

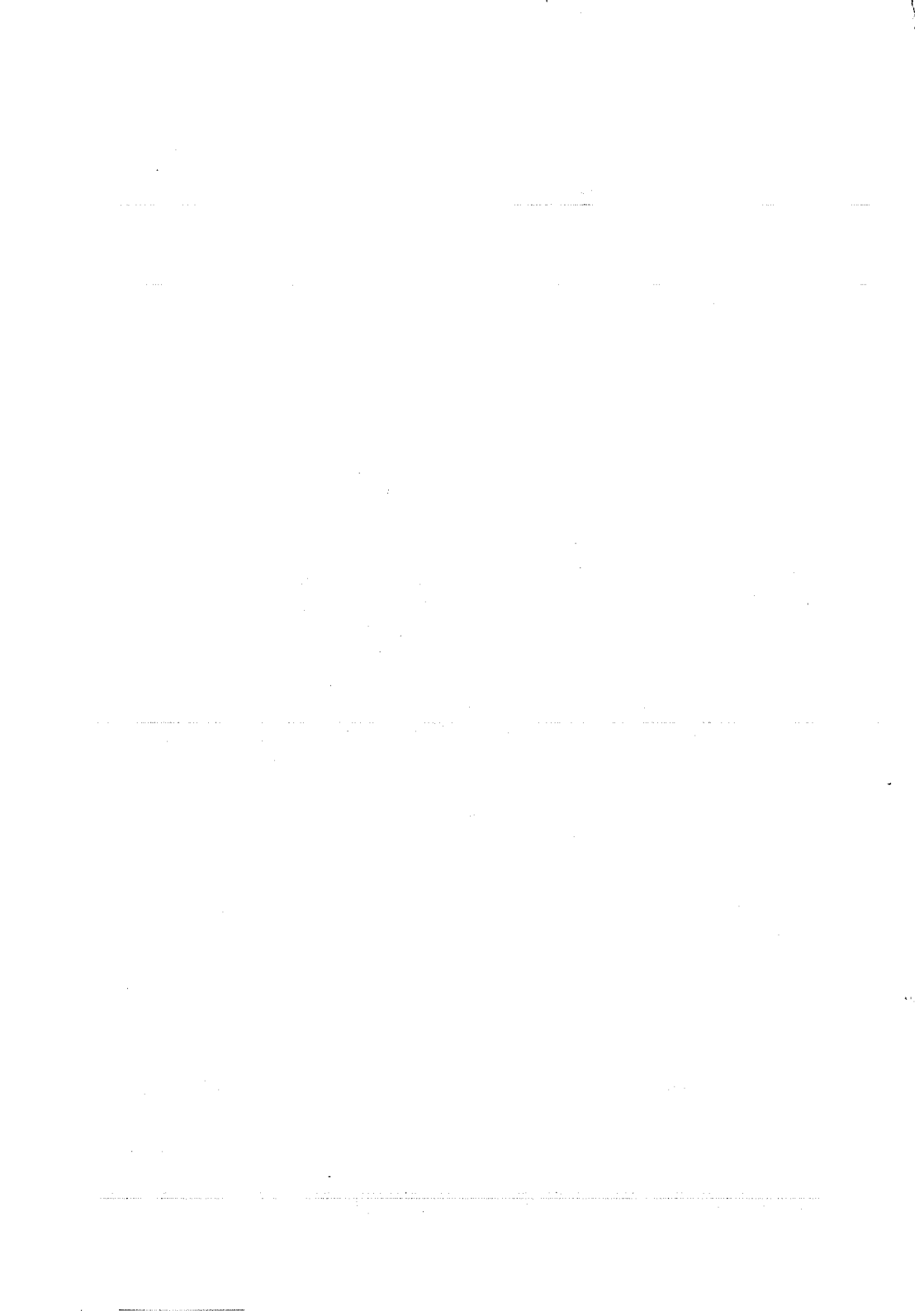
RACISMO Y ESPACIO PÚBLICO

MANUEL DELGADO RUIZ

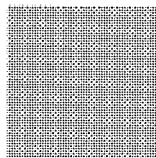
Integración implica, ante todo, no ser obstaculizado el acceso a un espacio público del cual nadie debería arrogarse la exclusividad. Ese derecho al espacio público es justamente lo que se escamotea a quienes, habiéndoseles detectado un alarmante nivel de "diferencia", son considerados como incluíbles en una "minoría étnica" o "cultural". En este orden de cosas, llamamos "inmigrante" a aquél de quien se le niega la posibilidad de gozar de esa película protectora que es el anonimato. "Inmigrante" no es sólo alguien que vino alguna vez de fuera -como todos-, sino alguien que debe pasarse el tiempo dando explicaciones acerca de quién es y qué hace aquí. Es decir, "inmigrante" es aquel al que se convierte en objeto de la premisa básica de toda exclusión, que es la de ser considerado una anomalía que debe ser aclarada, convertido en destinatario de una suerte de estado de excepción que sólo a él afecta.

Palabras clave:

Inmigración
Racismo
Minorías étnicas
Anonimato
Integración



Racismo y espacio público. Nuevas formas de exclusión en contextos urbanos*



Manuel Delgado Ruiz

1.

La gran virtud de la Escuela de Chicago fue contemplar la ciudad como un espacio por el que podía verse circular, sobreponerse, interseccionarse y ser objeto de intercambio, con libertad, intensamente y en todas direcciones, todo tipo de contenidos étnicos, ideológicos y religiosos, con el resultado de hibridaciones, mixturas y préstamos muchas veces sorprendentes. Con ello se proclamaba que lo que caracterizaba las ciudades era su condición heterogenética, es decir, la de haber sido consecuencia de procesos basados en la pluralidad. Dicho de otro modo, podía decirse que la diversificación en marcos urbanos no es que fuera posible a causa de la tendencia al relativismo, la tolerancia y hasta la indiferencia mutua que imponía la yuxtaposición de formas sociales típicas de la ciudad, sino que resultaba estructuralmente *necesaria* para que se llevasen a cabo los aspectos fundamentales de la función urbana, el combustible fundamental del cual era lo que Louis Wirth había llamado *heterogeneidad generalizada*. No es que la ciudad "tolerara" la diversidad, es que la estimula y la premia. A la ciudad, en efecto, le era indispensable reclutar diversidad si quería ver cumplido aquel requisito, enunciado ya por Darwin y por Durkheim, según el cual la diferenciación y la especialización eran requisitos que toda sociedad demográficamente densa exigía para que quedara garantizada su propia supervivencia.

