

Ciudades y convivencia: ¿integración cívica o integración cultural?

Fernando Arlettaz

I

Las ciudades son el ámbito de la convivencia política por excelencia. Desde la *polis* griega hasta las grandes urbes de nuestro tiempo ellas son el lugar clave de definición de lo político. Allí se encuentra un grupo de seres humanos desconocidos entre sí, que teje un espacio en el que se desarrollará una vida común dotada de una gran riqueza simbólica¹.

La posibilidad de la convivencia de personas diferentes en un mismo espacio exige que éstas compartan un sustrato común al que todas se remitan. Sólo con la existencia de ese denominador común son posibles las relaciones sociales que fundamentan la convivencia. Si la vida en la ciudad se lee como la vida en una comunidad democrática, como un proyecto abierto a construir por los propios agentes sociales², puede comprenderse más claramente esta dimensión de lo común.

Ese elemento de unión puede estar conformado por componentes diferentes, pero parece indispensable que existan al menos dos grandes conjuntos en su interior: normas y valores. Por un lado, la convivencia requiere normas compartidas que delimiten derechos y deberes recíprocos. El respeto a la norma común es el mínimo a partir del cual es posible la convivencia. No se trata de un respeto absoluto (todo sistema de normas es compatible con cierto grado de desobediencia; e incluso la desobediencia está implícita en el mismo sistema normativo cuando éste prevé sanciones para tales casos). Se trata de un respeto general, tendencial.

Por otro lado, un conjunto de valores. Es que un sistema de normas no es una creación *ex nihilo*, sino que responde a un plexo valorativo que lo inspira. Sin una cierta interiorización de esos valores por parte de los miembros del colectivo se vuelve muy difícil (por no decir imposible) el cumplimiento del sistema de normas que permiten la convivencia.

En síntesis, la convivencia exige una cierta *integración* en normas y valores compartidos. La pregunta clave resulta entonces qué tipo de normas y valores es legítimo pretender que formen parte de esos mínimos de integración. Sobre este tema avanzaremos en los párrafos que siguen, con el supuesto de que la discusión de esta legitimidad se hace a partir de los principios y fundamentos de un sistema democrático respetuoso de las libertades fundamentales.

Planteamos aquí una disyuntiva central. Presentamos dos modelos de integración: un modelo de integración cívica y un modelo de integración cultural. Estos modelos están presentados como tipos ideales, y no son mutuamente excluyentes. Por el contrario, parecen suponerse en formas variadas, según veremos. Nos referiremos primeramente

¹ Díaz-Ruiz, Susana B. (2005): *La ciudad como espacio social de convivencia*, en *Acciones e Investigaciones Sociales*, número 21, pp. 77-107.

² Tellería, Imanol (2008): *Las nuevas redes del movimiento social urbano*, en *La red en la ciudad: anuario de movimientos sociales 2008*, Editorial Icaria, Barcelona, pp. 62-80.

estos dos modelos en su pureza (apartado II)³. Luego, intentaremos señalar algunas de sus implicaciones recíprocas (apartado III). Finalmente, estudiaremos un caso de gran actualidad, el relativo a la prohibición del *burka* en lugares públicos, intentando leerlo a la luz de estos modelos (apartado IV).

II

Un modelo de integración cívica supone que el conjunto de normas y valores en los que se realiza la integración son aquellos vinculados al mantenimiento de un sistema de libertades. Este tipo de integración exige el respeto a las libertades ajenas, así como de las decisiones de la autoridad pública legítimamente democrática.

Este modelo de integración puede identificarse con las exigencias de una propuesta liberal. De lo que se trata es de garantizar iguales cotas de libertad para los individuos, para que cada uno lleve adelante su propio proyecto de vida (su propio ideal de lo que es la *vida buena*) con la menor injerencia estatal posible. Lo único que el Estado liberal exige a las diferentes concepciones sobre lo bueno es que respeten las (mínimas) exigencias de la concepción compartida sobre lo justo. Dentro de esta genérica descripción caben las propuestas de los liberales tanto en su variante kantiana como en su versión utilitarista (por ejemplo, J. S. Mill), y desde luego también la visión del más importante de los liberales contemporáneos, J. Rawls⁴.

