

INMIGRANTES Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA: ¿HACIA UNA POLÍTICA DE LA PRESENCIA?¹

Josefa Dolores Ruiz Resa
Universidad de Granada

Ovidio mostraba en su Narciso que nada se ama más que el propio reflejo. Él devuelve a cada cual la imagen en que se fundamenta su autoestima. Según el mito, Narciso se había mirado en un estanque sin barro; de acuerdo a la ciencia social contemporánea, son los otros quienes, con sus miradas, nos devuelven nuestra imagen, como un reflejo, y así se expresa el reconocimiento que funda la autoestima y conforma nuestra identidad. Nacionalismos más o menos irredentos, grupos étnicos o movimientos religiosos -muchos de ellos erigidos en movimientos emancipatorios-, pugnan para que ese reconocimiento se sustancie también en la esfera política. Esto les permitiría estar presentes y hacerse visibles ante el resto de los ciudadanos, con los rasgos que les caracterizan como identidad colectiva, y que, a menudo, y de manera poco reflexiva, quedan articulados en torno a la noción de cultura.

Sin duda, la eclosión de nuevas, y no tan nuevas, identidades culturales implica importantes desafíos para el instituto de la representación política, cuya implementación se considera una medida necesaria para mejorar la participación política democrática, en condiciones de igualdad. Las reivindicaciones de una representación que refleje estas identidades culturales responden a la evidencia de que muchas de ellas han estado y continúan estando sub-representadas o simplemente marginadas en la esfera pública. En ocasiones, es debido a su carácter minoritario, aunque no siempre es así. Pero, además, estas identidades se refieren a grupos que, por lo general, también padecen marginación en el ámbito socio-económico, una circunstancia cuya solución se considera que radica, no sólo en hacerlos beneficiarios de políticas y derechos sociales, sino también en la garantía de su presencia y visibilidad, como sujetos colectivos, en la toma de las decisiones políticas que les afectan, es decir, garantizando el disfrute real de sus derechos políticos. De esta manera, la representación política de estas identidades puede contribuir, no sólo a disminuir la marginación socio-económica que padecen, mediante soluciones en cuyo diseño ellos mismos participan a través de representantes que pertenecen a su grupo, sino también a satisfacer una genérica demanda de reconocimiento de su existencia, que les permita subvertir su situación de grupo habitualmente silenciado o estigmatizado por parte de los otros.

Prestar atención a nociones como la de identidad cultural puede resultar útil para el análisis de la participación política de los inmigrantes, en las sociedades de destino. El éxito de esta noción, tanto en la teoría jurídica, política y social, como en la práctica de los movimientos sociales de emancipación, está suponiendo el progresivo paso de (por decirlo con las palabras de Anne Philips), una política de las ideas a una política de la presencia. Esta circunstancia, puede suponer, paradójicamente, el declive -o, desde luego, la exigencia de redefinición, si se las quiere seguir utilizando como categorías explicativas y normativas- de otras nociones como la de individuo o incluso la de ciudadano, al menos tal y como fueron formulados por la filosofía moderna y plasmados en los textos jurídico-políticos de los siglos XIX y XX. También puede suponer importantes cambios en la concepción de pluralismo político, según la veníamos conociendo, es decir, como pluralidad de ideas o intereses. Los presupuestos de partida de todas estas nociones son el Estado-nación y la sociedad civil, concebida como suma de entes aislados, pero tales presupuestos están siendo cuestionados, sobre todo desde finales del siglo XX, por sus limitaciones a la hora de dar respuesta a las nuevas demandas de emancipación política y de autorrealización. En esta nueva encrucijada, en la que muchos grupos humanos, tradicionalmente excluidos de las democracias occidentales por su etnia o lugar de origen (como es el caso de los inmigrantes), demandan presencia y espacios en las decisiones que les afectan, la pertenencia a una identidad colectiva cultural, como grupo previo al Estado, se erige en el instrumento desde el que buscan afirmar su presencia y espacio en la esfera pública.

La centralidad de la noción de identidad cultural puede transformar -o está transformando ya -la esfera pública y la comprensión del pluralismo político, y en esta transformación influyen las demandas de reconocimiento y la búsqueda de autoestima personal. En la medida en que también contribuye a que la representación política sea más representativa y proporcional, la representación política de las identidades culturales puede ayudar a reducir el déficit de legitimidad que actualmente afecta a las democracias occidentales. Pero esta representación manifiesta una serie de limitaciones que pueden terminar pervirtiendo los efectos democrati-

¹ Esta comunicación es parte de un texto que se publicó en la revista *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, Nº 22, 2009, con el título: La representación política de las identidades culturales. Algunos problemas de indefinición. La presente comunicación y participación en el I Congreso sobre Migraciones en Andalucía se realiza, a su vez en el marco del proyecto de investigación DER2009-08297 (subprograma JURI) titulado Multiculturalidad, Género y Derecho.

zadores de la extensión de la representación política. Estos problemas se derivan de la utilización habitual, aunque sin demasiada reflexión, de expresiones como "identidad" y "cultura" para referirse a estos grupos marginados que buscan reconocimiento en la esfera pública y presencia en la toma de decisiones políticas. El primer problema, ampliamente señalado, se deriva de considerar la identidad cultural como una sustancia. Esta circunstancia puede obstaculizar posteriores cambios en sus miembros e incluso afectar a su misma autonomía como individuos. El segundo problema está relacionado con la conexión indiscriminada, y sin demasiada reflexión, entre identidad y cultura, lo que es una consecuencia de la manera tan extensa en que es considerada la noción de cultura. Esta circunstancia determina que pueda catalogarse como "cultural" casi todo grupo humano, hablemos de nación, etnia o religión; pero también de género, de conjuntos de individuos según su orientación sexual, de tribus urbanas, de segmentos de población según la edad, de clase social, etc. El tercer problema es la perspectiva anti-política que a menudo se percibe en el término cultura.

