

Círculos virtuosos

Nuevos lenguajes para la exclusión social

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona

<http://www.lahaine.org/index.php?p=13520>

1 La diversidad bien temperada

Cada vez se generaliza y asume más como incontestable por todo el mundo un discurso que interpreta como problemática la intensificación de la diversidad cultural resultante de los flujos migratorios que desembocan en las sociedades de capitalismo avanzado e insinúa o proclama la necesidad de reaccionar ante ella de una u otra forma. Ese presupuesto reactivo, que entiende que la heterogeneidad incontrolada es una anomalía cuyos efectos perversos urgen desactivar, suscita actitudes que, de manera grosera, podríamos tipificar integrándolas en dos grandes bloques. Uno de ellos está constituido por los nostálgicos de una uniformidad cultural que sólo ha existido alguna vez en su imaginación, que, angustiados, urgen actuaciones que limiten el ejercicio del derecho a sentir, pensar, hablar, concebir el universo, rezar, bailar, cocinar, comer, defecar, copular, etc., como cada cual crea adecuado, de acuerdo con adhesiones culturales que se supone que en un sistema democrático no sólo deberían verse respetadas, sino incluso protegidas, excepto aquellas que pudiesen implicar la vulneración de una ley justa o de un derecho humano fundamental.

Frente a esta posición que, desmintiendo y escamoteando el derecho de cada cual a ser quién cree que es, exige ver disminuidos los niveles de pluralidad ambiental, en nombre de la restauración de una fantástica unidad cultural perdida, damos con otra postura que vindica la tolerancia y el respeto hacia quienes no son como la mayoría y a los que se aplica todo tipo de denominaciones de origen especiales que, en el fondo, confirman la situación de excepcionalidad en la que se les presupone atrapados: “minorías étnicas”, “inmigrantes”, “gente de otras culturas”..., es decir personas a las que se aplica una marca de “diferentes” que los distingue del resto de seres humanos, etiquetados como “no diferentes” o “normales”. Esta actitud puede incluso potenciar determinadas cualidades mostradas como positivas, distinguiendo entre una diversidad asilvestrada que se multiplica o divide en desorden, que cuestiona las obviedades en que se funda el orden social y demuestra que otros mundos no sólo son posibles, sino también reales ya, y otra diversidad domesticada, bien temperada, amable y constituida no por un calidoscopio en movimiento, como la anterior, sino por parcelas perfectamente distinguibles en que cada grupo humano inventariado debería permanecer enclaustrado.

Esas dos posturas –la “intolerante” y la “tolerante”– no son demasiado diferentes y ambas coinciden en que lo que importa es considerar la diversidad cultural no como lo que en última instancia es –un hecho y basta–, sino como una fuente de graves problemas que requieren una respuesta adecuada y enérgica. La posición intolerante es la que han mantenido siempre las ideologías explícitamente racistas, ya sean fieles al modelo clásico del racismo biológico, ya sea bajo las nuevas modalidades basadas en el uso excluyente del término “cultura”. La otra actitud, la “tolerante”, es la que han hecho suya las instituciones, los medios de comunicación y las mayorías sociales debidamente adiestradas en un lenguaje políticamente correcto. Esta postura, que proclama las virtudes de la comprensión y la apertura a un “otro” previamente alterizado, ha acabado colocándose en la base discursiva de la mayoría de movimientos y

organizaciones antirracistas, cuanto menos las afines y sostenidas desde las instituciones políticas. Se trata de esa pseudoideología que denunciara ya hace años Pierre-André Taguieff y que consiste en proclamaciones bienintencionadas contra una amenaza racista reducida a la actividad de los partidos o grupos acusables de xenófobos, pero que raras veces señala con el dedo los mecanismos sociales de dominación vigentes. Ese antirracismo bienpensante y sentimental se traduce en grandes galas mediáticas contra la xenofobia, hiperactividad denunciadora –que suele reproducir la retórica estigmatizadora de ese mismo racismo que cree desmascarar–, profesionalización de la lucha contra la discriminación, proliferación de clubes de fans del multiculturalismo, etc. Ni que decir tiene que repite la lógica del racismo y lo peor es que lo legitima y garantiza su eficacia.

Ambas posturas –la intolerante y la tolerante– coinciden del todo a la hora de concebir determinados conflictos como consecuencia de posiciones civilizatorias incompatibles o mal ajustadas, conflictos que –sostienen los partidarios de la comprensión y el amor mutuo– quedarían cuanto menos aliviadas si los actores sociales aumentasen sus niveles de empatía e intensificasen su comunicación. Por descontado que unos y otros se ponen de acuerdo en considerar la “cultura” asignada a cada uno de los segmentos sociales mal avenidos –o alguno de sus aspectos– como el origen de sus contenciosos, evitando cualquier explicación social, económica o política en el diagnóstico de las diferentes situaciones de choque. Son las identidades, y no los intereses, lo que concurre en la vida social –se repite– y, por tanto, la causa de lo que sucede pasa a ser ubicada no en desavenencias derivadas de todo tipo de injusticias y prácticas marginadoras, sino en malentendidos culturales resolubles o aliviados a través del diálogo y la reconciliación entre las partes.

Y es entonces cuando vemos entrar en juego las invocaciones al “multiculturalismo”, a la “interculturalidad” y a otros derivados de una concepción apolítica, aeconómica, asocial y ahistórica de la cultura. También de tal principio depende la irrupción en escena de todo tipo de expertos en resolución de conflictos que aparecen bajo el epígrafe de “mediadores culturales”, una nueva profesión que vuelve a poner de manifiesto la bondad de la inmigración en orden a generar puestos de trabajo especializados entre la población autóctona. Nunca se deja de sostener que la cultura y los conflictos derivados de la concepción del mundo de cada uno de los sectores presentes con intereses específicos en la vida social son lo que nos ha de preocupar y lo que ha de motivar movilizaciones promocionadas institucionalmente –fiestas de la diversidad, semanas de la tolerancia, jornadas interculturales, foros de las culturas– que estimulan las buenas vibraciones del público, al mismo tiempo que el sistema escolar convierte este buenismo en líneas pedagógicas destinadas a hacer aceptable, con paciencia y amor, la presencia de extraños culturales en las aulas. Todo por entender y dar a entender que la sociedad es diversa, pero que esta diversidad, desprovista de cualquier concomitancia política, social o económica, la podemos digerir como un espectáculo amable y ejemplarizador, una permanente lección ética de cómo se administra el conflicto haciéndolo callar.