Se trata, al fin y al cabo, de la definición misma de *lo urbano*, sociedad heterogénea de sociedades ellas mismas heterogeneiza-

* Conferencia pronunciada en la E.U.E. Sociales el 17 de Diciembre de 1997 dentro de los Actos organizados con motivo de la Semana Contra el Racismo.

das, que adopta como escenario un espacio diferenciado. Tenemos con ello que la etnodiversidad no haría otra cosa que desplazar al campo de la cooperación social el principio mismo de la biodiversidad, según el cual las especies animales y vegetales dependen de ese mismo proceso de diferenciación y especialización que habrá de adaptarlas ventajosamente a condiciones ambientales extrínsecas, a las que han de integrarse estableciendo con las demás formas de vida presentes relaciones de interdependencia.

Lo urbano está determinado por esa heterogeneidad de formas de pensar, de decir, de hacer, al mismo tiempo que por la pluralidad de espacios morales. En su esfera sólo podría encontrar, evocando el texto de Deleuze sobre Nietzsche, "diferencias que producen diferencias."¹ El concepto chicagüiano de ciudad, no obstante, todavía mantenía la ilusión de un espacio urbano compartimentable en barrios poco permeables, en algunos casos constituidos a la manera de guetos en que un grupo singularizado podía quedarse a solas consigo mismo, aislándose del resto de la trama ciudadana. En esa tesitura, los Wirth, Burgess, Park, Thomas y demás teóricos de la Escuela de Chicago todavía entendían la ciudad en términos orgánicos, es decir como un todo integrado, en que cada uno de los elementos sociales intervinientes en el juego de las estrategias de socialidad urbanas tendía a formas de equilibrio y de estabilidad. Salvo, claro está, en el caso de aquellos que, fracasados en su intento, se veían abocados a una u otra forma de marginalidad.

Las revisiones posteriores de los paradigmas de la Escuela de Chicago han sabido matizar este pragmatismo funcionalista inicial, y lo han hecho por la vía de advertir que las ciencias sociales de la ciudad difícilmente podían aspirar a encontrar objetos estáticos que trabajar, estructuras cristalizadas como las que podían caracterizar las sociedades tradicionales, sino más bien constituciones que sólo efímeramente llegaban a estructurarse y que parecían condenadas a un vaivén continuo. Tampoco resultaba viable lo que la Escuela de Chicago quería que fuera un estudio que tomara el enclave "étnico" (barrio singularizado, guetto) como su tema de estudio.

Lejos de aquellas pretensiones, el objeto de estudio de la antropología y la sociología urbanas tiende a comportarse como una entidad resbaladiza, que nunca se deja atrapar, que siempre se escapa, se escabulle, muchas veces ante nuestras propias narices. Por

¹ G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.

supuesto que era posible elegir un grupo humano y contemplarlo aisladamente, pero eso no podía ser viable sino con la contrapartida de renunciar a ese espacio sobre el que era recortado y que acaba esfumándose o apareciendo "a ratos", como un transfondo que cobraba mayor o menor realce. Ahora bien, a la hora de inscribir ese supuesto grupo en un territorio delimitado al que considerar como "el suyo" resultaba que tal territorio nunca era del todo suyo, sino que debía ser compartido con otros grupos, que llevaban a cabo otras oscilaciones en su seno a la hora de habitar, trabajar o divertirse. No era factible entonces otra cosa que hacer, en el caso de los antropólogos, una especie de antropología *en la ciudad*, una antropología que hiciera abstracción del nicho ecológico en que el grupo era observado, que lo ignorase, que renunciase al conocimiento de la red de interrelaciones que la comunidad estudiada establecía con su medio que no debaja de ser "natural", pero que estaba hecho todo él de interacciones ininterrumpidas y persistentes con otras colectividades.

Poca cosa de orgánico podríamos encontrar en lo urbano. El error de la Escuela de Chicago consistió en ese modelo organicista que les hacía buscar los dispositivos de adaptación de cada presunta comunidad -imaginada como entidad homogénea y contorneable- a su medio ambiente.

Frente a esa visión estática de las comunidades luchando entre ellas y con el medio por la adaptación ventajosa, lo que cabría es ver la manera como la relación entre las colectividades y el espacio se basa en la tensión, la puesta a distancia y, eventualmente, el conflicto y hasta la lucha. Por supuesto que no era viable *antropología de la ciudad* alguna. De una antropología de comunidades a las que se quería aisladas no podía surgir una antropología que hiciera de la ciudad su objeto específico de conocimiento. En cambio, si lo que se primaba era la atención por el contexto físico y medioambiental y por las determinaciones que de él partían, a lo que había que renunciar entonces era a la ilusión de comunidades exentas a las que estudiar, puesto que era entonces el grupo humano el que era con ello soslayado en favor de otro objeto, la ciudad misma, en la que era éste el que tendía a confundirse, justamente por la obligación que los mecanismos urbanos imponían a los elementos sociales a un movimiento continuo que no podía producir, al buscador de estructuras estables, mucho más que instantáneas "movidas".

Tampoco se trata de una innovación extraordinaria. Estamos ante ese traspaso del interés por la estructura social (propio de la tradición durkheimniana) al interés por el vínculo social, sobre todo

cuando este vínculo adopta todo tipo de formas, desdoblamientos y despliegues, como ocurre en el caso de las macrosociedades urbanas. El primer interaccionismo de G.H. Mead y la sociología de las socialidades de Simmel serían los fundamentos de esa atención preferente por las tecnologías vinculativas. Es decir, si la antropología urbana quiere serlo de veras, debe admitir que ninguno de sus objetos potenciales está nunca solo. Todos están sumergidos en esa red de fluidos que se fusionan y licuan o que se fisianan y se escinden. La ciudad, por definición, debía ser considerada como un espacio de las disoluciones, de las dispersiones y de los encabalgamientos entre identidades, que tenía incluso su escenario en cada sujeto psicofísico particular, ejemplo también él mismo de la necesidad de estar constantemente negociando y cambiando de apariencia. No en vano nos vemos obligados, para referirnos a lo que ocurre en la ciudad, a hablar constantemente de *confluencias, avenidas, ramblas, congestiones, mareas humanas, públicos que inundan, circulación, embotellamientos, caudales de tráfico que son canalizados, flujos, islas, arterias, evacuaciones...*, y otras muchas locuciones asociadas a lo líquido o hasta a lo gaseoso.

Esta misma exaltación de lo inestable es la consecuencia de la definición propuesta acerca de lo que era la ciudad, estructura inestable entre espacios diferenciados y sociedades heterogéneas, en que las continuas fragmentaciones, discontinuidades, intervalos, cavidades e intersecciones obligaban al urbanita a pasarse el día circulando, transitando, dando saltos entre espacio y espacio, entre orden ritual y orden ritual, entre región y región, entre microsociedad y microsociedad. Por ello la antropología urbana debía atender las movilidades, porque es en ellas, por ellas y a través suyo que el habitante urbano podía hilvanar su propia personalidad, toda ella hecha de trasbordos y correspondencias, pero también de traspies y de interferencias.