Hacer un breve análisis de tales cuestiones es el objetivo de este trabajo, cuyas premisas principales son la primacía de la esfera política democrática y una concepción instrumental de los grupos y la cultura, en la medida en que, al garantizar su visibilidad, presencia y reconocimiento en el espacio público, sean útiles para la inclusión política y la autonomía de los individuos. Pero es cuestionable que lo cultural monopolice las demandas de visibilidad y presencia en el espacio público, de manera que termine desplazando u ocultando otras demandas de visibilidad y presencia, ligadas a la pertenencia a una clase social o a un género; o que, al convertirlas en otras tantas manifestaciones de identidades culturales, dificulte la comprensión de esas demandas. Por último, las limitaciones mencionadas no se abordan desde la perspectiva del debate que, a propósito de las relaciones entre el individuo y las comunidades, mantienen comunitaristas, multiculturalistas y liberales; aunque sí se acepta como premisa básica que la satisfacción de las demandas de reconocimiento, en la medida en que ayuda a hacer real la igualdad, debe ser considerada también como otro de los contenidos de la justicia.

1. RECONOCIMIENTO Y REDUCCIÓN DEL DÉFICIT DEMOCRÁTICO: LA IMPORTANCIA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS IDENTIDADES CULTURALES

La visibilidad que produce la representación política cumple algunas de las condiciones descritas por significativas corrientes de las ciencias sociales, para explicar la formación de identidades, individuales o colectivas, a través de la interacción con los otros.

Sin duda, el desarrollo de la psicología social, a finales del siglo XIX, ocupada de los aspectos sociales de la mente humana así como del estudio de los grupos y de la forma en que las personas se comportan en su seno, ha contribuido a que se dé importancia a la vida en grupo de los individuos, ya que llama la atención sobre aspectos que están entre lo individual y lo que se podría denominar *social despersonalizado*. Desde estos presupuestos, se considera que el reconocimiento de los demás garantiza la autoestima, es decir, el amor hacia uno mismo. Esta caracterización es la que en la primera mitad del siglo XX ofrece, por ejemplo, el llamado *interaccionismo simbólico*, nombre acuñado por Herbert Blumer en 1938, y entre cuyos precedentes se halla la Escuela de Chicago. Empeñada en aplicar el pragmatismo al campo de la ciencia social, con la intención de hacer de la misma un saber útil para el desarrollo del autogobierno y la democracia en el seno de las comunidades, tuvo entre sus precedentes algunos de los trabajos de Mead y del filósofo liberal y pragmatista John Dewey. No puede obviarse que entre los rasgos principales de esta escuela, se encuentra el compromiso con la reforma social, la oposición al individualismo y el interés por los grupos de inmigrantes y de otras razas, con especial atención a los individuos de raza negra. En sus análisis, la presentación autobiográfica de los propios individuos constituía uno de sus principales materiales, y, a este respecto, resulta muy interesante la distinción que hacía Mead entre el *mi*, al que concebía como *reflejo* del juicio del otro o una impresión de las actitudes de los demás hacia personas y objetos, y el *yo* o reacción provocada por las actitudes de los otros (Hans Joas, 1990: 114-118).

También la ciencia social ha comprobado que cuando a los miembros de un grupo se les devuelve una imagen negativa suelen tener una baja autoestima, lo que afecta a sus procesos de identificación como sujetos individuales. Porque, según ha tratado de demostrar Bourdieu, el discurso despreciativo y dominante se impone imperceptiblemente a los dominados a través de lo que él llamaba la *somatización de las relaciones de dominación* (Bourdieu, 2000: 38). A menudo, los estereotipos con los que se conoce a algunas de estas identidades, que cuando son despectivos se convierten en estigmas, son usados no sólo para ocultar sino también para justificar relaciones de dominación, lo que significa que forman parte de la ideología de poder que se impone a los sometidos². En una comunidad democrática, estas situaciones exigen poner en marcha mecanismos que permitan eliminar estos reflejos negativos que de manera arbitraria e injusta se proyectan sobre determinados grupos. Y a tal fin puede ayudar la representación política.

² Sobre este particular, es interesante la propia experiencia personal de Stuart Hall (él es de raza negra), a través de los epítetos con los que los otros se refieren a su raza (Stuart Hall, 1998: 27-61).

El reflejo, tan recurrente en mitos y composiciones literarias pero también en la epistemología, cuando trata de explicar la forma en que se conoce, forma parte de eso que Blumentberg ha llamado el *habla metafórica*. A ella recurre el lenguaje en un contexto de *inconceputalidad*, en el que la metáfora representa la realidad de manera más clara que el concepto (Blumentberg, 2003)³. Y así, el reflejo ha permitido, desde la antigüedad, describir los procesos de conocimiento del mundo, de los otros y de uno mismo, pues el reflejo remite a una imagen duplicada que ayuda a visibilizar, a hacer presente, a representar, en fin, el objeto de conocimiento. No en vano, la *reflexión*, entendida como operación intelectual, remite etimológicamente al *reflejo* en muchas lenguas, y, en este sentido, la representación política -y no sólo en sus percepciones descriptiva o simbólica, sino por la misma función que demanda su surgimiento, esto es, de encarnación de la multiplicidad (Accarino, 2003: 20 y ss.)- participa de esa significación de representación por medio de la cual conocemos o hacemos presente el objeto de conocimiento.

También, y de manera específica, las concepciones descriptivas de la representación política han recurrido a la metáfora del reflejo, por cuanto caracterizan la representación política como una institución destinada a "reflejar" la complejidad del Estado-nación. De acuerdo con Hannah Pitkin (1967-1972: 13 y 65 y ss), el sentido descriptivo de la representación política, subrayado, entre otros, por John Adams o Edmund Burke, significa que esta se dirige a reflejar, como un espejo, la complejidad del moderno Estado-nación. Pitkin recuerda que los defensores de esta concepción acuden frecuentemente a esta imagen. En este punto de vista descriptivo, pierde importancia la idea de actuar en nombre de otro. Tal concepción, no sólo permite sino que exige la presencia de las minorías en el Parlamento. Pero, además, la visibilidad no sólo se considerara buena para reflejar la pluralidad de ideas o intereses que existen dentro de una nación: también lo era para mostrar que los diferentes estatus sociales no impiden la participación en el poder político. De ahí que la representación política, al menos entre quienes defendían su concepción descriptiva, terminara siendo considerada como un derecho, cuya universalización constituía la conclusión que inevitablemente derivaba de la idea de reflejo de la pluralidad de una nación. La noción descriptiva de la representación ha allanado -y sigue allanando- el camino hacia la extensión del sufragio y otros derechos políticos.