Y eso no es lo peor. Lo peor es contemplar como casi todos partidos y organizaciones que se autoproclaman progresistas –y que cabría ver comprometidos en la propaganda y el ejercicio del odio, del resentimiento ante lo injusto– se encuentran abandonados, en nombre de esa misma retórica hueca de los derechos humanos, al más detestable de los sentimentalismos pseudocristianos basados en el amor y la comprensión recíprocas, que se concretan luego en vaporosas proclamaciones en favor de los buenos sentimientos y el diálogo. Los estragos de ese virtuosismo de izquierdas se hacen notar por doquier y entre ellos destaca el de haber desactivado en buena medida la capacidad de los desposeídos y los vejados para la desobediencia y la lucha. Tras esas expresiones mayúsculas de hipocresía, lo que hay es ese espejismo que hace creer que los derechos tienen existencia autónoma, que pueden vivir alimentándose de la pura “virtud”.

Al elogio puramente estético de la “diversidad cultural” y de las bondades éticas del multiculturalismo –entendido como simple folklorización de singularidades debidamente caricaturi-

zadas—, se le añaden otros ingredientes discursivos de eso que, siguiendo a Sandro Mezzadra, podríamos llamar el “círculo virtuoso” en materia de inmigración. Uno de ellos es el énfasis en el valor de la tolerancia; el otro, la denuncia de actitudes y prácticas tildadas de “racistas”. Por lo que hace al primero de esos elementos de las nuevas retóricas al servicio de la exclusión social —cuya característica es la sutileza y su habilidad a la hora de pasar por lo contrario de lo que son—, no se percibe hasta qué punto la “tolerancia” es, de por sí, un concepto que ya presupone la descalificación del y de lo tolerado. En efecto, “ser tolerante” implica una disposición a no impedir algo que está prohibido o resulta inaceptable, entendiendo que la intervención restrictiva sería peor en sus consecuencias o implicaciones que la acción censurable. Por descontado que sólo puede tolerar —omitir el cumplimiento de un acto ajeno contrario a una norma o ley— aquél que se halla en situación de superioridad y competencia a la hora de decidir si actúa o no sobre quien merecería ser reprobado o reprimido por sus acciones. Con mucha frecuencia, las alabadas actitudes tolerantes pueden producirse respecto de actuaciones humanas que son perfectamente legales, pero cuya impertinencia se da por presupuesta, como ocurre, por ejemplo, con la “tolerancia” que se puede reclamar para prácticas sexuales —las homofílicas— o religiosas —las islámicas— que son amparadas plenamente por la ley, pero que reciben una matización que de facto las señala como potencialmente inaceptables, pero permitidas gracias a la generosidad de quienes aceptan “tolerarlas”.

El otro elemento de las retóricas de la nueva corrección política es el estado de permanente vigilancia y denuncia de lo que el lenguaje oficial y el antirracismo-espectáculo presentan como “actitudes xenófobas” o “brotes racistas”. En el primero de los casos, ese argumento imagina una grave amenaza para la convivencia social procedente de la actividad perversa de grupúsculos de ideología o estética nazi-fascista. La presencia de tales organizaciones justifica en toda Europa iniciativas legales y policiales contra ellas, que cuentan con el respaldo entusiasta de la prensa y de numerosas organizaciones civiles. Se trata de lo que Léo Strauss ha llamado atinadamente la *reductio ad hitlerum* o presunción de que los racistas tienen la culpa del racismo y que éste consiste sobre todo en el activismo de grupos marginales de ultraderecha. Es fácil desvelar el efecto distorsionador de estos relatos centrados en la figura del racista bestial. Hay racistas absolutos, se informa, para inmediatamente tranquilizarnos dándonos a conocer que son ellos. Es decir, el racista siempre es el otro. Es además un racista paródico, una parodia de nazi, del que a veces se puede establecer la génesis de su invención y diseño. La leyenda de los skin heads resulta bien ilustrativa, puesto que ha consistido en proveer de rasgos de congruencia a un movimiento básicamente estético y desideologizado, sin apenas coherencia interna, al que se ha conducido al centro de la atención pública para hacer de él paradigma del racismo diabólico.

Al final, no sólo se ha logrado que muchos cabezas rapadas se hayan amoldado a la imagen que de ellos circulaba sino que se ha contribuido a ampliar su base de reclutamiento: tanto repetir que todos los skins son peligrosos que todos los peligrosos han acabado por vestirse como skins para que se note que lo son.

La opinión pública percibe así el racismo como una patología localizada que puede y debe ser combatida. De la mano de tan atroz simplificación, el ciudadano llega a concebir el “auge de la intolerancia” a la manera de una especie de western, en que unos malvados persiguen y maltratan a marginados a los que de por sí ya se suponía problemáticos. Es decir los inmigrantes, así como otros estigmatizados —vagabundos, travestidos, jóvenes de aspecto “inaceptable”...— ven de este modo reforzada su reputación de conflictivos, puesto que, “por si fuera poco”, provocan la aparición de esos parásitos característicamente suyos que son los racistas. Además puesto que se trata de un problema de orden público se puede llegar a otra conclusión paradójica: “Contra el racismo: ¡más policía!”. Inferencia sarcástica ésta, sobre todo pensando en a quiénes suele temer más un inmigrante y en quiénes son los destinatarios de tantas de las denuncias que se recogen en los informes de las organizaciones antirracistas.