En el contexto de la integración cívica pueden diferenciarse umbrales de exigencia distintos, en un continuo de gradualidad cuyos escalones se corresponden con los distintos tipos de vinculación del individuo con la comunidad política.

Hay un nivel mínimo de integración cívica que es lo que podríamos llamar *integración del turista*. A quien está sólo de visita puede exigírsele un mínimo de prestaciones a favor de la comunidad. Por lo pronto, el cumplimiento de las reglas básicas del derecho común y una elemental colaboración con la autoridad administrativa (piénsese por ejemplo en el cumplimiento de las reglas del tráfico automotor). Con quien reside en forma más o menos estable en su seno, la comunidad política puede ser más exigente. Puede, por ejemplo, pedirle que pague regularmente ciertos impuestos como forma de atender a los costos financieros de la gestión de lo común (impuestos que un turista no está obligado a pagar, como el impuesto sobre la renta).

Finalmente, el mayor nivel de integración cívica se corresponde con el vínculo más fuerte de un individuo con la comunidad política, vínculo que en el sistema de Estados nacionales es, precisamente, el de la nacionalidad. En un sistema de Estados nacionales clásico (hoy al parecer en vías de superación), la muestra más clara de este alto nivel de exigencia que un Estado tiene con quienes puede considerar más fuertemente sujetos a su potestad era la prestación militar. Prestación militar que, si era requerida en tiempo de guerra, podía incluso significar la entrega de la propia vida al Estado⁵.

³ Al referirnos a los modelos haremos más hincapié en el costado de los deberes que exige la vida común que en los derechos que surgen correlativos a esos deberes. Se trata de una opción realizada para simplificar el análisis, ya que estudiar también los derechos nos llevaría más lejos de lo que esta breve comunicación pretende exponer.

⁴ Rawls, John (1985): *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londres. Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.

⁵ Para un análisis de la perspectiva opuesta (no deberes, sino derechos en relación con el grado de vinculación a la comunidad política) véase Aláez Corral, Benito (2008): *Los condicionamientos constitucional-democráticos de la*

El modelo de integración cultural va más allá del mínimo respeto a las libertades ajenas y a la autoridad pública, exigido por el modelo de integración cívica. Es el modelo de incorporación del individuo a las tradiciones y modos de vida de la comunidad en la que reside. En el concepto amplio de tradiciones y modos de vida pueden incluirse la lengua, las costumbres, ciertos valores estéticos y las creencias religiosas, por nombrar los elementos más significativos.

¿Puede una comunidad democrática imponer este tipo de integración? Las sociedades democráticas se caracterizan no sólo por la elección de un cierto modo de deliberación pública como forma de llegar a las decisiones compartidas, sino también por la aceptación de un conjunto de libertades de los individuos (y también de los grupos) que limitan el espectro de lo legítimamente exigible por un modelo de integración. Esto quiere decir que no toda integración cultural es legítimamente exigible. Por ejemplo, la libertad religiosa impide que se integre a los individuos en unas determinadas ideas religiosas; los derechos culturales comúnmente reconocidos impiden que una lengua sea totalmente prohibida⁶.

En cualquier caso, fuera de este campo de lo prohibido en materia de integración cultural, existe un amplio margen (graduable, como en el modelo de integración cívica) sobre la integración cultural legítima. Nadie dudaría, por ejemplo, de que es legítimo que un Estado democrático escolarice a los menores en su lengua nacional (aunque desde luego siempre será más discutible cómo ha de definirse cuál es la lengua nacional).