Sin embargo, explicar la identificación como un proceso especular, también en el seno de la representación política, exige que lo reflejado (por ejemplo, la identidad cultural) tenga una sustancialidad permanente, esto es, una esencia que la haga específica frente a otras identidades, lo que va a determinar el deslizamiento hacia una concepción metafísica de identidad. Y esta circunstancia puede dejar poco resquicio, no sólo a los cambios, sino también a la discrepancia y a la diferencia en su seno. Además, la idea de reflejo parte de la premisa de que la imagen o representación *debe parecerse* al objeto, lo cual ha sido considerado por el nominalismo como un defecto epistemológico derivado del predominio de la ontología idealista, de raíz platónico-aristotélica. En este sentido, Mill, filósofo nominalista, llamó a este defecto *falacia de simple inspección* (Mill, 1974, 768 y 769).

La *mirada del otro*, no necesariamente explicada como reflejo, también está presente en ciertas corrientes filosóficas que han incluido el reconocimiento en su concepto de justicia. De esta manera, exigen que las democracias se doten de los mecanismos y de las instancias comunicativas necesarias para garantizar que todos los grupos e individuos *sean vistos* por los demás, de manera que éstos les devuelvan, no una mirada estereotipada que contribuye a marginarlos o a perpetuar una marginación que ya existía, sino una mirada que implique la aceptación respetuosa de su existencia, según es delimitada por la propia cultura del grupo. Porque, en el ámbito de la justicia, el reconocimiento se despliega, cuanto menos, como un tratamiento respetuoso y desprejuiciado -sin estereotipos- hacia el otro.

Recurriendo a la expresión *paradigma* para caracterizar las demandas de reconocimiento, Nancy Fraser caracteriza una corriente de pensamiento que, a su entender, parte de Hegel y la fenomenología de la conciencia (añadamos que ésta influye también en la psicología social, la cual estudia los procesos de identificación de los grupos), pasa por la filosofía existencialista y desemboca en las tesis del comunitarista Charles Taylor o de Axel Honneth (Fraser, 2006: 17 y ss.). Una sentencia de Taylor ("El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás; es una necesidad humana vital") resume una postura moral que eleva el reconocimiento de los demás a condición imprescindible para la autonomía del ser humano y la autoconciencia de sí mismo y, como tal, a contenido básico de la justicia (Taylor, 1992: 45).

A esta tesis también se suma de alguna manera Iris Young, quien analiza la utilidad que el saludo reporta al reconocimiento, en cuanto gesto universal conocido por todas las comunidades humanas. Éste supone pronunciar específicas frases y realizar determinados gestos, dirigiéndose al otro en segunda persona y no en tercera, y prescindiendo de la forma impersonal del verbo, todo lo cual implica, a juicio de Young, respeto por la forma en que ese otro se presenta, e implica, en definitiva, no jerarquía sino igualdad y reciprocidad entre

³ Hans Blumentberg extrae estas conclusiones tras analizar las metáforas de la caverna y la luz, en el contexto de una interesante teoría acerca de lo que él llamaba la *inconceputalidad* (Blumentberg, 2003). Por lo demás, cabe recordar que el cognitivismo de última generación también asume que la metáfora forma parte de nuestro sistema conceptual (Cuadrado Esclapez, 2004).

quien saluda y es saludado (Young, 2000: 57-62). En cualquier caso, el reconocimiento no se resuelve sólo en palabras sino en modos de conducta que manifiesten de forma efectiva la valoración positiva del otro. No obstante, y sin pretender llevar a cabo aquí un análisis comparativo, no todos los defensores del reconocimiento están de acuerdo sobre hasta dónde debe llegar aquél, es decir, si se debe entender que su objetivo es alcanzar niveles más altos de igualdad, o implica un remoción profunda de las relaciones de dominación, o si reconocer no significa aceptar, sin más, y no va más allá de la expresión de un trato más respetuoso e incluso cordial a los demás. Por lo demás, hay quienes como Nancy Fraser, aun aceptando la importancia del reconocimiento, insisten en que junto a él y en el mismo nivel debe situarse la redistribución, como otra dimensión del paradigma de justicia y no, según sostiene Honneth, entre los tipos de reconocimiento (Fraser, 2006a: 21 ss.).

En cualquier caso, y como Honneth recuerda para apoyar su tesis, existen ciertos estudios que han mostrado que el reconocimiento no parece una demanda reciente sino que cabe rastrearla en movimientos emancipatorios del siglo XIX, como los obreros -es decir, en plena ebullición de las demandas de redistribución-, donde la satisfacción por las ofensas al honor ocupaba un lugar si cabe más importante que el de las peticiones de redistribución; pero estas demandas fueron silenciadas por el predominio en su seno de una antropología utilitarista⁴. Esta antropología, presente también en el liberalismo, ha venido ofreciendo una imagen dominante de los seres humanos en la que, por lo que al liberalismo se refiere, se les hace aparecer como individuos aislados entre sí, y teniendo como principal aspiración la maximización de sus beneficios o de su placer, sin que, por consiguiente, manifiesten ninguna preocupación por la impresión que causan a los demás ni por las reacciones de éstos, ya que su *subjetividad* descansaría en una racionalidad calculadora, vuelta hacia sí mismos; o, como ocurre en el marxismo, puesta al servicio de una conciencia y una estrategia de clase, la cual se dirige a colaborar en la sustitución del modo de producción capitalista por el comunista, de acuerdo al devenir de la historia. Ésta se considera guiada por una sucesión de modos de producción, que se halla sujeta, a su vez, a unas leyes científicas, en donde los aspectos socio-económicos dominan sobre los políticos y morales, y, en general, sobre cualquier acción humana. De esta antropología derivan normas morales y jurídicas e instituciones políticas y sociales en las que las relaciones interindividuales apenas tienen importancia para afirmar la subjetividad del individuo.