Más allá de esa tarea de desresponsabilizar a las autoridades políticas y a la ciudadanía en general, la *reductio ad hitlerum* implica algo mucho más preocupante. Es ese fenómeno el que nos permite contemplar como la izquierda y muchos movimientos antirracistas alimentan sus lecciones de moral a base de reproducir ellos mismos los mecanismos que critican. Dicho de otro modo, al racista total se le aplica el mismo principio del que se le supone portador. ¿Qué dice el racista?: “toda la culpa es del inmigrante”. ¿Qué dice el antirracista trivializado por los medios de comunicación o por los altavoces oficiales en la materia: “Toda la culpa es del racista”. Conclusión: suprimámosle –a uno o a otro– y el orden alterado quedará mágicamente restablecido. Hacer de la lucha antirracista una cruzada anti-neonazi supone, no sólo escamotear el origen real de la segregación, la discriminación y la violencia contra seres humanos por causa de la identidad que reclaman o se les atribuye, sino que ejemplifica en qué consiste la estigmatización, ese mecanismo que le permite a la mayoría social o al Estado delimitar con claridad a una minoría como causante de determinados males que afectan a la sociedad y que se evitarían si dicha minoría fuera desactivada. Hay racismo, lo sabemos. Pero hay racismo no porque haya injusticia, explotación o pobreza...; hay racismo porque hay racistas. ¿Para qué perder el tiempo corrigiendo leyes injustas, profundizando en la democracia, limitando al máximo los estragos del libre mercado de mano de obra? Centrémonos, simplemente, en localizar y perseguir al racista y el problema habrá encontrado su remedio. Ha sido también Pierre-André Taguieff quién más ha puesto el acento en la trampa que implica la oficialización de ese lenguaje supuestamente antirracista y los peligros del virtuosismo de izquierdas en esa materia. Taguieff ha repetido que el orden ideológico “progresista” no tiene nada que envidiarle al orden moral “reaccionario”, con el que en el fondo tiene a confundirse, puesto que tanto uno como otro no viven sino de la sospecha y la denuncia. En eso se ha convertido el falso antirracismo oficial: en un conjunto de recetas teóricas que, como señala Taguieff al hablar del “antirracismo conmemorativo”, le permite a los bienpensantes actuales a, sin riesgo ni compromiso reales, dedicarse a dispensar lecciones de moral.

Al mismo tiempo que se nos pone en guardia ante la peligrosidad del racista integral, esos mismos dispositivos retóricos se encargan de alertar de la tendencia que las mismas mayorías sociales a las que van destinados experimentan a expresarse de forma impropia. El resultado de encuestas periódicas suscita la preocupación oficial sobre el aumento de opiniones que se tildan rápidamente como “racistas”. Los barómetros en que se cuantifica la percepción pública de los “principales problemas que sufre el país”, insisten en esa misma convicción de que los inmigrantes son vistos como una fuente activa de inquietud. Al mismo tiempo, no menos cíclicamente, las tertulias de opinadores mediáticos o los programas televisivos con la participación de público y “expertos” tratan de responder a preguntas del tipo “¿somos racistas?”. Todo ello genera un medio ambiente ideológico que insiste en insinuar que todos somos potencialmente heteróforos como consecuencia de factores psicosociales inmanentes al ser humano; todos estamos de algún modo afectados por el virus de la xenofobia y todos podríamos desarrollarlo en cualquier momento. La cuestión entonces se plantea en términos de una predisposición humana intrínseca que sólo la educación y la obediencia a las instrucciones para la nueva corrección política podrían mantener a raya, si no corregir, siempre siguiendo el principio cuestionado de que el racismo es una cuestión de conductas, incluso de opiniones, pero no de estructuras. De ahí la confianza que se pone en una adecuada formación de las masas a través del aparato educativo o de los mass media, como profilaxis o corrección de una tendencia natural a la exclusión social.

¿Qué es ser “tolerante” o “racista” en la actualidad? En su notable *Los otros y nosotros*, una obra de investigación cuyo tema son las relaciones de vecindad en Ciutat Vella de Barcelona, Mikel Aramburu nos describe cómo, al observar sus conductas reales en la vida cotidiana, casi todos los informantes que habían explicitado opiniones descalificadoras sobre el aumento de vecinos pobres de origen extranjero las desmentían en sus interrelaciones efectivas con sus vecinos africanos, asiáticos o latinoamericanos, lo que le permitía al autor considerar “un fenómeno muy generalizado: la relativa independencia que guardan las representaciones sobre los inmigrantes como categoría social respecto a las relaciones con inmigrantes de car-

ne y hueso”. Algo parecido sucedía, aunque fuera en un sentido inverso, con los nuevos vecinos de clase media que habían venido a asentarse en el barrio como consecuencia del proceso de gentrificación que había experimentado en los últimos años. Así, mientras los vecinos más pobres del Raval, los mismos que solían responder de manera políticamente incorrecta a las encuestas y cuyo número provocaba la alarma mediática, llevaban a sus hijos a los mismos colegios públicos del barrio a los que acudían los hijos de los inmigrantes, con los que acaban mezclándose. En cambio, los pulcros profesionales que habían adquirido pisos nuevos o lofts en la zona, que jamás contestarían de forma inadecuada a una entrevista sobre actitudes hacia los extranjeros, matriculaban a sus hijos en colegios privados o concertados o en escuelas públicas alejadas del barrio, donde pueden quedar a salvo de los aspectos menos amables de la diversidad. Ellos son los “tolerantes” de nuestros días.