Si el modelo de integración cívica se corresponde idealmente con una propuesta política liberal, el modelo de integración cultural se vincula a las tesis comunitaristas. Una postura comunitarista se caracteriza, en rasgos generales, por cuestionar el individualismo metodológico del liberalismo, resaltando la importancia de las dinámicas de pertenencia cultural como elemento constitutivo de la personalidad de los sujetos. Paradigmáticos dentro de esta corriente son los aportes de Ch. Taylor⁷. La corriente republicana, cuyo representante clásico es J. J. Rousseau y que tiene en J. Habermas a su más eminente defensor contemporáneo⁸ puede verse, a los efectos que nos interesan en este texto, como una posición intermedia que, aunque parte de una propuesta fundamental de integración cívica, no resulta ajena a la idea de ciertos presupuestos culturales compartidos que dan contenido al proyecto político.

Esta distinción entre integración cívica e integración cultural retrasa otra distinción, la existente entre el *demos* y el *ethnos*. El primero está constituido por el conjunto de los individuos que participan, con deberes y derechos, en la vida política de la comunidad. Aunque en sentido estricto sólo comprende a quienes tienen el vínculo más fuerte

nacionalidad y la ciudadanía, en Costa, Pietro y Aláez Corral, Benito: *Nacionalidad y ciudadanía*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, pp. 49-125.

⁶ Véase a este respecto las múltiples convenciones y declaraciones internacionales sobre derechos culturales.

⁷ Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Massachusetts. Taylor, Charles (1994): *The politics of recognition*, en AAVV: *Multiculturalism – Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton.

⁸ Habermas, Jürgen (1994): *Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana*, en *Derechos y libertades*, año 2 número 3, traducción de Jesús González Amuchástegui. Habermas, Jürgen (1994): *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en AAVV: *Multiculturalism – Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton. Habermas, Jürgen (1999): *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, traducción de Gerard Vilar Roco.

posible con esa comunidad (en el caso de los Estados contemporáneos, como hemos dicho, los nacionales), también existen niveles inferiores de integración que, analógicamente, pueden verse como participación en el *demos*, como lo vimos al hablar de las diferentes exigencias de la integración cívica. En cambio, el concepto de *ethnos* remite al de una comunidad de historia y de destino, una comunidad de cultura y, en algunos casos, de sangre⁹. Si simplificamos todavía más el esquema, podremos ver que estos pares binarios (integración cívica / integración cultural; *demos* / *ethnos*) se corresponden de alguna manera con la clásica distinción de Tönnies y Weber entre *sociedad y comunidad*¹⁰.

III

Veamos ahora las interacciones recíprocas entre estos dos modelos. Hemos de remarcar que no se trata de dos formas de integración que se excluyan recíprocamente sino que, por el contrario, se presuponen la una a la otra. El centro de debate en una sociedad democrática pasa entonces no por decidir entre un modelo de integración cívica y un modelo de integración cultural, sino por elegir qué profundización ha de corresponder a cada uno y, por consiguiente, cuál será la proporción entre elementos cívicos y culturales que conformará el compuesto.

En primer lugar, algo que parece evidente. La integración cultural exige un mínimo de integración cívica. Es que la vida en común es imposible sin el respeto de ciertas reglas básicas de la interacción humana; y la vida democrática en común es imposible sin el respeto de ciertas libertades básicas. La integración cultural es imposible sin un piso previo de integración cívica.

La inversa también es verdadera. La integración cultural exige un mínimo de integración cívica; la integración cívica exige un mínimo de integración cultural. La integración cívica en su mínima expresión sienta las bases mínimas de la convivencia posible. Ahora bien, esta convivencia no es viable sin una comunicación, aunque sea también mínima, entre los que conviven. El conocimiento de la lengua común a los miembros de la comunidad política, o de las varias lenguas comunes a los miembros de la comunidad política, es requisito indispensable para el funcionamiento de la integración política.

Nótese respecto de esto último, que este grado mínimo de integración cultural puede serle exigida incluso a quien tiene un vínculo excesivamente débil con la comunidad. Al turista que circula por las calles se le puede exigir un mínimo de competencia comunicativa que le permita, por ejemplo, comprender y respetar las señales de tráfico. Esto es exigir una comprensión, aunque sea mínima y elemental, de un lenguaje común; y por ello es exigir integración cultural.

⁹ Sobre la relación entre *demos* y *ethnos*, y más genéricamente, sobre las transformaciones contemporáneas de los diferentes niveles de pertenencia, puede verse Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others*, Cambridge University Press, Cambridge.