Pero tanto la noción de individuo como la de clase social, en cuanto erigidas sobre esta antropología, parecen ya no ser útiles para aglutinar las demandas de reconocimiento que hoy dominan entre las aspiraciones de los seres humanos y colman, en amplia medida, el sentido de una emancipación que ya no se proyecta contra las ataduras de los grupos intermedios entre el individuo y el Estado y que no siempre incorpora la subversión del modelo dominante de explotación económica.

Hay entonces un factor que dispara la atención, aparentemente nueva, sobre las demandas de reconocimiento, y éste es sin duda la crisis de la Modernidad y, con ella, la crisis del "sujeto fuerte" (es decir, del individuo propietario, egoísta y maximizador de su beneficio, y protagonista de la Historia -con mayúscula-), cuya presencia dominaba en la filosofía, la política, el derecho o la economía. Frente a ese individuo abstracto ya se había levantado el romanticismo decimonónico, que apelaba a las comunidades medievales así como a ciertas esencias nacionales en torno a las cuales se definían los seres humanos, quienes, por lo tanto, no existirían aislados. De estos presupuestos también participaron, ya en el siglo XX, el nacionalsocialismo alemán, el fascismo italiano o el nacionalsindicalismo español, todos ellos erigidos, además, en ideologías nacionales o autóctonas, que se contraponían a la democracia, en cuanto *extraña* o *extranjera* a las esencias patrias.

Con la crítica a la idea moderna de un individuo abstracto, aislado y racional, se acrecienta la conciencia acerca de la vulnerabilidad humana, a la vez que los deseos de autorrealización son situados al mismo nivel que el cálculo racional y la satisfacción de intereses. *¿Quién soy yo?* se ha convertido en la pregunta radicalmente existencial que recorre las democracias occidentales y que reemplaza la vieja certeza, obtenida en solitario, del *cogito ergo sum*, por una autoconciencia a la que se accede en el seno de una colectividad prepolítica, concebida, a su vez, como un sujeto. Los individuos se vuelven *ahora* hacia esos grupos detentadores de una cultura religiosa, étnica o nacional (o incluso, como se ha llegado a decir, de una cultura de género, o propia de gays y lesbianas, o atribuible a los discapacitados), para resolver sus crisis de identidad. Estas crisis de identidad están conectadas, desde luego con la del sujeto moderno, pero no sólo responden a motivos de índole intelectual y psicológica sino también a las vicisitudes del entorno social del individuo (guerras, pobreza, maltrato, desarraigo, exilio, enfermedad, discriminación, extensión de un orden político, económico y social que se conoce como globalización, en el que los Estados-nación, como comunidades protectoras y otorgadoras de identidad, ven disminuido su poder, etc.). También responden a las limitaciones de la ciencia y la filosofía modernas para explicar y resolver estas cuestiones. En cambio, las soluciones parecen venir de grupos o

⁴ Honneth se refiere a los trabajos de E.P. Thomson y Barrington Moore sobre la clase obrera británica. Por lo demás, no debemos olvidar que estos trabajos están en la base de los llamados Estudios culturales, e implican un importante giro en la misma teoría social marxista (Honneth, 2006, 100-106).

identidades colectivas, que no se circunscriben al Estado y que son portadoras de una cierta cultura, en cuyo seno el individuo cree reconstruir su *imagen* rota o deformada. La búsqueda de seguridad lleva a sustituir la identidad del individuo por la del grupo, ya que este, con su imagen de cuerpo, restaura la identidad del individuo y éste se siente a salvo de la angustia de la escisión interior (Aguirre Batzán y Rodríguez, 1995: 18 y 19).

En el ámbito de la representación política, esto puede significar que ya no se busca, o no principalmente, la representación de ideas o de intereses a través de los tradicionales partidos políticos de masas, hoy, convertidos en lo que la ciencia política llama *catch-all-parties*, los cuales se dirigen a captar el mayor número posible de votos (Manin, 1998: 237 ss.). Una ilustración de este giro de expectativas ante la representación política se encuentra, por ejemplo, en la circunstancia de que numerosos integrantes de la clase trabajadora votan, no a partidos socialistas sino a partidos nacionalistas (algunos de ellos, por cierto, claramente xenófobos y racistas). Algo similar ocurre con la clase burguesa y los partidos liberales o conservadores.

Lo que en la actualidad los individuos parecen buscar poniendo el énfasis en su pertenencia a grupos delimitados por la raza, la religión o la nación, es su reconocimiento y su participación en la política de una manera diferenciada, resaltando así su imagen específica y rehabilitándola de la invisibilidad o del desprecio sufrido. Estamos, pues, ante dos formas distintas de ejercer la política, que Anne Phillips ha descrito, respectivamente, con las acertadas expresiones de *política de las ideas* y *política de la presencia* (Phillips, 1995 y 1996: 139-152). Y en este contexto, cobran sentido las propuestas que defienden una representación política articulada, no (o no sólo) a través de los partidos políticos, sino de las comunidades culturales⁵.