Ese es el núcleo duro del antirracismo tolerante: su fundamental hipocresía, su insistencia en proclamarse encarnación privilegiada de principios morales abstractos que ignora en la práctica, pero que cultiva constantemente en esas puestas en escena a las que se reduce su compromiso y que, por lo demás, son del todo compatibles con actitudes prácticas que ignoran o desprecian a aquellos mismos cuya alteridad exalta. En efecto, “¿es más racista uno que dice lo que piensa que uno que piensa lo que dice? ¿Uno que se adecua al contexto políticamente correcto es más honrado que uno que dice lo que piensa, lo que le sale, lo que le determina? ¿Uno que se reconoce a sí mismo transido de fuerzas contradictorias será, pues, condenable ante el imperio de otro que, siendo surcado por todas ellas, acalla unas cuantas para fingir estar poseído por sólo una?”. O, en otros términos, “¿quién sería más racista (atendiendo al significado real del término): el xenófobo recalcitrante o quien sustenta el desarrollo ‘espectacular’ de su entorno confiriendo los trabajos más vejatorios (domeñando) a personal de otra raza? Es decir, ¿el que decide cavar su fosa por no ceder ante sus prejuicios o quien con un discurso biendiciente utiliza ‘impunemente’ a magrebíes y peruanos para medrar? Y quede claro una vez más, y aunque haya que repetirlo hasta la saciedad, que los que medran (y mucho) con este sistema son casi tres o cuatro, mientras que aquellos a los que se les exige no tener prejuicios son cada vez más millones” .

2. De la diferencia a la desigualdad

Por encima de todo, lo que importa es que no se note que lo que sucede no es que la sociedad sea diversa, sino que lo que es profundamente desigual. He ahí aquello de lo que apenas se habla. Prohibido pronunciar las palabras malditas: explotación, injusticia, extralimitación policial... No nos engañemos: más allá del espectáculo multicolor que los recién llegados aportan a nuestras calles, lo que tenemos es la constitución de una nueva clase obrera, hecha de trabajadores extranjeros procedentes de países más pobres; unos, especializados en competencias abandonadas por una juventud local que tiende a menospreciar la formación profesional; otros, trabajadores no cualificados –o descualificados, en el sentido de desprovistos de sus respectivas competencias profesionales–, asignados a una economía informal en expansión. Por descontado que se procura que esta llegada masiva de gente de países más pobres al mercado de trabajo se lleve a cabo en las condiciones legales más inseguras, sin apenas capacidad de lucha y organización y recibiendo sueldos de miseria que aseguren a los empleadores los máximos beneficios. Con lo que se demuestra hasta qué punto los inmigrantes no son víctimas sino de una agudización radical de problemas que no les afectan a ellos solos en tanto que inmigrantes, sino que atañen también a amplios sectores de la población ya asentada. En este caso, los llamados inmigrantes –¿qué quiere decir inmigrante?, ¿quién lo es?, ¿por cuánto tiempo? – han de sufrir una intensificación al máximo nivel de una precarización laboral, de una inasequibilidad de la vivienda y de tantos otros aspectos fundamentales de la vida que padecen otros sectores de la sociedad, constituidos por personas que muchas veces gozan de todos los derechos de ciudadanía.

Es –o debería ser– evidente que el núcleo central del llamado “problema de la inmigración” no es el de si podemos o no convivir con la diferencia, sino si podemos convivir no con el es-

cándalo de la explotación humana masiva indispensable para el actual modelo de desarrollo económico que, en tantos sentidos y al lado de un papel creciente de las más modernas tecnologías, nos retrotrae a las formas más inmisericordes y brutales de abuso sobre la fuerza de trabajo que caracterizaron las primeras fases del taylorismo. En el actual momento del proceso de desindustrialización y terciarización generalizadas esta explotación no se pone a disposición del maquinismo y la producción industrial, sino de una economía de servicios en la que los nuevos proletarios ya no son productores sino, en efecto, eso: servidores, cultivadores de nuevas formas no del todo desconocidas de servidumbre y entrenados en diversas modalidades de servilismo. Este es el destino de los nuevos contingentes de trabajadores extranjeros: incorporarse a un mercado de trabajo más inclemente que el propiciado por las fábricas, colocarse en los extremos de la precarización y la subcontratación laboral o alimentar tanto los nuevos ejércitos de parados como las nuevas formas de lumpenproletariado y de marginación social, permanente al límite o dentro de la no menos productiva esfera económico-moral de la seguridad y el delito.

Partiendo de todo lo expuesto hasta aquí, tendríamos motivos para preguntarnos qué conviene entender por ese término tan invocado últimamente como es el de integración, usado sobre todo para aludir a aquéllo que cabe esperar de los trabajadores extranjeros y sus familias. Puestos a elegir las más pertinentes de las acepciones disponibles al respecto, escogeríamos las más realistas y las menos ambivalentes. De entrada, se enfatizaría aquella que señala que integración quiere decir, ante todo, integración legal, es decir reconocimiento de derechos de ciudadanía de los que nadie debería verse privados. Por supuesto que los obstáculos legales y la situación de incertidumbre que se imponen a los trabajadores y las trabajadoras inmigrantes y sus hijos son un impedimento crónico en orden a una incorporación a la vida social sin trabas y en términos de una cierta normalidad. En segundo término, entenderíamos por integración la apropiación de espacios sociales ascendentes, es decir la posibilidad de desplazarse hacia arriba en la escala de las posiciones sociales, promocionarse, mejorar las condiciones de vida propias y de los descendientes.