Dicho de otro modo, si la antropología urbana no quiere perder de vista la singularidad, la esencia misma del objeto que ha escogido (las sociedades humanas en marcos urbanos), debe aceptar que ese objeto son secuencias, momentos, "hechos sociales totales" que no remiten a una sociedad (como Mauss habría querido) sino a muchas microsociedades que llegan a coincidir, como ondas, en el objeto, en el sitio o en el acontecimiento observado : colas del cine, bares, centros comerciales...

El espacio público, por ello, es un territorio desterritorializado, que se pasa el tiempo siendo reterritorializado y vuelto a desterrito-

rializar después. Está marcado por la sucesión y el amontonamiento de poblaciones, en que se basa en la concentración y el desplazamiento de las fuerzas sociales que convoca o desencadena, y que está crónicamente condenado a sufrir todo tipo de composiciones y recomposiciones morales. Es desterritorializado también porque en su seno lo único de veras consensuado es la indiferencia y la prohibición explícita de tocar, y porque constituye un espacio en que nada de lo que concurre y ocurre es homogéneo. La imagen que más se adecua, tal y como Colette Pétonnet nos propone, es la de "la esponja, que al mismo tiempo absorbe y expulsa los líquidos que atrapa."²

El antropólogo urbano, colocado, sea cual sea el punto que escoja, en su observatorio, se sitúa en un auténtico centro del cuarto de los ecos y las reverberaciones. Se entiende, en tal contexto, que es el anonimato lo que posibilita la vida urbana. El anonimato, con sus grados distintos de intensidad, se conforma de este modo como una forma -la única posible-, al mismo tiempo de protección de las individualidades identitarias y de estructuración de esa misma diversidad. La calle es de todo el mundo y nadie reclama la exclusividad sobre ese ámbito en que el espacio público alcanza su propia literalidad. Se reconoce además a ese transeunte, auténtico protagonista de la sociedad urbana, el derecho a protegerse de los malentendidos, de las malas interpretaciones, de las suspicacias, al tiempo que se le otorga el derecho a administrar a su conveniencia su capacidad de comunicarse con los demás y a negarse a interactuar cuando es emplazado a ello y prefiere la reserva. Ante la predominancia abusiva de las socialidades, el derecho a la individuación, el aislamiento, por la vía, si es preciso, de la insociabilidad: el derecho a permanecer antipático.

Por ello, lo que Lefebvre llama "el derecho a la ciudad", el derecho a la ciudadanía, pasa por ver reconocido el derecho a la invisibilidad, a la protección que presta la indiferencia. En una ciudad que produce en cantidades enormes diferencia, la única tabla de salvación para el *self* no puede ser más que la reserva. Porque la urbanización no niega completamente la individualidad y la privacidad, la ciudadanía garantiza el ejercicio de los dobles lenguajes y las retiradas a tiempo, es decir el paso de la urbanidad a la

² C. PÉTONNET, "Variations sur le bruit sourd d'un mouvement continu", en J. Gutwirth y C. Pétonnet, eds., *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*, Editions du CTHS, París, 1987, p. 250.

ciudadanía, de la civilidad al civismo. Ese derecho a autoconstituirse en "minoría cultural", sometida a todo tipo de yuxtaposiciones y articulaciones, no tiene porqué ser, como ha recordado Joseph, ningún problema, es, sencillamente, **un hecho**, lo que resulta ser "la tarea de la ciudad y el recurso político de la urbanidad".³

Bajo la denominación general de *racismo* nos referimos al conjunto de formas de exclusión social de que puede ser objeto un grupo humano, no a partir de lo que hace, sino a partir de *lo que es* o de *lo que se considera que es*. Esa exclusión consiste fundamentalmente en la negativa de que ciertos elementos del sistema pueden ser víctimas a la hora de gozar de ese pleno acceso al espacio público, al anonimato y a la indiferencia y la imposición de todo tipo de servilismos en forma de "peajes" o de "controles", la negación del derecho a circular, a moverse, a discurrir pasando desapercibido. La exclusión, lo que reúne sus múltiples expresiones bajo la denominación de *racismo*, se confunde así, por las dimensiones preferentemente espaciales que adopta, con la *segregación*. Estamos ante lo que la sociología llama paso del *grupo primario* al *grupo secundario*, o, si se prefiere, siguiendo lo que ha postulado Wieviorka,⁴ entre grupos o individuos *in* o *out*.

2.

Un ejemplo de esto último lo encontramos en esa modalidad de espacio público que es el ámbito escolar. Hasta ahora la escuela no ha hecho otra cosa que confirmar que su finalidad latente es legitimar un orden socio-económico que, por mucho que se afirme igualitario, se levanta sobre todo tipo de desigualdades estructurales. Ese proceso, que ha convertido lo que hubiera podido ser un ámbito de integración y equilibrio sociales en una máquina de justificar y perpetuar asimetrías, ha sido posible haciendo de la escuela un lugar donde se enseña la irreversibilidad de las relaciones de dominación existentes en la sociedad. Althusser lo planteó por vez primera de una forma coherente, al hacer notar cómo la instrucción interioriza en los sujetos psico-físicos las ideologías que hacen posible la división social del trabajo. Pierre Bourdieu y Jean-Clau-

³ Cf. I. JOSEPH, "Le migrant comme tout venant", en M. Delgado Ruiz, ed., *Ciutat i immigració*, Centre de Cultura Contemporània, Barcelona, 1997, pp. 177-88.

⁴ M. WIEVIORKA, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1993.

de Passeron,⁵ por su parte, nos mostraron como la violencia simbólica que se ejercía en la aulas servía no sólo para imponer los estándares culturales dominantes y para argumentar “científicamente” las divisiones sociales, sino también para escamotear su propia naturaleza jerarquizadora. Por último, Paul Willis ha acuñado nociones como reproducción cultural para poner de manifiesto cómo se conceptualizan en la escuela las relaciones sociales y de poder, mediante la producción de una “pauta global de actitudes sociales y de supresión de penetraciones culturales como base para la decisión y para la acción, de manera que tales actitudes y supresiones han de ajustarse debidamente al funcionamiento del modo capitalista de producción”.⁶

Entre esos dispositivos educacionales, figuran, en lugar destacado, los encargados de repetir en su discurso y aplicar en la organización del espacio escolar principios taxonómicos que naturalizan la distribución de lugares en la estructura social y, haciéndolo, proveen de una coartada preciosa los agravios de que son víctimas los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Se trata, en definitiva, de ese aspecto de las estrategias de reproducción que Bourdieu,⁷ siguiendo a Weber, llama sociodiceas, es decir aquellas estrategias simbólicas que vienen a legitimar, naturalizándolo, el fundamento social de la dominación que ejercen los portadores de los distintos tipos de capital. La reificación en el discurso educativo del sistema de encasillamiento social y políticamente en vigor confirma la apreciación que Durkheim y Mauss⁸ habían formulado en su clásico estudio sobre las clasificaciones primitivas. A saber, que existe una correspondencia entre las estructuras sociales y el orden mental, pero socialmente inducido, mediante el que los seres humanos clasifican el universo. Esto, aplicado al caso de las

⁵ P. BOURDIEU y J.-C. PASSERON, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.