Por el momento, la normativa comunitaria y española sobre representación política de extranjeros sigue girando, básicamente, en torno al binomio nacional/extranjero (otra cosa es lo que la realidad social actual demanda o evidencia)⁶. Y, aunque esta dualidad no deja de incorporar elementos característicos de una representación política basada en la pertenencia a identidades colectivas culturales (donde, junto a las ideas y a los intereses por representar, también la raza, la lengua y la cultura común han desempeñado un papel fundamental), la legislación española sobre representación política de extranjeros no parece tener en cuenta ni el nuevo contexto socio-económico que, con la globalización y los flujos migratorios, muestra un carácter más multicultural, ni tampoco, la creciente etnización de los extranjeros en nuestro país. Se trata de un proceso que, como se ha apuntado en algunos estudios (Provansal, 1994: 89 ss.), la propia normativa sobre extranjería ha fomentado. Como consecuencia de que dicha normativa divide a los extranjeros en dos categorías básicas, legales e ilegales, estos últimos están quedando dentro del marco legal de asistencia. La beneficencia y las ONGs se han venido ocupando de ellos y, buscando ser más operativos, se dedican a estudiar las especificidades culturales de esos extranjeros, lo que lleva a reunirlos en grupos connotados étnicamente y a alinearlos con grupos marginados como los toxicómanos y otros grupos de población de riesgo (lo que evidentemente, puede tener el perverso efecto de asociar la marginalidad y el rechazo social que la misma suscita a esos grupos de extranjeros). Sin embargo, esa etnización es, precisamente, lo que los *hace visibles* en nuestra sociedad y el eje en torno al que giran, tanto el trabajo de algunos Foros sobre Inmigración⁷, como el asociacionismo de los inmigrantes⁸.

La etnización sitúa, pues, en primera línea, el interés por el análisis de las identidades culturales: cómo se conforman, se perciben a sí mismas, o son percibidas por los demás, y qué reivindicaciones de participación en la esfera política plantean. Si las crisis económicas ahondan en la fractura social que se está empezando a apreciar en nuestro país entre nacionales e inmigrantes, cabe esperar que esta etnización confluya en el desarrollo de partidos políticos que busquen una representación política tendente a visibilizar en el espacio político la identidad cultural de los extranjeros, en un sentido similar al de los partidos nacionalistas que ya existen en España (o incluso en los supuestamente no nacionalistas), de manera que incidan en el origen común -

⁵ Se trata, por ejemplo, de la ya conocida propuesta de Kymlicka (1996: 183 y ss.), en la que se defiende el reconocimiento de derechos especiales de representación política a esas comunidades, como por ejemplo, las cuotas. Cabe citar también la propuesta del político boliviano García Linera, quien defiende un modelo de democracia multicultural en el que la elección de representantes políticos se haga en las comunidades, y no en los partidos políticos.

⁶ Nos referimos, entre otros instrumentos normativos, al Convenio sobre la participación de los extranjeros en la vida pública local, elaborado en el marco del Consejo de Europa de 5 de febrero de 1992; la Constitución española de 1978 (principalmente, los artículos 13, 21, 23 o 29); la LO 4/2000 de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (LOEXIS), reformada por LO 8/2000 de 22 de diciembre; y el artículo 18 de la Ley 7/1985 de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local.

⁷ En Andalucía, el Foro Andaluz de la inmigración, creado por el Decreto 453/96 de 1 de octubre, y dependiente de la Consejería de Asuntos Sociales, tiene entre sus funciones luchar *contra el racismo y la xenofobia* y a favor de la tolerancia, haciendo *capaña activa en los medios de comunicación sobre la imagen del inmigrante*, promover las *relaciones interétnicas* y favorecer el diálogo entre el colectivo inmigrante y la sociedad de acogida. Estas funciones evidencian un mayor interés por *la forma en que son percibidos* los inmigrantes en nuestra comunidad autónoma, es decir, por la mirada del otro y la atención y el respeto por la forma en que los inmigrantes, percibidos en colectivos o grupos, se perciben a sí mismos.

⁸ Entre estas asociaciones, se han detectado las que se dirigen a mantener y afirmar la identidad de los inmigrantes, o las que se orientan a formentar el diálogo entre colectivos, la reivindicación y la denuncia.

partidos que reúnan, por ejemplo, a hispanoamericanos-, o en una religión común -por ejemplo, partidos musulmanes, como los que ya existen en Melilla o en Granada (Peña Ramos, 2009)-. En cualquier caso, la etnicización de las comunidades de inmigrantes en España y su influencia sobre la articulación política de los mismos es un aspecto que deberá seguirse en los próximos años, ya que evidencia un giro hacia una *política de la presencia*, que tendrá importantes efectos en la conformación y funcionamiento de las democracias.

2. IDENTIDAD Y CULTURA: LAS LIMITACIONES DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS IDENTIDADES CULTURALES

Aun aceptando las mejoras que el paradigma del reconocimiento supone para la eliminación de la exclusión social y política de los grupos marginados (entre ellos, algunos grupos definidos en torno al componente cultural), éste no conduce automáticamente a la mejora de nuestras democracias, por varias razones. En primer lugar, y como también reconoce el propio Honneth (2006: 97 y 98), existen identidades colectivas culturales de carácter más conservador que, como ciertos grupos religiosos o nacionalistas, pretenden obtener, mantener o recuperar, en nombre de su especificidad cultural, pasados privilegios jurídico-políticos, demandando para su caso una excepción de la aplicación de ciertas leyes generales, como aquellas que obligan a no discriminar por razones de sexo, de clase social o de procedencia geográfica, o las que obligan a tolerar la existencia de otras manifestaciones religiosas o de carácter laico, en pie de igualdad. En estos casos, las identidades culturales pueden también presentarse como movimientos de emancipación, lo que significa, por consiguiente, que no todo movimiento emancipador es progresista ni tiene carácter democrático. Hasta el racismo ha aprovechado el paraguas de la identidad cultural para intentar hacer pasar desapercibidos sus presupuestos, presentándose ahora como defensor de la *cultura* de una raza⁹.

Además, y como ha señalado Marcel Gauchet, la representación política de las identidades culturales está contribuyendo a intensificar el sentido teatral de la representación política, en donde los representados son vistos como ese público que busca *identificarse* con los actores, esto es, con los representantes (Gauchet, 2003: 123-139). Esta circunstancia evidencia el riesgo de reducir las funciones de los parlamentos a una *performance*, a la que también contribuyen los medios de comunicación de masas: como herramienta característica de las democracias modernas, no sólo se ocupan de la transmisión de la opinión pública, sino que hoy son, además, el escenario de las identidades. Como ya apuntaba Edgar Morin, la presencia del *imaginario especular* de la modernidad fomenta que deportistas, actores e incluso políticos se conviertan en vedettes o estrellas, lo que provoca entre los más jóvenes *identificaciones especulares* (Morin, 1964). Estos medios, portavoces de la opinión pública casi desde sus orígenes, se han convertido en la actualidad en el escenario de las identidades, a la vez que garantizan el vínculo entre la audiencia y sus colectivos imaginarios, sus representaciones y mitos naturalizadores de la diferencia y las esencias de la comunidad. (Sampedro Blanco, 2003: 14)¹⁰. Desde luego, esta circunstancia encierra también, a su vez, una serie de riesgos, dado que los medios de comunicación de masas no son ajenos a las tácticas de manipulación, de la misma manera que la proyección reiterada de imágenes de identidades culturales a través de ellos puede terminar convirtiéndolas en algo banal.