Es significativo que ninguna de estas dos acepciones de la noción de integración aparezca hoy por hoy debidamente subrayada como fundamental cuando hablamos del trabajador o la trabajadora extranjeros. Esa integración que haría de ellos seres humanos iguales —es a decir con todos los derechos y deberes del resto de habitantes del país— es legalmente negada y el recién llegado —a veces no tan reciente— ve constantemente como le niegan o regatean prestaciones sociales básicas como consecuencia de su situación jurídica. La integración que haría de quién llega para trabajar a un país una persona en condiciones de mejorar sus condiciones de vida —encontrar empleo digno, vivienda, formación, condiciones para fundar una familia— también se ve obstaculizada por todas las contingencias que lo atrapan en los rincones más empobrecidos y vulnerables de la estructura socioeconómica. En cambio, al mismo tiempo que se soslayan las dimensiones legales, laborales, higiénicas, habitacionales, educativas, sanitarias, etc. de la integración concreta de los trabajadores extranjeros en la sociedad que los acoge y de la que pasan a formar parte, se insiste cada vez más en los problemas que implica su integración en un ámbito mucho más abstracto y que es una supuesta configuración moral congruente y vertebradora que se supone que constituye la personalidad misma de la sociedad de acogida. Ese espíritu constitutivo puede ser bien una imaginaria identidad cultural, histórica y culturalmente determinada, o, cada vez más en la actualidad, un conjunto de principios abstractos para la correcta orientación ética de las conductas y los lenguajes y en la que las invocaciones mística a las viejas verdades idiosincrásicas se ven sustituidas por no menos soteriológicas menciones a los valores de la tolerancia, los derechos humanos, el civismo, etc. Tanto en un caso como en otro vemos cómo se da por supuesto que el ámbito al que desposeído que llega debe adherirse para ser considerado “integrado” se define precisamente por su inefabilidad y porque nunca queda del todo claro ni en qué consiste tal incorporación, ni en qué momento debe darse por realizada.

Es entonces cuando podemos entender para qué sirven todas aquellas invocaciones rituales a la tolerancia entre culturas y todas las iniciativas cargadas de buenas intenciones que giran entorno ya sea a la “integración cultural”, ya sea a la “integración ciudadana” de los inmigrantes. Nos sirven para verificar de nuevo la confianza ciega que en nuestra sociedad despierte el poder del discurso. Este predominio de un imaginario que tanto las instituciones como la opinión pública reconocen como propio y eficiente se traduce en una sistemática naturalización de las relaciones de dominio entre los seres humanos y una reificación mostrada como incontestable de las jerarquías y las asimetrías sociales. Posiblemente más que en otras épocas o lugares, entre nosotros se hace bien evidente hasta qué punto eso que se da en llamar la realidad es sobre todo una construcción política y social determinada desde los centros de poder encargados de la producción y distribución de significados, para cuya eficacia siempre resulta indispensable el concurso de mayorías sociales en cuyos sistemas de representación ya estaban presentes y activas las lógicas de y para la exclusión. Es desde estas instancias que se tiene la sólida convicción de que un buen imaginario, debidamente ordenado y ordenador, es capaz de desarrollar cualidades mágico-afectivas capaces de vencer las fragmentaciones, las paradojas y las luchas de que está hecho el mundo social tal y como es de verdad.

En un tema como el de la inmigración, esta cualidad casi demiúrgica de la ideología –la de su capacidad para hacernos creer que el mundo es tal y como según quién se lo imagina– es convocada de una forma especialmente intensa por las instituciones políticas y siempre al entorno de las mencionadas abstracciones relativas a la “cultura” propia y la de los llegados. Su objetivo: conseguir que el orden de las representaciones –mostrando una cuadrícula formada por unidades culturales discretas, aisladas y distinguibles, pero del todo artificiales– se acabe imponiendo a la naturaleza compleja y extremadamente plural de la realidad y acabe naturalizando, por ejemplo, la creciente etnificación de la mano de obra. Este lenguaje de las culturas añade enormes ventajas en orden a reanimar este conocimiento simple e inmediato de las relaciones sociales que era la gran virtud del viejo y desprestigiado racismo biológico. No es casual que desde que hace no demasiados años comenzara a extenderse la apelación a “las culturas” para describir la naturaleza compuesta de la sociedad, se haya renunciado de forma gradual a incluir el valor clase social a la hora de analizar los conflictos entre sectores con intereses incompatibles. La dualización social alcanza niveles escandalosos, la igualdad democrática podría ser desenmascarada en cualquier momento como una ficción, el racismo está sirviendo más que nunca para estructurar la fuerza de trabajo..., y ante todo ello lo que se reclama no es más justicia, sino comprensión y una cierta simpatía estética hacia ese otro minoritario al que los dispositivos de clasificación dominantes se han encargado de alterar y minorizar. El actual estado de cosas ha realizado el sueño dorado de todos los totalitarismos siempre han intentado imponer, y que es el de la abolición por decreto de la lucha de clases.

3. El racismo y la nueva corrección política

El papel de las instituciones de poder con relación a este desplazamiento del conflicto social de la clase a la cultura es estratégico. Desde instancias oficiales se plantea la cuestión por medio de una doble argumentación. En primer lugar, se afirma que la inmigración es un problema y se describe en qué consiste ese problema, insinuado como el principal o uno de los más importantes que padece el país. Para tal fin se proyecta una imagen que procura sobredimensionar los conflictos y remarca sus aspectos más melodramáticos y truculentos. Una vez las instituciones y la prensa a su servicio se han autoconvencido y han procurado convencer al gran público que existe un motivo para la ansiedad colectiva, se encargan de apuntar cómo es que nos hemos de proteger y mirar de atenuar el problema que previamente –cuanto menos por lo que hace a las dimensiones que se le presumen– se han inventado, asegurando que en esa tarea quedarán preservados los fundamentos humanísticos de nuestra civilización y dando por descontado que ninguna solución a los problemas planteados por la “invasión” de inmigrantes que sufrimos prescindirá de un escrupuloso respeto a los derechos humanos y a los valores democráticos constitucionales.

Este doble discurso –las instituciones como preocupadoras y preocupadas por el supuestamente alarmante problema migratorio– contrasta con prácticas administrativas consistentes precisamente no sólo en garantizar sino en institucionalizar también la explotación, la marginación, la injusticia, la segregación y un número indeterminado de variantes de la exclusión social que afectan especialmente a los sectores más vulnerables de la población, entre ellos a los trabajadores y trabajadores extranjeros en una situación irregular crónica, víctimas de un doble marcaje social denegatorio como pobres y como forasteros ilegítimos. Así pues, los poderes asumen la tarea de inquietar a la población con una situación que es presentada como cercana a la emergencia nacional por culpa de la inmigración, aunque tranquilizándonos haciéndonos creer que todo está bajo control y no nos apartaremos nunca de nuestros principios morales fundadores. Al mismo tiempo, no obstante, se convierten en instrumentos a disposición de la arbitrariedad sistemática y generalizada en contra de los trabajadores extranjeros y sus familias. Por un lado el discurso sobre las “buenas prácticas”, por el otro, a las antípodas, las prácticas reales.