⁶ P. WILLIS, “Producción cultural no es lo mismo que reproducción cultural...”, en H.M. Velasco, F.J. García Castaño y F. A. Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*, Trotta, Madrid, 1993, p. 449. Ver también su clásico *Aprendiendo a trabajar. Como los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Akal, Madrid, 1988.

⁷ P. BOURDIEU, “Les pouvoirs et leur reproduction”, en *La Noblesse d'Etat*, Minuit, París, 1989, 398-402.

⁸ E. DURKHEIM y M. MAUSS, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Ariel, Barcelona, 1994.

modernas sociedades urbano-industriales, bien podría traducirse en que la jerarquización y la estratificación de la clases encuentran también estructuras simbólicas mediante las que interiorizarse en la mentalidad de los sujetos individuales, y hacerlo, además, en tanto que incontestablemente ciertas, en la medida en que han sido provistas desde esa fuente de verdad que es la institución filoreligiosa de la enseñanza.

Uno de los ejemplos más remarcables de la complicidad activa y estratégica del sistema educativo en la reproducción y justificación de las consecuencias más indeseables e inicuas de la estructura social, a través de la substantivización de los entramados clasificatorios que dividen conceptualmente a los grupos copresentes en la sociedad, lo tenemos en el uso que se le está dando en la institución escolar a una idea fetiche: la de la educación multicultural o intercultural. Ésta, en lugar de ser, como presume, un instrumento para la integración de una sociedad toda ella hecha ya de minorías, se constituye en el motor conceptual que permite dar por bueno un orden clasificatorio de los individuos y de los grupos que presume la condición crónicamente problemática de algunos de ellos por causa de su "cultura", escamoteando el origen sobre todo legal, social y económico de sus problemas de adaptación. Los usos educacionales de esta noción resultan una prueba más de hasta qué punto el multiculturalismo, el mestizaje cultural, la interculturalidad y otros derivados de la equívoca noción de cultura, empleada sistemáticamente en su acepción romántico-idealista, son algunas de las ideas-fuerza más astutas de que disponen las nuevas modalidades de racismo,⁹ mucho más eficaces en su virtud de interiorizar lo inevitable de la desigualdades sociales -presentadas ahora como "culturales"- de lo que podrían serlo los torpes y fácilmente detectables tópicos del viejo racismo biológico.

⁹ Ha sido Pierre-André Taguieff quien con mayor claridad ha denunciado lo que llama "las metamorfosis del racismo", sobre todo por lo que hace a la sustitución de la noción excluyente de "raza" por la de "cultura". Véase P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, París, 1990. En esa misma dirección de denuncia del racismo cultural o diferencialista, hay varias obras recientes publicadas en España: J. CONTRERAS (ed.), *Los retos de la inmigración*, Talasa, Madrid, 1994; VV.AA., *Extraños en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994; J.P. ALVITE (ed.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, Gakoa, San Sebastián, 1995; T. SAN ROMÁN, *Los muros de la separación*, Tecnos/Universitat Autònoma de Barcelona, 1996, y M. DELGADO RUIZ *Diversitat i integració*, Empúries, Barcelona, 1998.

Para empezar, y como el signo más ilustrativo del sentido oculto que tiene esa clasificación en tanto que "diferentes" de ciertos educandos, las políticas pedagógicas basadas en la multiculturalidad atienden exclusivamente a miembros de comunidades humanas ya problematizadas, y que son víctimas crónicas de la marginación, la segregación y la discriminación. El seguimiento "multicultural" de algunos niños no se dirige a hijos de residentes holandeses o alemanes en las zonas turísticas españolas, ni tampoco, por poner otro ejemplo, a niños gitano-catalanes de barrios de Barcelona como Hostafranchs, el Raval o Gràcia. La "multiculturalidad", en tanto que supuesto problema a resolver y administrar, se plantea única y exclusivamente con hijos de gitanos pobres o de inmigrantes igualmente pobres que proceden de países subdesarrollados. Es decir, que la multiculturalidad o la interculturalidad no se basan en el reconocimiento de que en un aula todos los alumnos son diferentes, es decir todos proceden y usan diferentes estilos de hacer, pensar y decir, sino que sólo algunos lo son, y que éstos diferentes no sólo lo son por su "cultura", como se sostiene, sino, ante todo, por su condición socialmente nada, poco o mal integrada. En síntesis, la presunta multiculturalidad en la escuela se reduce a un principio ordenador que divide a los usuarios de la enseñanza en dos tipos : una minoría constituida por quienes han sido definidos como "diferentes" y, frente a ella, una mayoría que conforman los que, aunque no se reconozca, no dejan nunca de pensarse a sí mismos y ser pensados por el sistema educativo en que se insertan como los "normales".

Dicho de otra forma, la diferenciación detectada y sometida a atención especial se presenta como cultural, por mucho que ese mismo principio de señalamiento de rasgos distintivos no se aplique a todas las demás expresiones de pluralidad presentes en el aula, demostrando que no era tan cultural como pretendía, sino esencialmente de índole social, y para señalar lo que no es otra cosa que una situación fronteriza, exterior o inferior de aquéllos a quien se ha hecho "beneficiarios" del indicativo de "diferentes". Lo que se presentaba como una actuación pedagógica pensada para preservar respetuosamente una imaginaria personalidad cultural se conduce, en la práctica, como un mecanismo de marcaje social, o, lo que es igual, como un estigma, que advierte de la presencia en el espacio escolar de un extraño, que lo es, no por ser portador de una lengua, una religión o unas costumbres distintas, tal y como se pretende. Su anomalía se refiere, más bien, al lugar social del que

procede y que representa en el aula, y cuyo señalamiento sirve para hacer del educando marcado como diferente una frontera viviente que marca la raya divisoria entre el dentro -los demás niños, los "iguales", los "no diferentes"- y el afuera o en el margen del sistema que él viene a encarnar físicamente en el aula.

De este modo, y de entrada, la detección y la vigilancia especial de que es objeto quién es señalado como diferente no niega, sino que al contrario, reproduce, esos mecanismos de segregación y discriminación de los que se pretende protegerle. El trato, en apariencia beneficioso, que recibe establece una extrañeza que es la premisa de toda actitud de la xenofobia, esa modalidad de actitud excluidora que afecta especialmente a aquellos que son contemplados como poseedores de unos niveles alarmantes -por excesivos o por cualitativamente inasimilables- de un principio denegatorio que se le asigna, y que es precisamente ese mismo de "extrañeza" o "extranjereidad".