Además de las contingencias anteriormente señaladas, existen otras limitaciones que se derivan de la ambigüedad de expresiones tales como *identidad* y *cultura*. Como ya se apuntó, la primera de estas limitaciones se debe al predominio de una concepción esencialista de la identidad colectiva. La segunda está relacionada con la indefinición del concepto de cultura. La tercera la constituye la perspectiva antipolítica que en muchas ocasiones envuelve la identidad cultural. Veamos estas cuestiones.

Por lo que a la primera limitación se refiere, hemos de tener en cuenta que existen dos concepciones básicas de identidad: una realista, debida a Parménides, y otra nominalista, debida a Heráclito. La primera considera la identidad como unidad del ser, la cual permanece a pesar de los cambios. Lo que no cambia es la esencia, concebida como sustancia, la cual es compartida por determinados seres empíricos. Esta circunstancia les permite reunirse por categorías. En cambio, y de acuerdo con Heráclito, no existen esencias eternas y todo cambia. Así, los seres empíricos dependen del tiempo y punto de vista adoptado, y la identidad es un resultado contingente que se expresa por medio del lenguaje. Ciertamente, ambos conceptos de identidad, el nominalista y el realista, presentan la paradoja de que, como Dubar ha recordado, la identidad puede servir tanto para subrayar las diferencias -es decir, lo que nos particulariza o individualiza- como para afirmar lo común -es decir, lo que nos permite reunirnos en grupos-. Sin embargo, al admitir, como hace el nominalismo, que las diferencias no son algo dado (un a priori), pueden tenerse en cuenta procesos posteriores de identi-

⁹ Sobre este asunto, véase el interesante trabajo de José Luis Solana (2000: 99-126), donde recoge una abundante bibliografía al respecto.

¹⁰ Los estudios recogidos en este libro analizan la forma en que los medios de comunicación de masas españoles colaboran en la construcción de las identidades gallega, catalana o vasca con vistas a las elecciones o a través de la prensa deportiva, la construcción mediática de identidades opositoras y marginales, y los efectos que sobre las identidades ejercen programas como *Gran Hermano* u *Operación Triunfo*.

cación así como maneras cambiantes de identificar seres. La identificación se nos muestra entonces, no como un proceso cerrado sino como un cruce de caminos entre diferentes identidades a lo largo del tiempo (Dubar, 2000: 15 ss.). Así, los individuos pueden pasar de unas identidades a otras o adoptar diversas identidades al mismo tiempo.

El pensamiento continental europeo, tal vez por el predominio de las filosofías de raíz platónico-aristotélica que hicieron suya la noción parmenidiana de identidad, muestra una fuerte tendencia, según ha detectado Juan Jesús Nebreda, a reducir las cosas a la unidad, de manera que la concepción de la identidad, como esencia unitaria y metafísica, ha sido la dominante desde su formulación a nuestros días (Nebreda, 2000: 151 ss.).

Y este habitual deslizamiento de la identidad hacia la unidad también ha sido percibido incluso cuando se quiere resaltar la diferencia: para Iris Young, la misma presentación de la diferencia de un grupo bajo la expresión *identidad* ya implica el deslizamiento hacia la lógica de la sustancia inmutable, ya que el grupo termina siendo definido a través de un conjunto de atributos esenciales con los que se constituye su identidad como grupo, lo que significa que para que un individuo sea parte del mismo deberá tener esos atributos esenciales (Young, 2000: 87 ss.).

Tampoco se nos escapa que la noción esencialista de identidad es la que domina en muchos de los discursos políticos que defienden la presencia y el poder político de la mayoría de las identidades culturales nacionales o religiosas, ya que abundan las remisiones a una esencia nacional o religiosa intemporal e inmutable, que es previa a los individuos e intocable por éstos (por ejemplo, dispuesta por alguna divinidad), y a cuyo mantenimiento se orientan sus vidas. Esta percepción se alía a menudo con una noción objetiva de cultura como algo también previo que los envuelve. En muchos de estos casos, no estamos sólo ante la reivindicación de reconocimiento sino ante una lucha por el poder, en la que no es extraña la misma noción de identidad, en esa significación unitaria y esencialista. Como había indicado Nietzsche:

La voluntad de encontrar identidades es la voluntad de poder -la creencia de que una cosa es tal o cual (esencia del juicio) resulta de una voluntad: yo quiero que sea lo más idéntico posible (...) El hombre es un ser que inventa formas y ritmos (...) nada le gusta tanto como inventar formas (...) Sin esta transformación del mundo en formas y ritmos no existiría para él nada "semejante". (Nietzsche, 1973: 186-187).

Otra de las limitaciones que pueden afectar a la representación política de las identidades culturales, como consecuencia de su articulación en torno a las nociones de identidad y cultura, es la que se deriva, precisamente, de conectar cultura e identidad. Castells, por ejemplo, ha definido la identidad como

[un] proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o a un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido (Castells, 1991: 28).

Según se aprecia en esta definición, la delimitación de la identidad se hace descansar en lo cultural. Pero esta conexión entre identidad y cultura es tan común que ha llevado a Paul Gilroy (uno de los más conspicuos representantes de los llamados Estudios culturales) a decir que el uso generalizado de la palabra *identidad* ha sido en realidad inducido por el uso generalizado de la palabra *cultura*. Una y otra parecen implicarse mutuamente, pero apenas se ha discutido sobre esta conexión (Gilroy, 1998: 63-83).

