



IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas
de Puebla A.C.

ISSN: 1870-2147

revista.ius@hotmail.com

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.
México

Ruiz Resa, Josefa Dolores

La representación política de las identidades culturales: Algunos problemas de indefinición
IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., núm. 22, 2008, pp. 159-183

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.

Puebla, México

LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS IDENTIDADES CULTURALES: ALGUNOS PROBLEMAS DE INDEFINICIÓN*

POLITICAL REPRESENTATION OF CULTURAL IDENTITIES: SOME PROBLEMS OF INDEFINITION

Josefa Dolores Ruiz Resa**

RESUMEN

El surgimiento de las llamadas identidades culturales está planteando una serie de desafíos a la representación política. Presentándose como sujetos políticos colectivos, estas identidades se postulan como las mejores representantes y defensoras de los intereses y derechos colectivos de grupos habitualmente marginados y subrepresentados. En la medida en que contribuye a hacer más equitativa y proporcional su participación democrática, la representación colectiva de estos grupos puede reducir el déficit de legitimidad que en la actualidad afecta a las democracias occidentales. Pero también evidencia ciertos problemas que podrían terminar pervirtiendo la extensión de la representación política. El primero de ellos es consecuencia de la consideración de las identidades colectivas como sustancias. El segundo está relacionado con la indefinición del concepto de cultura. El tercero es, paradójicamente, la perspectiva antipolítica implícita, en muchos casos, en lo cultural. Analizar tales cuestiones es el objetivo de este trabajo, cuyas premisas básicas son la primacía de la esfera política democrática y una concepción instrumental de los grupos y la cultura, en cuanto puedan resultar útiles para la inclusión política y la autodeterminación de los individuos marginados.

Palabras clave: reconocimiento, representación política, identidad, cultura, democracia

ABSTRACT

The emergence of cultural identities involves some challenges for political representation. One of them is the claim to collective representation reflecting cultural identities as collective political subjects. They hold collective interests and rights and better representation of specific under-represented and marginalized groups. As long as this claim contributes to making a more representative and proportional political representation in Democracy, collective representation may reduce the deficit of legitimacy that currently affects Western Democracies. But some problems may emerge in the collective representation of cultural identities that could pervert the extension of political representation. The first problem is the consequence of considering collective identity as a substance. The second problem is related to the non-definition of the concept of culture. The third problem is, paradoxically, the anti-political perspective involved in cultural representation and citizenship. Making an analysis of these issues is the objective of this article, whose main premises are both the primacy of the political democratic sphere and an instrumental concept of groups and culture, as being useful to political inclusion and to the self-determination of marginalized individuals.

Key words: recognition, political representation, identity, culture, democracy

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación con referencia SEJ2006-14381/JURI, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Recibido el 10 de mayo de 2008, aceptado el 25 de junio de 2008.

** Profesora titular de filosofía del derecho de la Universidad de Granada.

SUMARIO

1. Introducción
2. Reconocimiento y reducción del déficit democrático: la importancia de la representación política de las identidades culturales
3. Identidad y cultura: las limitaciones de la representación política de las identidades culturales.
 - 3.1. Cuando la identidad se convierte en una unidad inmutable
 - 3.2. La extensión de la cultura
 - 3.3 Cultura *versus* política
4. Conclusiones

1. INTRODUCCIÓN

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.

Con el intento de satisfacer estas demandas (y en el contexto de crisis del individualismo y de desarrollo de filosofías políticas que reivindican la importancia de la comunidad para la existencia del individuo, como el comunitarismo o el multiculturalismo), se defiende, entre otras medidas, que se atribuyan “derechos especiales de representación política” —según denominación de Kymlicka—,¹ como por ejemplo las cuotas, a grupos portadores de identidades culturales. Se pretende así dar entrada en los parlamentos a colectivos que, al no conformar por sí mismos un partido

¹ Sobre estas cuestiones, vid. WILL KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1996, cap. 7 “Asegurar la voz de las minorías”, pp. 183 y ss.; y, de manera más específica, “Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada”, en S. BENHABID (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 153-170.

político, no podrían ocuparse de la función de representación política, por ser una función que las democracias occidentales han venido reservando a aquéllos. En realidad, los partidos políticos parecen ocupados más bien en desarrollar una política de las ideas que se dirige a la búsqueda del bienestar material y de la seguridad física de sus votantes, por vía de estrategias que conserven viejos o nuevos privilegios socioeconómicos, garanticen el libre cambio o fomenten la redistribución, como tradicionalmente han hecho, por lo que están lejos de satisfacer, al menos de manera clara y expresa, esas demandas de reconocimiento. No extraña entonces que, como se aprecia en las estadísticas sobre abstención, los votantes y los partidos conecten cada vez menos,² a no ser que estemos ante partidos nacionalistas o religiosos.