¹⁰ Los términos originales del alemán *Gemeinschaft / Gesellschaft*, se traducen a veces como *sociedad / comunidad*, y a veces como *asociación / comunidad*. Tönnies, Ferdinand ([1887] 2009): *Comunidad y asociación*, Editorial Comares, Granada, traducción de José-Francisco Ivars. Weber, Max ([1922] 1993): *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid, traducción de José Medina Echevarría et al.

IV

Vamos a cerrar estas reflexiones con un análisis de caso que puede servir como campo de aplicación de los modelos teóricos de integración. A fines del año 2010, el Poder Legislativo francés aprobó, y el Presidente de la República promulgó previo informe favorable del Consejo Constitucional, la ley de “prohibición del ocultamiento del rostro en el espacio público”. Como es por todos sabido, no se trata de una ley que prohíba el ocultamiento del rostro, sino de una ley que prohíbe las vestimentas que ocultan el rostro de las mujeres musulmanas. Es la ley de *prohibición del burka*, como se la conoció popularmente.

Prueba de que no se trata de una prohibición general es que al genérico artículo 1 (“nadie puede, en el espacio público, llevar una vestimenta destinada a ocultar su rostro”) le sigue un igualmente amplio artículo 2.II que reconoce una multitud de excepciones (la prohibición no se aplica si la vestimenta “está prescrita o autorizada por disposiciones legislativas o reglamentarias, si está justificada por razones de salud o por motivos profesionales, o si se inscribe en el marco de prácticas deportivas, de fiestas o de manifestaciones artísticas o tradicionales”). Disposiciones parecidas han sido adoptadas por diferentes ayuntamientos en España, aunque limitando la prohibición a los edificios públicos¹¹.

No vamos a discutir aquí la legitimidad de la disposición en general. Esto nos llevaría demasiado lejos. Sí nos interesa decir que, dentro del esquema binario que hemos planteado (integración cívica / integración cultural) la ley manifiesta una opción por un modelo de integración cultural fuerte. Esta conclusión puede obtenerse por dos vías paralelas.

En primer lugar, y del propio tenor literal del texto, parece surgir una ley impotente, una ley que es incapaz de hacer lo que ella misma se propone. La ley quiere prohibir el *burka*. Pero como no es capaz de confesarlo (porque esto implicaría una ley que no tiene carácter general, sino particular, algo impensable en la República de iguales) dice que se prohíbe toda vestimenta destinada a cubrir el rostro. En el artículo siguiente demuestra, sin embargo, que en realidad su interés no está en la prohibición de toda vestimenta, sino sólo de algunas. Y excluye del ámbito de la prohibición un amplio conjunto de vestimentas, entre ellas las que se inscriben en el marco de “manifestaciones [...] tradicionales”. ¿No es el *burka* acaso una manifestación tradicional de los musulmanes, o al menos de algunos de ellos?

Hay todavía más. En el sitio web de la Asamblea Nacional francesa puede encontrarse un cuadro explicativo del contenido de la ley¹². En este cuadro, para comprender el contenido de la excepción de las manifestaciones tradicionales se recurre al ejemplo de... las procesiones religiosas! Resulta así que la prohibición cubre algunas manifestaciones religiosas o, al menos, claramente tradicionales como el *burka*. Pero no cubre otras manifestaciones tradicionales y religiosas, como las procesiones (católicas, no musulmanas). En definitiva lo que dice la ley es que se aceptan ciertas tradiciones, pero no se aceptan otras. Impone reglas de integración cultural.

¹¹ Diferentes iniciativas municipales se han llevado adelante en Lérida, Reus, El Vendrell, Cunit y Tarragona. Dado que la prohibición no se refiere a la totalidad del espacio público, sino sólo a los edificios municipales, las reflexiones que hacemos a continuación resultan sólo parcialmente aplicables.