Con estos antecedentes, no extraña que casi todos los elementos usados para determinar la identidad hayan terminado por ser considerados como una manifestación cultural. Es decir, que la cultura no se ha quedado circunscrita a la etnia o la nación, en cuanto comunidades en torno a las cuales se comenzó a crear una concepción objetiva de cultura, aunque sean nociones que, a su vez, adolecen de imprecisiones, inexactitudes, contradicciones e incluso cierta simplificación que las conduce al folklorismo (Gómez García, 1998).

Por el contrario, la calificación de *cultural* se ha extendido a las comunidades religiosas (que en ocasiones también se presentan como nacionalidades, de manera que la religión forma parte de la cultura nacional), al género (una asimilación que es muy discutida en el seno de la teoría feminista¹¹), a la orientación sexual e incluso a la discapacidad¹². Algunos de estos grupos no remiten, propiamente, a identidades culturales, entre las que no cabría incluir una categoría social como el género, pero la circunstancia de que se haya comparado la marginación de las mujeres con las que padecen muchas minorías culturales, y que multiculturalismo y feminismo hayan coincidido en la necesidad de dar una nueva dimensión al pluralismo que debe presidir las de-

¹¹ Un análisis en profundidad sobre la polémica dentro del feminismo a propósito de este asunto puede verse en Raquel Osborne (2005: 211-252).

¹² Especialmente significativo es el caso de la "cultura de sordos" (que, no olvidemos, cuenta con su propia lengua, considerada como uno de los más típicos componentes de la cultura), y que tuvo cierto eco en la prensa a través del caso de una pareja de mujeres sordas que deseaba que, por medio de manipulación genética, se garantizara, no que su hijo no tuviera sordera sino que fuera sordo, para que así pudiera compartir la "cultura de los sordos". Esto suscitó una amplia polémica entre los defensores de la reivindicación de esta cultura y quienes defienden la utilización de las nuevas técnicas científicas, entre ellas las genéticas, para eliminar la sordera (sobre estas políticas, véase A. Buchanan, D. W. Brock et al., 2002).

mocracias¹³, ha favorecido el surgimiento de posiciones que asimilan el género a una cultura. Asistimos, pues, a una extensión indiscriminada de la cultura a cualquier elemento que se utilice para producir procesos de identificación, con una intensidad tan irresistible que, como afirma Gustavo Bueno (desde los presupuestos de la filosofía materialista que él defiende), parece el nuevo opio del pueblo (Bueno, 1996: 215).

Como tercera limitación cabe apuntar que bajo la defensa de las identidades culturales podemos percibir también cierto rechazo de lo político, lo que constituye la tercera limitación de la noción de identidad cultural a la que pretendíamos hacer referencia. De manera dominante, la esfera pública ha quedado identificada en la modernidad con el Estado moderno, democrático o no, y la crítica contra él, a pesar de proceder de diferentes ángulos, ha contribuido a devaluar la ya de por sí devaluada política. De hecho, muchas de estas identidades, algunas de ellas defendidas desde movimientos de emancipación, se presentan a sí mismas como comunidades orgánicas, tales como la etnia, la nación o la comunidad religiosa, previas a la organización política.

Pese a todo, y como avisa Paul Gilroy, la impronta antipolítica de la identidad cultural es sólo aparente, ya que contiene el carácter político conservador del discurso posmoderno (Gilroy, 1998: 65)¹⁴. Y es que tanto el pensamiento posmoderno como la filosofía orgánica, con sus críticas al ciudadano racional moderno, al individuo y a sus asociaciones en la sociedad civil -esto es, asociaciones basadas en la autonomía de la voluntad-, animan actualmente el rechazo de la política y defienden la irresistible imbricación de los individuos en identidades de base comunitaria cultural.

3. CONCLUSIONES

Dadas las limitaciones asociadas a los conceptos de identidad y de cultura, quisiera concluir apuntando que, como sostenía Habermas en su texto *Struggles for Recognition* (1993: 128-155), tal vez lo más prudente siga siendo considerar a los individuos como los titulares de los derechos políticos y proveerles de los medios que aseguren un ejercicio real de los mismos.

Para hacer más real el ejercicio de estos derechos, especialmente por parte de aquellos individuos que han venido siendo injustamente excluidos de la participación política por su condición sexual, su género, su raza, su religión, o por su lugar de nacimiento, puede resultar muy útil defender una representación política de las *perspectivas sociales*, en el sentido que les da Iris Young (2000: 121-153). Porque la noción de perspectiva social permite superar la tendencia a la pasividad, al inmovilismo y, en última instancia, al esencialismo que acompañan a la concepción descriptiva de la representación política, así como a las demandas de reconocimiento que, por las vicisitudes de las nociones de identidad y de cultura, pueden quedar reducidas únicamente a una identificación especular acrítica y heterónomamente impuesta desde los individuos dominantes del grupo, la ciencia, una política cultural institucional o los medios de comunicación de masas.

Definidas como el punto de vista que tienen los miembros de un grupo sobre los procesos sociales, a causa de su posición en ellos, las perspectivas evocan, según Young, un significado más amplio que el de opinión e interés -por lo que superan el estrecho horizonte de la antropología utilitarista y el de la política de las ideas basada en aquella-, a la par que dota a la representación política de un dinamismo que le permite ser algo más que un mero espejo de características físicas y culturales -por lo que elude los problemas que acompañan a las nociones de identidad y cultura, así como la reducción de los órganos representativos a meros escaparates-. Como los individuos están posicionados de múltiples maneras en las sociedades actuales (como trabajadores, parados, negros, blancos, mujeres, hombres, homosexuales, heterosexuales, discapacitados, ancianos, jóvenes, etc.), y éstas son sociedades que se hallan complejamente estructuradas, los individuos podrán interpretar la sociedad desde múltiples perspectivas.

