velo", reportaje en *El País,* 16-05-2010.

[33] *Vide* Concha Caballero, "Un velo y una toca", *El País*, 24-04-2010.

Gurr, T. R. (2000). *Peoples versus States.* Washington: Institute of Peace.
Gutmann, Amy. (2008). *La identidad en democracia.* Madrid: Katz.
Gutmann, Amy (Ed.). (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition.* Princeton: Princeton University Press.
Huntington, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial.* Barcelona: Paidós.
Huntington, Samuel P. (2004). *Who are We?* Nueva York: Simon & Schuster.
Kateb, George. (1992). *The inner ocean.* Cornell: Cornell University Press.
Kymlicka, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural.* Barcelona: Paidós.
Kymlicka, Will. (2001). *Politics in the vernacular.* Oxford: Oxford University Press.
Maiz, Ramón. (2003). Nacionalismo y multiculturalismo. En A. Arteta et al. (Eds.). *Teoría política* (pp.424-61). Madrid: Alianza.
Mann, Michael. (2006). *The dark side of democracy.* Cambridge: Cambridge University Press.
Martiniello, Marco. (2007). Cómo combinar la integración y la diversidad. *Ikuspegi Informes*, 3.
Mcghee, Derek. (2008). *End of multiculturalism.* Berkshire: McGraw Hill.
Mckerl, Mandy. (2007). Multiculturalism, gender and violence. *Culture and Religion,* 8 (2), 187-217.
Müller, J.C. y tuckfeld, M. (1994). Dos racismos con futuro: Sociedad civil y multiculturalismo. En W.AA. *Extraños en el paraíso* (pp.273-92). Barcelona: Virus.
Pinxten, R. (1997). IN and ICE as a means to promote *New Personhood* in Europe. *European Journal of Intercultural Studies*, 8 (2), 151-59.
Rawls, John. (1971). *A theory of Justice.* Londres: Oxford University Press.
Rawls, John. (1993). *Political liberalism.* Nueva York: Columbia University Press.
Raz, Joseph. (1994). Multiculturalism, a liberal perspective. *Dissent,* 41, 67-79.
Sánchez Cámara, Ignacio. (2006). Sociedad multicultural y derechos fundamentales. *Cuadernos de Derecho Judicial,* XIX, 281-314.
Schlesinger, Arthur. (1991). *The disunity of America.* Nueva York: Whittle Books.
Sen, Amartya. (2007). *Identidad y violencia.* Buenos Aires: Katz.
Taylor, Charles. (1992). The politics of recognition. En A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism and the politics of recognition* (pp.25-74). Princeton: Princeton University Press.
Todorov, Tzvetan. (2008). *El miedo a los bárbaros.* Madrid: Galaxia Gutenberg.
Valcárcel, Amelia. (2006). Multiculturalismo y ciudadanía global. En J.L. Requero y E. Ortega (Eds.). *Sociedad multicultural y derechos fundamentales* (pp.127-48). Madrid: CGPJ.
Vallespín, Fernando. (2000). *El futuro de la política.* Madrid: Taurus.
Vasta, Ellie. (2007). From ethnic minorities to ethnic majority policy. *Ethnic and Racial Studies,* 30 (5), 713-40.
Viroli, Maurizio. (1999). Multicultura e individualismo. *Revista de Libros,* 26.
Walzer, Michael. (1992). Comment. En Amy Gutmann (Ed.). *Multiculturalism and the politics of recognition* (pp.99-103). Princeton: Princeton University Press.
Young, I.M. (1990). *Justice and the politics of difference.* Princeton: Princeton University Press.
Zapata-Barrero, Ricard. (2005). Una hermenéutica de la inmigración. *Claves,* 158, 29-37.
Zapata-Barrero, Ricard. (2007). Multiculturalidad. En R. Zapata-Barrero (Ed.). *Conceptos políticos* (pp.185-215). Madrid: Síntesis.