¹² http://www.assemblee-nationale.fr/13/dossiers/dissimulation_visage_espace_public.asp

Puede llegarse a la misma conclusión por otra vía: analizando los argumentos que pueden avanzarse para una prohibición semejante. La cuestión daría mucho de sí, y desde luego no es éste el lugar para plantearla en toda su extensión. Vamos a ver los tres argumentos más fuertes a favor de la prohibición.

Un primer argumento podría ser el de seguridad. El ocultamiento del rostro, en adición a las características de la vestimenta en cuestión (que permitiría, por ejemplo, llevar armas bien escondidas) podría esgrimirse como una puesta en peligro de la seguridad pública. Pero a poco que se analice más de cerca, puede verse la inconsistencia de este argumento. Porque la razón de seguridad podría justificar la prohibición del uso o, más restrictivamente incluso, la obligación de descubrirse el rostro, en algunos casos puntuales: fotografías de identificación, acceso concreto a edificios públicos, aeropuertos, etc.¹³. Pero no alcanza para justificar una prohibición general. Incluso si se pensara, por vía de hipótesis, que es suficiente para lograr una prohibición general, habría que extender esta prohibición también a otros tipos de vestimentas que por sus características podrían tener el mismo potencial de afectar la seguridad (por ejemplo, sotanas sacerdotales).

El segundo argumento es el de la opresión de la mujer. Se dice que la utilización del *burka* y de prendas semejantes es una muestra de la situación de subordinación de la mujer en la cultura islámica. No entraré aquí a afirmar, ni tampoco a negar este punto de vista. En todo caso, es una cuestión que merecería por sí sola un largo estudio. Lo que sí hay que decir es que, en un Estado de Derecho no se puede presumir que personas adultas y competentes (como son la gran mayoría de las mujeres que usan el *burka*) se hallan constantemente en una situación de compulsión en contra de su voluntad para justificar de este modo una actitud paternalista del Estado. Nótese que lo que se dice no es que esto no sea así (tampoco se afirma que sea así). Lo que se dice es simplemente que una tal subordinación no se puede presumir. Pero admitamos una vez más, por vía de hipótesis, que el segundo argumento es válido. Entonces tenemos que decir nuevamente que la ley es inconsecuente. Porque si el *burka* es un signo de la opresión de la mujer, lo que hay que hacer es prohibirlo pura y simplemente, y no prohibirlo sólo en los espacios públicos.

¿Cuál es entonces el argumento que permite justificar esta medida? La respuesta puede encontrarse en una frase de la entonces ministra francesa de la justicia (hoy ministra de asuntos exteriores) Michèle Alliot-Marie: “La República se vive a cara descubierta”¹⁴. Una vez más no se trata de discutir aquí la justificación política de ese principio, sino sólo de señalar que, al optar por él, se está eligiendo un modelo de integración con fuertes dosis de integración cultural. Una integración estrictamente cívica, en tanto que modelo ideal, sólo permite limitar las propias prácticas culturales por motivos de estricto orden público (como podría ser el orden público implicado en el concepto de

¹³ Aquí podría radicar una diferencia entre la genérica prohibición francesa y la más limitada prohibición de algunos ayuntamientos españoles.

¹⁴ “Ce qui est en jeu, ce sont les fondements de la République et du vivre-ensemble. Ce texte, je le porte au nom de l’unité nationale. Il n’est pas question de voile dans le projet de loi, mais de la dissimulation volontaire du visage par tout moyen. C’est très important : il n’est pas question de religion. Nous affirmons un principe qui est que la République se vit à visage découvert. Ça fait partie du pacte républicain. La République refuse le communautarisme, et se cacher le visage, refuser d’appartenir à la société, c’est le fondement du communautarisme” (Entrevista del periódico francés *Libération*, a Michèle Alliot-Marie [06/07/2010], <http://www.liberation.fr/politiques/0101645338-mam-la-republique-se-vit-a-visage-decouvert>).

seguridad pública, o el que estaría en juego si efectivamente se tratara de una situación de sometimiento de la mujer). Esta prohibición va más allá de lo estrictamente cívico, y convierte un concepto político (el concepto de pacto republicano) en un cúmulo de exigencias culturales.