Articular la representación política de las perspectivas sociales es todo un reto, dado que, como reconoce la propia Young, estas perspectivas parecen incommensurables. Pero, a priori, presentan la ventaja de que no se presentan como personificación de alguna esencia. Esta circunstancia permite cumplir mejor con las exigencias y condiciones de los procesos comunicativos que caracterizan las democracias, y a cuyo desenvolvimiento se aplica, al fin y al cabo, el instituto de la representación política. Quiere decirse que para que un conjunto de individuos sea beneficiario, por ejemplo, de una política de cuotas no debería ser condición previa el constituir una comunidad esencial con vida propia, independiente de sus miembros, sino el haber sido objeto de marginación o exclusión por una cierta posición social que comparten en los procesos sociales, a consecuencia de la raza, el sexo, la orientación sexual, la renta, la práctica o no de una determinada religión, etc. Evidentemente, seguirá siendo necesario arbitrar medidas y mecanismos para que también sean tenidas en cuenta las perspectivas de los individuos peor posicionados, entre ellas, las políticas de carácter redistributivo, sean consideradas o no como un tipo de reconocimiento.

¹³ Sobre cómo el multiculturalismo se ha introducido en el feminismo, véase Nancy Fraser (1995: 35-55).

¹⁴ Sobre el carácter conservador del posmodernismo, véase J. M. Mardones (1991: 21.39).

BIBLIOGRAFÍA

- Accarino, Bruno. (2003). *Representación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aguirre Batzán, Ángel y Rodríguez R. (1995). *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones*. Barcelona: Marcombo.
- Aguirre Batzán, Ángel. (1997). Cultura y Culturas. En A. Aguirre Batzán (Ed.). *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología* (pp. 25-56). Barcelona: Bardenas.
- Blumemberg, Hans. (2003). *Paradigma para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Trad. de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Buchanan, A. Brock, D. W., Daniels, N. y Wikler, D. (2002). *Genética y justicia*. Madrid: Cambridge University Press.
- Bueno, Gustavo. (1996). *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Castells, Manuel. (1991). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Trad. de Carmen Martín Gimeno. Madrid: Alianza.
- Cuadrado Esclapez, Georgina. (2004). Metáfora, ciencia y cultura: propuesta de una nueva tipología para el análisis de la metáfora científica. *Ibérica*, 7, 53-70.
- Dubar, Claude. (2000). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. París: Presses Universitaires de France.
- Fraser, Nancy. (1995, octubre). Multiculturalidad y equidad entre los sexos. *Revista de Occidente*, 173, 35-55.
- Fraser, Nancy. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En Nancy Fraser y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 17-88). A Coruña: Morata/Fundación Paideia Galiza.
- Gauchet, Marcel. (2003). *La religión en la democracia*. Trad. de Santiago Roncagliolo. Barcelona-Madrid: El Cobre ediciones y editorial Complutense.
- Gilroy, Paul. (1998). Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. En James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine. (Comps.). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de la identidad y el posmodernismo* (pp.63-83). Trad. de Esther Poblete y Jordi Palou. Barcelona: Paidós.
- Gómez García, Pedro. (1998). La ilusiones de la „identidad“. La etnia como pseudoconcepto. *Gazeta de Antropología*, 14.
- Habermas, Jürgen. (1993, August). Struggles for Recognition. *European Journal of Philosophy*, 1 (2), 128-155.
- Hall, Stuart (1998). Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas. En James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine. (Comps.). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de la identidad y el posmodernismo* (pp.27-61). Trad. de Esther Poblete y Jordi Palou. Barcelona: Paidós.
- Honneth, Axel. (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-148). A Coruña: Morata/Fundación Paideia Galiza.
- Joas, Hans. (1990). El interaccionismo simbólico. En A. Giddens, J.Turner et al. *La teoría social hoy* (pp. 114 ss.). Trad. de Jesús Alborés. Madrid: Alianza.
- Kymlicka Will. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Trad. de Carme Castells. Barcelona: Paidós.
- Manin, Bernard (1998) *Los principios del gobierno representativo*, versión de F. Vallespín, Madrid: Alianza editorial.
- Mardones, J. M. (1991). El neoconservadurismo de los posmodernos. En G. Vattimo et al. *En torno a la modernidad* (pp. 21-39). Barcelona: Anthropos.
- Mill, John Stuart. (1974). *System of Logic Rationative and Inductive*. Vol. 2, libro V. Toronto: Toronto University Press/Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Morin, Edgar. (1964). *Les Stars*. París: Seuil.
- Nebreda, Juan Jesús. (2000). El marco de la identidad, o las herencias de Parménides. En Pedro Gómez García (Coord.). *Las ilusiones de la identidad* (pp. 151 y ss). Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (1973). *En torno a la voluntad de poder*. Bercolan: Península.
- Osborne, Raquel. (2005). Debates en torno al feminismo cultural. En Celia Amorós y Ana De Miguel (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (pp. 211-252). Madrid: Minerva ediciones.
- Peña Ramos, José Antonio. (2009). Hacia una articulación política del islam en España. Una primera aproximación a Renacimiento y Unión. *Gazeta de Antropología*, 25 (1), 1-5.
- Phillips, Anne (1995). *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press.
- Pitkin, Hannah (1985). *El concepto de representación*. Trad. de Ricardo Montero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Provansal, Daniëlle. (1994). La sociedad paralela: asistentes y asistidos. *Papers*, 43, 89-100.

- Pujadas, Joan-Josep. (1993). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: EUDEMA.
- Sampedro Blanco, Víctor F. (2003). Medios de comunicación, políticas y mercados de identidad. En V.F. SAMPEDRO BLANCO (Ed.). *La pantalla de las identidades. Medios de comunicación, políticas y mercados de identidad* (pp. 9-26), Barcelona: Icaria.
- Smith, Adam. (1997). *La identidad nacional*. Trad. de Adela Despujol Ruiz-Jiménez. Madrid: Trama editorial.
- Solana, José Luis. (2000). Identidad cultural, racismo y antirracismo. En Pedro Gómez García (Coord.). *Las ilusiones de la identidad* (pp. 99-126). Madrid: Cátedra.
- Young, Iris. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.