El individuo miembro de una comunidad cuya distinción se ha institucionalizado en el marco escolar es convocado para que confirme todos los tópicos que permiten folclorizar a su grupo y a él mismo. Se le presenta de este modo como "víctima inocente" de unas condiciones culturales que hacen de él algo así como un minusválido cultural que merece una atención compensatoria que le mantenga dentro del sistema sólo lo indispensable, pero que garantice al tiempo la posibilidad de reintegrarlo a un ambiente sociofamiliar que es concebido a la manera de una cárcel que, por mucho que se presente como "identitaria", es en realidad un sitio en la estructura social del que se considera que no es posible -ni en el fondo legítimo- escapar. Se trata, como se ve, de una consecuencia más de esa convicción hoy casi indiscutida que concibe las diferencias culturales como irrevocables, y que se deriva a su vez de las acepciones más místicas de la idea de cultura. Recuérdese que esa noción, la de cultura, está siendo sistemáticamente empleada como un subrogado fácilmente reconocible de la vieja idea de raza, que ha desplazado la irreversibilidad de los factores genéticos y la clasificación de base fenotípica, por otra, más sutil en su argumentación, pero idéntica en sus tareas de marcaje, que determina a los sujetos psicofísicos a partir de la lengua que hablan o de la cosmovisión del grupo del que proceden. Este nuevo determinismo, permite clasificar a los seres humanos de forma igualmente tajante, pero ahora en nombre de criterios culturales, aunque los efectos en forma de convicciones tanto populares como cultas sobre la inasimilabilidad de algunos de ellos sean idénticos.

La labor de ese marcaje del diferente es reforzar esa materia prima de toda política de exclusión que es el prejuicio. Es el prejuicio lo que hace que la relación no se establezca tanto con un grupo determinado, sino con las ideas y actitudes a las que éste aparece asociado por la labor previa que sobre quién prejuzga han hecho el aparato la familia, el ambiente social, el folklore -de los cuentos infantiles a las películas- o los medios de comunicación, pero, sobre todo, la propia escuela. No es con el grupo extrañado-inferiorizado con los que se establece la interrelación, sino con las representaciones de que son objeto en el seno de un imaginario social hegemónico, del que el aparato educativo es una instancia estratégica de transmisión y reproducción. Esto alcanza sus niveles más radicales en el caso de aquellos grupos que ni siquiera tienen otra existencia que la puramente virtual, es decir que son consecuencia de una creación social que agrupa a determinados individuos en un segmento clasificatorio del todo artificial, que sólo existe en tanto que es designado y llenado de contenidos por parte de la mayoría o el poder administrativo excluidor, como es el caso, tal y como se verá más adelante, del llamado "inmigrante", pero no menos del gitano, del que sería fácil rastrear lo artificial de las singularidades culturales que se le asignan.

La educación "multicultural" se suma, entonces y en tanto que nueva variante, a una línea de actuación de los sistemas escolares ya abundantemente conocida y estudiada desde la pedagogía crítica.¹⁰ La taxonomía que etnifica la población escolar completa otras ya dispuestas por la nosografía psiquiátrica y por la medición intelectual de los escolarizados por los coeficientes de inteligencia y otros métodos "científicos" para tipificar y tratar los diferentes grados y formas de la anormalidad. La función de este tipo de dispositivos clasificatorios ha sido, en todos los casos y desde su origen, la de desmentir, por razones naturales o naturalizadas, la condición democrática de la educación obligatoria. Es decir: la escuela "para todos" no puede ser para todos, dado que algunos de esos *todos* son decididamente "anormales", por causa ya sea de su origen en las clases sociales "especiales" -marginación, desestructuración familiar, etc.-, ya sea de su "retraso mental" o, en nuestro caso, por

¹⁰ Véanse, por ejemplo, trabajos de Francine Muel sobre los primeros usos de la noción de *infancia anormal* en Francia, a finales del siglo pasado: F. MUEL, "La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal", en M. Foucault et al., *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 123-143.

esa singularidad étnica que convierte a su portador en una suerte de "disminuido cultural". La asimilación entre "alteridad cultural" y minusvalía no es una pirueta conceptual. Puede ser perfectamente explícita, como lo demuestra el caso de uno de los más recurrentemente mencionados ejemplos de "integración multicultural" en la enseñanza ordinaria, la Scuola Media Sperimentale Giuseppe Mazzini, de Roma. La escuela Mazzini, en efecto, incorporaba a principios de nuestra década entre sus 106 alumnos, según proclamaba orgulloso su director Leonardo Tosi, a "15 sordos, 3 niños con síndrome de Down, 5 minusválidos mentales de diferente tipo, 4 peruanos, 4 turcos, 1 salvadoreño, así como una niña polaca y otra somalí que eran, además, sordas."¹¹

Se cumple así la correspondencia entre la división del mundo de lo social en campos entre los que se expresan relaciones de dominio y los esquemas perceptuales y apreciativos que el sistema escolar hace por interiorizar en los sujetos que se le confían. El imaginario social y políticamente hegemónico se substantiviza, se "hace carne entre nosotros", ya no sólo por las informaciones divulgadas por los *mass media* sobre las minorías étnicas, ni por las justificaciones gubernamentales acerca de los "peligros de la inmigración", sino desde la misma iniciación escolar, encargada de presentar como naturales las emanaciones que recibe del contexto sociopolítico y económico en que se ubica y al que sirve.

3.

En el momento actual, la física de los sistemas complejos y los teóricos del caos nos advierten de que también la sociedad -ni que decir tiene que especialmente la sociedad urbana- podría ser un sistema abandonado a procesos irreversibles de disipación de energía, dinámicas entrópicas que darían la razón a Lèvi-Strauss cuando, al final de *Tristes trópicos*, llamaba a la antropología *entropología*, dándole más la razón a Carnot que a Darwin. Las sociedades urbanas, las ciudades serían ejemplos de escenarios en que se producen procesos lejos del equilibrio, en los que la estabilidad no existe, en que ninguna de las conductas del sistema es apenas predecible y en los que el desorden es la fuente más segura de

¹¹ Véase el monográfico dedicado a la escuela Mazzini en el suplemento de educación de *El País*, 19.6.1990.

orden. De un orden que es el resultado de la constante autoorganización de elementos moleculares sometidos a todo tipo de convulsiones y de movimientos desordenados.

Frente a la vieja ilusión de un mundo estable, inmune al desorden, en que los atractores centrales funcionan eficazmente ante toda desviación y la reconducen a la estabilidad, que la sociología funcionalista había querido reconocer inspirándose en los sistemas orgánicos en equilibrio, lo que se percibía era la irrupción de fluidos u ondas que, lejos de amortiguarse, se amplificaban y podían acabar invadiendo la totalidad del sistema, forzándole a buscar estados y comportamientos cualitativamente distintos, en los que tampoco sería posible la paz. Se trata, al fin, de un regreso a la física lucreciana, aquella que era una ciencia de las turbulencias.