A los nuevos proletarios –tanto si trabajan, como si buscan empleo, como si son exiliados a los territorios de la marginación social y la delincuencia– son a quienes los toca la peor parte en una dinámica de acumulación y incremento de las tasas de beneficios capitalistas. Lejos de hacer nada por corregir leyes injustas, lejos de perseguir las prácticas empresariales basadas en la explotación laboral o la especulación inmobiliaria, bien lejos de rectificar la tendencia a un desmantelamiento de todos los servicios públicos, lejos de una mejora substantiva de las prestaciones sociales que nos hicieron creer un día en el llamado estado del bienestar..., hoy las producciones ideológicas institucionales retoman su ambigüedad intrínseca y hablan sobre todo de “diálogo entre culturas”, “apertura al otro”, “diversidad cultural” y otras invocaciones abstractas a los buenos sentimientos. He ahí en lo que consisten hoy las nuevas formas de racismo, la argucia fundamental de las cuales consiste en hacerse pasar por lo contrario de lo que son en realidad.

El dialecto del “multiculturalismo” y la “interculturalidad”, tal y como se emplea, así como la retórica del elogio estético a la diversidad se adecuan a la perfección a la proliferación de metáforas de la libre circulación de capitales y su bondad constituyente. En auxilio argumentador de ese tipo de ilusiones que trabajan la autonomía de lo cultural, están acudiendo prestos los estudios culturales y cierta antropología, que se han encargado de poner de moda una nebulosa discursiva repleta de alusiones a los “espacios virtuales”, a los “flujos transaccionales”, a “hiperespacios”, a “híbridos culturales”, a “fractalidades”...

Ese dialecto sirve para describir un orden cultural de dimensiones mundiales sin eje ni estructura, pura desterritorialización, orden del que la mezcla de gentes y de culturas serían una variante o concreción y en el que cualquier referencia a las condiciones materiales de vida de los protagonistas de ese supuesto calidoscopio cultural sería perfectamente prescindible.

A ello le corresponderían a su vez figuras de un cosmopolitismo desanclado o la vindicación de la naturaleza compuesta de las naciones, como si a la vieja identificación territorio-cultura le hubiera venido a sustituir la de territorio-pluralidad, en la que la homogeneidad exigible en la población a controlar ya no se obtuviera por medio de una cosmovisión compartida, sino a través de una vaga pero severa ecumene basada en los valores de la civilidad y la ciudadanía. Como ya ocurriera antes con naciones-estado como Brasil o Estados Unidos, hoy son cada vez más los gobiernos que reclaman para el territorio que administran las virtudes del mestizaje y se presentan como ejemplo de convivencia próspera y fértil entre culturas; es más, que usan ese rasgo constitutivo –debidamente expurgado de su dimensión más conflictiva– como un reclamo legitimador. Las elites intelectuales que han recibido el encargo de discursivizar esas distintas transfiguraciones del flujo de dinero y de poder lo han convertido en una vaga ideología que algunos autores han designado atinadamente como liberalismo cultural.

La diversidad cultural de este modo domesticada no sólo se constituye en una fuente de legitimación ideológica que muestra como horizontales unas relaciones sociales tan brutalmente verticales como siempre –a veces más–, sino que puede convertirse en un negocio y una industria en cuanto sus productos se colocan en el mercado como auténticos nuevos productos típicos, que ahora ya no lo son, como antes, de lo tradicional, sino de un nuevo sabor local que ha pasado a caracterizarse ya no como singular, sino como “diverso”. De hecho, las clases medias que alimentan los procesos de gentrificación que afectan a tantos centros urbanos buscan precisamente eso: hibridación cultural, abigarramiento inofensivo de gentes diferentes, paisajes multicolores que le den un aire cosmopolita a su cotidianeidad. Estamos ante esa nueva corrección política consustancial a la producción de una imagen moralizada del mundo social y una imagen de la que, por supuesto, los intereses de clase han sido debidamente soslayados. Así se puede distinguir entre lo que es una experiencia social a ras de suelo marcada por el dolor, las carencias, las injusticias que sufren los seres humanos reales que configuran el “mosaico” cultural de las ciudades y una perspectiva que, desde arriba, puede contemplar esa misma heterogeneidad como un espectáculo ofrecido a sus ojos. Jonathan Friedman lo ha descrito muy bien: “Es una visión a vista de pájaro, que mira el bazar multiétnico o al vecindario étnico, y se maravilla con la fabulosa mezcla de diferencias culturales presente en ese espacio”. Apropiación ideológica y al mismo tiempo mercantilización de una percepción sensualista de lo que en la práctica es simplemente miseria y explotación.

De hecho, lo que el antirracismo oficial y las organizaciones que lo aplican representa es una variable de ciudadanía, esa ideología que ha venido a administrar y atemperar los restos del izquierdismo de clase media, pero también de buena parte de lo que ha sobrevivido del movimiento obrero. Como se sabe, el ciudadanía es la doctrina de referencia de un conjunto de movimientos de reforma ética del capitalismo, que aspiran a aliviar sus efectos mediante una agudización de los valores democráticos abstractos y un aumento en las competencias estatales que la hagan posible, entendiendo de algún modo que la exclusión y el abuso no son factores estructurantes, sino meros accidentes o contingencias de un sistema de dominación al que se cree posible mejorar moralmente.