El máximo divulgador de ese tipo de preocupaciones por la inestabilidad y la irreversibilidad, Ilya Prigogine, ha reconocido la analogía entre el desacato a las leyes de la termodinámica del equilibrio que podemos encontrar en las células y el que podemos hallar en las ciudades: "Así pues, si examinamos una célula o una ciudad, la misma constatación se impone: no es solamente que estos sistemas estén abiertos, sino que viven de ese hecho, se nutren del flujo de materia y energía que les llega del mundo exterior. Queda excluido el que una ciudad o una célula viva evolucione hacia una compensación mutua, un equilibrio entre los flujos entrante y saliente. Si lo deseamos, podemos aislar un cristal, pero la ciudad y la célula, apartadas de su medio ambiente, mueren rápidamente; son parte integrante del medio que las nutre, constituyen una especie de encarnación, local y singular, de los flujos que no cesan de transformar."¹²

Es en este contexto, definido por la dependencia de las ciudades de "olas" y "flujos" procedentes en gran medida del exterior de sí mismas, que vemos aparecer la figura del inmigrante, ese personaje del que dependen las ciudades por su crónica tendencia al déficit demográfico y que, por ello, son garantes últimos de su vitalidad y de su misma continuidad y renovación. Es evidente que, por mucho que ciertas leyendas político-mediáticas insistan en lo contrario, si el inmigrante ha llegado hasta la ciudad no es tanto por las condiciones de vida que sufría en su país, ni por catástrofes demo-

¹² I. PRIGOGINE y I. STENGERS, *La nueva alianza*, Alianza, Madrid, 1994, p. 165.

gráficas o sociales, sino sobre todo por requerimientos asociados al mercado de trabajo, en especial, por la necesidad de los países desarrollados -sobre todo en periodos de expansión económica- de mano de obra no cualificada, que esté dispuesta a ocupar lugares laborales que los trabajadores ya asentados rechazarían y a la que con frecuencia le van a ser negados los derechos que éstos merecen. Dicho de otra manera, si el inmigrante ha acudido es porque de alguna forma ha sido apelado a hacerlo.

La ciudad podía ser, entonces, pensable en términos de un colosal mecanismo caníbal, cuyo sustento fundamental eran esos inmigrantes que atrae masivamente, pero que nunca acaban de satisfacer su apetito. Este presupuesto chicagiano le anticipaba la razón a lo que proclamaban las manifestaciones antixenóforas recientes en numerosas ciudades europeas: en la ciudad todos somos inmigrantes, todos vinimos de fuera alguna vez. Definida por la condición heteróclita e inestable de los materiales humanos que la conforman, consciente como es, a su manera, de la naturaleza permanentemente alterada de las estructuras que la hacen viable, la ciudad sólo debería percibir como extranjeros a los recién llegados, aquellos que justamente acaban de arribar luego de haber cambiado de territorio. El inmigrante es, por ello, una figura efímera, destinada a ser reconocida, examinada y, más tarde o más temprano, digerida por un orden urbano del que constituye el alimento básico, al tiempo que una garantía de renovación y continuidad.

Ahora bien. Si es así, si las ciudades dependen en tantos sentidos de éstos aportes humanos que la nutren, ¿qué justifica entonces la aparición de un discurso que, contradiciendo toda las evidencias, se empeña en plantear la presencia de inmigrantes en las ciudades de Europa como una fuente de inquietud, como una amenaza o como un grave problema que hay que solventar? En paralelo a ello, si todo urbanita debería reconocerse a sí mismo como resultado más o menos directo de la inmigración, ¿qué es lo que nos permite llamarle a alguien "inmigrante", mientras que se dispensa a otros de tal calificativo, mereciéndolo por igual? ¿Quién, en la ciudad, merece ser designado como inmigrante? Y, ¿por cuanto tiempo?

La idea de que los inmigrantes pueden ser considerados como protagonistas de una "avenida", que luego de su llegada pasan a encerrarse en nichos más o menos estancos, configurando unidades sociales más bien homogéneas es algo que la realidad no llegaría a certificar. Los movimientos migratorios no funcionan tanto

como "una oleada", sino como una continuación secuenciada de oleadas diferenciadas, que no llegan de hecho nunca a constituir comunidades plenamente cristalizadas, sino que dan lugar a segmentaciones, jerarquizaciones, fragmentaciones que afectan al interior de cada uno de esas presuntas comunidades de "paisanos". Si los inmigrantes son una de las grandes contribuciones a la heterogeneidad de las ciudades es en gran medida porque ellos mismos ya son heterogéneos en su composición y en las conductas que adoptan para adaptarse a su nuevo nicho vital.

En realidad, el inmigrante lo es en tanto culmina el proceso que va a poner en relación el hecho migratorio en sí -la llegada- y su ocupación del espacio. Esa ocupación es la que se va a resolver, en una primera instancia del proceso de inserción. De hecho, el guetto en el que la escuela de Chicago ubicaba naturalmente al inmigrante supondría una secuencia de ese proceso, una secuencia que serviría, al igual que su encuadramiento en una "minoría étnica" específica, para facilitar, paradójicamente si se quiere, el amoldamiento a los nuevos escenarios vitales que el inmigrante encuentra. La segregación espacial, social y cultural serviría al mismo tiempo como puente de acceso, a la vez que también como castigo por su ilegitimidad, a la manera de tributo que debe pagarse para ser plenamente aceptado en el estatu de ciudadanía al que aspira el llamado inmigrante.

Papel parecido juega la declinación de que el inmigrante hace objeto a su idea de identidad, también como fórmula que le permite -a pesar del efecto ghetizante que puede presentar- reclamar su derecho a verse reconocido como sujeto. Pero todo ello se adapta bien sobre todo a la imagen chicagiana del "mosaico", mediante el cual la ciudad puede antojarse como un conglomerado de espacios específicos estancados en los que cada grupo se hace fuerte o se acuartela. Pero si, frente a la idea de mosaico, nos quedamos con esa otra imagen mucho más adecuada del *caleidoscopio*, para definir las composiciones cambiantes que produce el trabajo de la ciudad sobre sí misma, la cuestión se desplaza más bien al estudio de una realidad de los inmigrantes mucho más dinámica e inestable. Se trata ahora de los esfuerzos de los trabajadores inmigrantes por incorporarse al sistema laboral, de la lucha por obtener confianzas y por acumular méritos, que fuerzan las estrategias y las negociaciones y es resultado de las redes interactivas en que el inmigrante se ve inmiscuido y cuyas canchas e interlocutores se encuentran por fuerza más allá de los límites de su propia comunidad de origen.

Algo parecido ocurre con la pretensión de que el estudio de la inmigración puede ser el de sus enclaves. Se sabe perfectamente que los barrios de inmigrante no son homogéneos ni social ni culturalmente, y que, más incluso que los vínculos de vecindad, el inmigrante tiende a trabajar redes de apoyo mutuo que se despliegan a lo largo y ancho del espacio social de la ciudad, lo que, lejos de condenarle al encierro en su ghetto, le obliga a pasarse el tiempo trasladándose de un barrio a otro, de una ciudad a otra. El inmigrante en efecto es, tal y como Isaac Joseph¹³ nos ha hecho notar, un "visitador" nato.