Esos movimientos –que van desde el voluntariado confesional hasta un cierto radicalismo dramático– se postulan como mediadores –cabría decir mejor cortafuegos– entre los poderes políticoeconómicos y los sectores sociales conflictivos, representando a los primeros ante los segundos y usurpando la voz de los segundos ante los primeros. Periódicamente, el ciudadano medio es colocado por la Administración y las ONGs que de ella dependen ante puestas en escena el tema de las cuales es la pluralidad humana, la misma que podemos ver desplegándose a diario a nuestro alrededor en la calle, en los mercados, en los transportes públicos, pero que es de pronto instalada entre comillas por las correspondientes fiestas de la diversidad, en recintos cerrados y de pago, en los que el visitante es invitado a hacer y a mirar, como si fuese un turista de visita o un consumidor que pasea por un centro comercial, las expresiones culturales remotas que han venido a vivir en lo que nunca deja de pensar como su casa. “En las fiestas de la diversidad y en las escuelas multiculturales aprendemos las recetas de cocina de el ‘otro’, las fechas de su calendario y los nudos de su kimono o de su chador. Bajo tanto exotismo se cierra el espacio para las verdaderas preguntas: ¿cuándo saliste de tu casa? ¿Qué has dejado allí? ¿Qué has encontrado? ¿Cuánto ganas? ¿Estás sola?”.

Esta diferencia que se nos muestra en los grandes bazares multiculturales es una diferencia desactivada, inofensiva, de juguete, sin ninguna capacidad cuestionadora, rendida al servicio de la sociedad multicolor y polifacética, en la que los inmigrantes miserabilizados se convierten en sonrientes figurantes de un spot de promoción de una sociedad armoniosa y debidamente desconflictivizada.

Se impone aquí una recuperación de la denuncia feroz que buena parte de la obra de Friedrich Nietzsche formula contra toda teoría de los valores, en la que, como hiciera nota Gilles Deleuze al inicio de su ensayo sobre Nietzsche, la modernidad supo “engendrar un nuevo con-

formismo y nuevas sumisiones”. Toda la genealogía nietzscheniana es, en ese sentido, genealogía de los valores, es decir arqueología de los argumentos que protegen e inmunizan al dado por supuesto de la crítica. En concreto, esa pieza fundamental de la filosofía “a martillazos” de Nietzsche que es El Anticristo, se conforma toda ella como un desenmascaramiento de las distintas formas aplicadas del “buen corazón”, esa especie de salivilla repulsiva que se escapa de la comisura de los labios de los exhibicionistas de la bondad, que afirman combatir la miseria ajena pero que hacen lo posible por conservarla y multiplicarla, puesto que al fin y al cabo viven de y por ella. Nada más malsano, nos dirá Nietzsche, que ese culto a la pobreza y al fracaso que hay tras la misericordia cristiana, cuya variante laica actual sería lo que algunos etiquetan con el eufemismo “solidaridad”. Nietzsche despreciaba “aquella tolerancia que todo lo ‘perdona’ porque todo lo ‘entiende’” “¡Antes vivir en medio del hielo que en medio de las virtudes modernas y otros vientos del sur!”, clama el sabio en la primera página de la obra. Las cosas no han cambiado demasiado. Hoy, peores que los racistas son los virtuosos del diálogo entre culturas, de la cooperación entre pueblos, los cultivadores afectados de la “apertura al otro”, todos aquellos que se refugian en ciertas ONGs dedicadas a suplantar a los humillados.

Una equiparación a la que, por cierto, también llegaba Bertolt Brecht en su Santa Juana de los Mataderos. En la obra, los activistas cristianos que Brecht presenta como Los Capuchas Negras juegan en el conflicto que enfrenta a los trabajadores en huelga de los mataderos de Chicago con los empresarios y los especuladores, un papel no muy diferente al que desempeñan ciertas organizaciones humanitarias que intervienen en contenciosos relacionados con el nuevo proletariado de origen inmigrante y, más allá, con las masas miserabilizadas de los países del llamado “tercer mundo”. Una de las Capuchas Negras, Juana Dark, la joven idealista que protagoniza el drama, es la encarnación perfecta de ese mismo virtuosismo vicioso que Nietzsche aborrecía, y que, a pesar de sus buenas intenciones, es el instrumento de una asociación bienhechora que Brecht nos muestra directamente alimentada por los poderosos y a su servicio. Su objetivo: calmar la agitación de los oprimidos y maltratados, desviar la atención del núcleo central de los problemas —el de la explotación de una mayoría por parte de una minoría—, hacer proselitismo para los valores de la paciencia y la resignación frente a esa misma injusticia que sólo se denuncia tibiamente. La diferencia sería que el lugar argumental de los viejos principios de bondad cristiana universal lo ocuparían ahora las nuevas elevaciones relativas a los derechos humanos o al ciudadanía democrático abstracto. Pero tanto para el cristianismo benéfico de Nietzsche como para el actual lenguaje de la tolerancia y el diálogo, la cuestión se plantea en los términos que Brecht delataba. Cuando Juana descubre que su combate ha sido inútil y que, en tanto no “he ayudado a los perjudicados, he sido útil a los verdugos”, reconoce: “Lo que puede parecer una buena acción, puede ser sólo una apariencia / Un acto no puede ser honroso si no pretende / cambiar el mundo radicalmente. ¡Bastante lo necesita! / Y yo, impensadamente, llego como caída del cielo para los explotadores / ¡Ay, bondad nefasta! ¡Sentimientos inútiles!”.

En una sociedad en que ha quedado por fin abolida la lucha de clases en nombre de la “convivencia entre culturas”, es indispensable que cunda el discurso moralizante de la mutua empatía entre distintos, la estética Benetton de la diferencia. Tras ella se oculta y legitima el abuso como forma de administración de lo humano. Como si de pronto se hubiera hecho posible el sueño dorado totalitario de una superación sentimental de los conflictos en nombre de valores abstractos mostrados como los más elevados. Eso es lo que se nos repite desde los altavoces oficiales: “Tended vuestra mano al distinto; demostradle una vez más que vuestra superioridad consiste en que no os sentís —aunque os sepáis— superiores”. Modalidad actual de uno de los lemas más astutos que ha sido capaz de inventar y esgrimir el poder: “Amaros los unos a los otros, como yo os he amado”

De la actual tolerancia humanitarista Nietzsche podría decir lo mismo que de aquella que le tocó contemplar en su tiempo y denunciar en El Anticristo: que para ella “abolir cualquier situación de miseria iba en contra de su más profunda utilidad, ella ha vivido de situaciones de

miseria, ha creado situaciones de miseria con el fin de eternizarse” (ibidem: 165). El racismo es hoy, en efecto, ante todo “tolerante”. La explotación, la exclusión, el acoso..., todo eso aparece hoy disimulado bajo melifluas invocaciones a las nuevas palabras mágicas con que calmar la rabia y la pasión –diálogo, diversidad, solidaridad...–, en liturgias en que los nuevos déspotas pueden exhibir su generosidad. Vigencia absoluta, por tanto, del desprecio de Nietzsche hacia esa babosidad cristianoide que ama revolcarse en la resignación y la mentira y que no es más que falso compromiso o compromiso cobarde. Porque ese discurso multicultural que proclama respeto y comprensión no es más que pura catequesis al servicio del Dios de la pobreza, de la desesperación, de la cochambre; demagogia que elogia la diversidad luego de haber desactivado su capacidad cuestionadora, de haberla sustraído de la vida.

Notas

1. P.-A. Taguieff, “Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo”, en J.-P. Alvite, ed., *Racismo, antirracismo e inmigración*, Gakoa, San Sebastián, 1995, pp. 143-204.

2. S. Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

Podríamos encontrar en este campo con nuevos ejemplos de la vigencia de cierta sensibilidad que afloró en las primeras revoluciones modernas y cuya vindicación por la crítica radical a la situación actual convierte a Kant, Jefferson o Rousseau en ideólogos de la extrema izquierda. En su discurso a la Asamblea del 22 de agosto de 1789, Mirabeau podía decir: “No vengo a predicar la tolerancia. La más ilimitada libertad de religión es en mi opinión un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia que querría expresarlo me parece de alguna manera tiránica en sí misma, ya que la existencia de la autoridad que tiene el poder de tolerar atenta a la libertad de pensar por el hecho mismo de que tolera y de la misma manera podría no tolerar”. En Z. Morsy, ed., *La tolerancia. Antología de textos*, Editorial Popular/Ediciones Unesco, Madrid, 1994, p. 186.

3. L. Strauss, *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, p. 43.

Este reconocimiento de la labor de Taguieff en orden a la denuncia de las concesiones mediáticas y espectacularizantes del antirracismo oficial no conlleva compartir las alternativas que propone, en la línea de un “civismo republicano” que postula el control sobre los inmigrantes ilegales y no abandonar la nación y sus valores a la extrema derecha. Al respecto de esa posición más discutible, véase P.-A. Taguieff, “De l’antiracisme médiatique au civisme républicain”, en L. Bitterlin, *L’antiracisme dans tous ses débats*, Panoramiques-Corlet, París, 1996, pp. 293-303.

4. M. Aramburu, *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*, Ministerio de Educación, Ciencia y Cultura, Madrid, 2002, p. 93.

5. M. Hidalgo, *Las Casas Baratas del Bon Pastor*, trabajo de curso para la asignatura Antropología Cultural, Departament de Romàniques, Facultat de Filologia, Universitat de Barcelona, 2005.

6. A. Adsuara Vehí, ‘No sé si soy racista’, en Archipiélago, nº 53 (noviembre 2002), pag. 7-8.

7. Esta percepción de los llamados “inmigrantes” como una nueva clase trabajadora era a la que llegaba Étienne Balibar en las palabras que pronunciara en un acto público en apoyo de los sin-papeles encerrados en una iglesia de París, en marzo de 1997, que se habían hecho ver como lo que eran, “no fantasmas de delincuencia e invasión, sino trabajadores, familias al mismo tiempo de aquí y de allí, con sus particularismos y la universalidad de su condición de proletarios modernos”. É. Balibar, «Ce que nous devons aux ‘Sans-Papier’» *Droit de cité*, PUF, París, 1998, p. 24.

8. Esa es la tesis en la que insistieran, en un texto fundamental aquí, É. Balibar y I. Wallerstein en su *Raza, nación y clase*, Iepala, San Sebastián, 1991.

9. J. Friedman, J. "Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural", en J.L. García y A. Barañano, eds., *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, 2003, p. 179.

10. Cf. C. Alain, "El impase ciudadano. Contribución a una crítica del ciudadanismo", www.alterediciones.com/t05.htm.

11. Espai en blanc, "La sociedad 2004: El fascismo postmoderno", en *La otra cara del Fórum de las Culturas*, S.A., Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 63.

12. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 7

13. F. Nietzsche, *L'Anticrist*, Llibres de l'index, Barcelona, 2004.

14. En la versión de la obra de Brecht estrenada en la edición de 2004 del Teatre Grec de Barcelona, dirigida por Àlex Rigola, se explicitaba esa asociación. En la escena final, los Capuchas Negras y los empresarios entonan un canto coral: "¡Misericordia para los ricos, hosanna! ¡Aplasta el odio, hosanna". En ese momento, Mauler, el líder de los potentados, que se debate entre sus intereses y sus falsos escrúpulos morales, ordena, señalando el cuerpo inerte de Juana Dark, "¡Ponedle la bandera!". Obedeciéndole, un actor coloca una enseña azul de las Naciones Unidas en las manos de la protagonista, identificando la falsa generosidad de los Capuchas Negras de la obra de Brecht con la de las actuales organizaciones de apoyo al desarrollo que se han constituido en nuevo factor de intervención imperialista en los países dominados.

16 B. Brecht, *Santa Joana dels Escorxadors*, Edicions 62, Barcelona, 1976, p. 140.