Toda respuesta al enigma de la conflictivización de los flujos migratorios que desembocan en la ciudad -es decir de esa manera de mostrar como problema lo que de hecho constituye una solución-, debe pasar por reconocer que el que llamamos inmigrante -y que, por tanto, hacemos resaltar sobre un plano homogéneo formado por presuntos "no-inmigrantes" o "auctótonos"- no es una figura objetiva, sino más bien un personaje imaginario, lo que no desmiente, antes al contrario, sino que intensifica su realidad. Lo que hace de alguien un inmigrante no es una cualidad, sino un atributo, y un atributo que le es aplicado desde fuera, a la manera de un estigma y un principio denegatorio. El inmigrante es aquél que, como todos, ha recalado en la ciudad luego de un viaje, pero que, al hacerlo, no ha perdido su condición de viajero en tránsito, sino que es obligado a conservarla a perpetuidad. Y no sólo él, sino incluso sus descendientes, que deberán arrastrar como una condena la marca de desterrados heredada de sus padres y que hará de ellos eso que, contra toda lógica, se acuerda llamar "inmigrantes de segunda o tercera generación".

Lejos de la objetividad que las cifras estadísticas le presumen, el inmigrante es una producción social, una denominación de origen que se aplica no a los inmigrantes reales -lo que complicaría a la casi totalidad de urbanitas europeos-, sino sólo a algunos. A la hora de establecer con claridad qué es lo que debe entenderse que es un "inmigrante", lo primero que se aprecia es que tal atributo no se aplica a todo aquél que vino en un momento dado de fuera. Ni siquiera a todos aquellos que acaban de llegar. En el imaginario social en vigor "inmigrante" es un atributo que se aplica a individuos

¹³ I. JOSEPH, "Du bon usage de l'école de Chicago", en J. Roman, ed., *Ville, exclusion et citoyenneté*, Seuil/Esprit, París, 1991, p. 70.

percibidos como investidos de determinadas características negativas. El inmigrante, en efecto, ha de ser considerado, de entrada, extranjero, esto es "de otro sitio", "de fuera", y, más en particular, de algún modo intruso, puesto que se entiende que su presencia no responde a invitación alguna. El inmigrante debe ser, por lo demás, pobre.

El calificativo *inmigrante* no se aplica en Europa casi ningún caso a empleados cualificados procedentes de países ricos, tanto si son de la propia CEE como si proceden de Norteamérica o de Japón. Inmigrante lo es únicamente aquél cuyo destino es ocupar los peores lugares del sistema social que lo acoge. Además de ser *inferior* por el sitio que ocupa en el sistema de estratificación social, lo es también en el plano cultural, puesto que procede de una sociedad menos modernizada -el campo, las regiones pobres del propio Estado, el Sur, el llamado Tercer Mundo...-. Es por tanto un *atrasado* en lo civilizatorio. Por último, es numéricamente *excesivo*, por lo que su percepción es la de alguien que está de más, que sobra, que constituye un excedente del que hay que librarse.

Es así que los inmigrantes pueden ser pensados como una masa indeseable que ha conseguido infiltrarse hasta el corazón mismo de la polis, y que se ha instalado allí como un cuerpo mórbido y en continuo crecimiento, un tumor maligno o una infección de los que hay que interrumpir el avance. La condición civilizatoria inferior del llamado inmigrante se ve compensada inquietantemente por su capacidad de proliferar y reproducirse, pero también por lo escasamente escrupuloso de sus comportamientos y la facilidad con que recurre a la brutalidad. Se trata, al fin, de una reedición de la imagen legendaria del bárbaro: el extraño que se ve llegar a las playas de la ciudad y en el que se han reconocido los perfiles intercambiables del naufrago y del invasor, que, en principio, se caracteriza por su condición pre-, semi- o extra-humana.

Todo lo expuesto nos permitiría contemplar la noción de "inmigrante" como útil no para designar una determinada situación objetiva -la de aquél que, como todos, ha llegado de otro sitio-, sino más bien para operar una discriminación semántica, que, aplicada exclusivamente a los sectores subalternos de la sociedad, serviría para dividir a éstos en dos grandes grupos, que mantendrían entre sí unas relaciones al mismo tiempo de oposición y de complementariedad: de un lado el llamado "inmigrante", del otro el autodenominado "autóctono", que no sería otra cosa en realidad que un inmigrante más veterano. Esta dualización de la sociedad -que es la

que funda la distinción ya señalada entre grupos o personas *out* versus grupos o personas *in*- no se conforma con marcar a una minoría muy pequeña a la que sobreexplotar y hacer culpable de los males sociales. En muchos lugares, como Catalunya, la raya que divide puede estar situada muy cerca de la mitad misma de la población, de manera que los espacios taxonómicos que separan a los "inmigrantes" de los "autóctomos" pueden cortar la sociedad en dos grandes grupos casi equivalentes, de los cuáles el de los primeros será siempre el situado más abajo. A su vez, los inmigrantes, una vez instalados en su mitad podría ser segmentados a su vez a partir de su orden de llegada, de un modo no muy diferente al que estudiara Jean Pouillon¹⁴ constituyendo la base de la sociedad hadjerai del Chad. Tal dispositivo de jerarquización encontraría un buen número de ejemplos. En Francia, italianos, españoles, portugueses y magrebíes son objeto de una estratificación moral fundada en la fecha de su incorporación a los suburbios de las grandes ciudades. En Israel, un país todo él formado por inmigrantes, ha sido el turno de llegada lo que le ha permitido a los sefarditas procedentes del Oriente europeo y el Norte de Africa atribuirse un estatuto en tanto que autóctonos mayor que el que le corresponde a los askenasitas venidos de Europa central, o los originarios de Estados Unidos o Australia. Naturalmente, a quién le toca llevar la peor parte son a los falashas que han ido llegando a Israel desde principios de los años 80, o a los que en los últimos años lo han hecho procedentes de Rusia, Georgia, Uzbekistán o Kirguizistán.

Esta operación taxonómica que el valor *inmigrante* permite llevar a cabo puede trascender los elementos más llamativos de la "inmigritis", entendiéndolo por tal el grado de extrañeza que puede afectar a un determinado colectivo. Así, si en Europa el aspecto fenotípico es un rasgo definitorio, que permite localizar de una forma rápida el inmigrante absoluto, y distinguirlo del inmigrante relativo : el magrebí, la filipina o el senegambés -inmigrantes totales, afectados de un nivel escandaloso de extrañeza- pueden distinguirse del charnego, el maketo o el terroni, inmigrantes "relativos" o de baja intensidad. En cambio, hay ejemplos en que el fenotípicamente "exótico" puede ocupar un lugar preferente en la jerarquía socio-moral que la noción de inmigrante propicia, mientras que comunidades menos marcadas físicamente pueden ser considera-

¹⁴ J. POUILLON, "Appartenance et identité", en *Le cru et le su*, Seuil, París, 1993, pp. 112-22.

das como mucho más afectadas de lo que hemos dado en denominar "inmigritis". Es el caso del status que merecen los originarios de Italia, Japón o China en Sao Paulo, que son considerados paulistas, mientras que las personas procedentes del Norte o del interior del Brasil en las últimas dos décadas merecen la consideración de "inmigrantes" e incluso de "extranjeros".¹⁵

Además, el señalado como inmigrante desarrolla otra función que es de orden esencialmente lógico-simbólico. Como muy bien ha hecho notar Isaac Joseph, el inmigrante ha sido marcado como tal para ser mostrado sobre un pedestal, constituirse en un personaje público, cuya función es la de pasarse el tiempo dando explicaciones acerca de su conducta y de su presencia. Para ello se le niega el derecho fundamental que todo ciudadano moderno ve reconocido para devenir tal, que es el de poder distinguir con claridad entre los ámbitos privado y público, de manera que en este último pueda recibir el amparo de esa película protectora que es el anonimato. Con ello se logra que el inmigrante resulte ideal para hacer de su experiencia la de "la propia desorganización social vista desde dentro".¹⁶

En efecto, el inmigrante vive la urbanidad y la civilidad, pero se le niega la ciudadanía y el civismo, justamente porque se le niega el derecho a la plena accesibilidad al espacio público. Para él, la circulación es complicada, cuando no imposible, está llena de obstáculos y de impedimentos. Porque, ¿qué es la accesibilidad del espacio público sino la clave misma de la sociabilidad ciudadana, de la urbanidad, la prueba de fuego de todo sistema auténticamente democrático?

Si puede llevar a cabo esta tarea de operador simbólico es porque el llamado inmigrante representa un puente entre instancias irreconciliables e incomunicadas, pero que él permite reconocer como estableciendo contacto y, al hacerlo, provocando una suerte de cortocircuito en el sistema social. En efecto, el llamado inmigrante representa ante todo una figura imposible, una anomalía que el pensamiento se resiste a admitir. Simmel lo expresó inmejorablemente en su célebre "Disgresión sobre el extranjero"¹⁷: "Se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial; pero su posición den-

¹⁵ A. SILVA, *Imaginario urbano*, Tercer Mundo, Bogotá, 1992, pp. 247-8.

¹⁶ JOSEPH, "Le migrant comme tout venant", p. 184.

¹⁷ G. SIMMEL, "Disgresiones sobre el extranjero", *Sociología II*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, pp. 716-22..

tro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni pueden proceder del círculo. La unión entre la proximidad y el alejamiento, que se contiene en todas las relaciones humanas, ha tomado aquí una forma que pudiera sintetizarse de este modo: la distancia, dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo".

La ambigüedad y la indefinición del inmigrante son idóneas para dar a pensar todo lo que la sociedad pueda percibir como ajeno, pero instalado en su propio interior. Está dentro, pero algo o mucho de él -depende- permanece aún afuera. Está *aquí*, pero de algún modo permanece todavía *allí*, en otro sitio. O, mejor, no está de hecho en ninguno de los dos lugares, sino como atrapado en el trayecto entre ambos, como si una maldición sobrenatural le hubiera dejado vagando sin solución de continuidad entre su origen y su destino, como si nunca hubiera acabado de irse del todo y como si todavía no hubiera llegado del todo tampoco. El inmigrante es condenado a habitar perpetuamente la fase liminal de un rito de paso, ese espacio que, como escribía Victor Turner refiriéndose a la liminalidad, hace de quien lo atraviesa alguien que *no es ni una cosa, ni otra*,¹⁸ pero que puede ser simultáneamente las dos condiciones entre las que transita *-de aquí, de fuera-*, aunque nunca de una manera integral. Ha perdido sus señas de identidad, pero todavía no ha recibido plenamente las del iniciado. La figura del inmigrante, puesta de este modo "entre comillas", encarna una contradicción estructural, en que dos posiciones sociales antagónicas *-cercano-lejano; vecino-extraño-* se confunden. Conceptualmente, aparece emparentado con las imágenes análogas del traidor, del espía o, en la metáfora organicista, del virus, el germen nocivo, la lesión cancerígena. Por ello el inmigrante no sólo es considerado él mismo sucio, sino vehículo de representación de todo lo contaminante y peligroso.

Es por eso que no sorprende el uso paradójico de un participio activo o de presente *-inmigrante-* para designar a alguien que no está desplazándose -y por tanto *inmigrando-*, sino que se ha vuelto o va a volverse sedentario, y al que por tanto debería aplicarse-

¹⁸ V. TURNER, "Entre lo uno y lo otro : El periodo liminar en los rites de passage", en *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1981, pp. 103-30.

le un participio pasado o pasivo *-inmigrado-*. También eso explica que el inmigrante pueda serlo de "segunda generación", puesto que la condición taxonómicamente monstruosa de sus padres se ha heredado y, a la manera de una especie de pecado original, ha impregnado a generaciones posteriores. Esa condición clasificatoriamente anormal del llamado inmigrante haría de él un ejemplo de lo que Mary Douglas¹⁹ había analizado sobre la relación entre las irregularidades taxonómicas y la percepción social de los riesgos morales, así como las dilucinaciones consecuentes a propósito de la contaminación y la impureza. Más allá, al inmigrante podría aplicársele también mucho de lo que, alrededor de las tesis de Douglas, Dan Sperber había conceptualizado sobre los animales monstruosos, híbridos y perfectos.²⁰ Lo que éstos resultan ser para el esquema clasificatorio zoológico no sería muy distinto de lo que la representación conceptual del inmigrante supondría para el orden que organiza la heterogeneidad de las ciudades.

El "inmigrante" sólo podría ver resuelta la paradoja lógica que implica *-algo de fuera que está dentro-* a la luz de una representación normativa ideal del que, en el fondo, él resultaría ser el garante último. Su existencia es entonces la de un error, un accidente de la historia que no corrige el sistema social en vigor, constituido por los autodominados "autóctonos", sino que, negándolo, le brinda la posibilidad de confirmarse. Lo hace operando como un mecanismo mnemotético, que evoca la verdad velada y anterior de la sociedad, lo que *era y es en realidad*, ejemplarmente, en una normalidad que la intrusión del extraño revalida, aunque imposibilite provisionalmente su emergencia. En resumen, el inmigrante le permite a la ciudad pensar los desarreglos de su presente *-fragmentaciones, desórdenes, desalientos, descomposiciones-* como el resultado contingente de una presencia monstruosa que hay que erradicar: la suya.

¹⁹ M. DOUGLAS, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

²⁰ D. SPERBER, "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement", *L'Homme*, XV/2 (abril-junio), pp. 5-34.