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 subrepresentadas 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 socioeconómico, 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 mediante el reconocimiento de las mencionadas cuotas. De esta manera, la representación política de estas identidades puede contribuir, no sólo a disminuir la marginación socioeconómica 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.

² Vid. RAFAEL DURÁN MUÑOZ, "Nuevos movimientos sociales, democracia y crisis de los partidos políticos", en ÁNGEL VALENCIA SÁIZ (coord.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Universidad de Málaga / Debates, 1998, p. 165, donde resalta cómo esto se percibe en buena parte de las democracias occidentales.

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 democratizadores de la extensión de la representación política. Los problemas a los que haré mención 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 antipolítica 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 se cuestiona 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.

2. 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 le 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.³

³ Sobre estas cuestiones, vid. HANS JOAS, “El interaccionismo simbólico”, en A. GIDDENS, J. TURNER *et al.*, *La teoría social hoy* (1987), versión española de Jesús Alborés, Alianza, Madrid, 1ª ed., 1990, reimp. 1998, pp. 114-148. En la actualidad, se consideran herederos del interaccionismo simbólico una serie de teorías que tienen como objeto de estudio principal el tema de la identidad. En opinión de JOAN-JOSEP PUJADAS (recogida en *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, EUDEMA, Madrid, 1993, pp. 47-65), es el caso de las teorías del etiquetaje social, desarrollada por el psiquiatra Erik Erikson, la perspectiva etnolingüística de Cassirer, la etnometodología de Garfinkel, la aproximación dramaturgica de Goffman y las teorías de la reacción social de Lemert o Becker.

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*.⁴ 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 sometidos.⁵ 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.

El reflejo, tan recurrente en mitos y composiciones literarias pero también en la epistemología, cuando trata de explicar la forma en que se conoce (e incluso en aquellas concepciones descriptivas de la representación política, que la destinan a “reflejar” la complejidad del estado-nación)⁶ forma parte de eso que Blumemberg ha llamado “el habla metafórica”. A ella recurre el lenguaje en un contexto de “inconcepcionalidad”, en el que la metáfora representa la realidad de manera más clara que el concepto.⁷

⁴ Vid. PIERRE BOURDIEU, *La dominación masculina* (1998), trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 38.

⁵ Sobre este particular, vid. STUART HALL, “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* (1995), trad. Esther Poblete y Jordi Palou, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 27-61, donde relata su propia experiencia personal (él es de raza negra), a través de los epítetos con los que los otros se refieren a su raza.

⁶ De acuerdo con HANNAH PITKIN, *El concepto de representación* (1967-1972), trad. Ricardo Montero Romero, CEC, Madrid, 1985, introducción, p. 13 y cap. 4, “Suplir: la representación descriptiva”, pp. 65 y ss., el sentido descriptivo de la misma, subrayado, entre otros, por John Adams o Edmund Burke, significa que la representación política 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 la visibilidad no es buena únicamente para reflejar la pluralidad de ideas o intereses que existen dentro de una nación: también lo es 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.

⁷ A estas cuestiones se refiere HANS BLUMEMBERG en *Paradigma para una metaforología* (1969), Trotta,

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— participa de esa significación de representación por medio de la cual conocemos o hacemos presente el objeto de conocimiento.

Pero 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, como a continuación veremos, el deslizamiento hacia una concepción metafísica de identidad que deja 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. Mill, filósofo nominalista, llamó a este defecto “falacia de simple inspección”.⁸

Pero 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

Madrid, 2003. Sus estudios se dedicaron a analizar las metáforas de la caverna y la luz, en el contexto de una interesante teoría acerca de lo que él llamaba la *inconceputalidad*. Por lo demás, el cognitivismo de última generación también asume que la metáfora forma parte de nuestro sistema conceptual. Vid. L. GLEITMAN y M. LIEBERMAN (eds.), *Language (An invitation to Cognitive Science)*, vol. 1, MIT Press, Cambridge, MA., 1995; y E. E. SMITH y D. N. OSHERSON (eds.), *Thinking (An invitation to Cognitive Science)*, vol. 3, MIT Press, Cambridge, MA, 1995. Sobre esta cuestión, vid. GEORGINA CUADRADO ESCLAPEZ, “Metáfora, ciencia y cultura: propuesta de una nueva tipología para el análisis de la metáfora científica”, *Ibérica*, 7, 2004, pp. 53-70.

⁸ JOHN STUART MILL, *A System of Logic Rationative and Inductive*, vol. 2, libro v “On Fallacies in General”, ed. de J. M. Robson, introducción de R. F. McRae, Universidad de Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, pp. 768 y 769.

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.⁹ Una sentencia de Taylor (“El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás; es una necesidad humana vital”)¹⁰ 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. A esta tesis también se suma, por ejemplo, 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

⁹ Vid. NANCY FRASER, “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?* (2003), Ediciones Morata / Fundación Paideia Galiza, A Coruña, 2006, pp. 17 y ss. Entre las obras de Taylor y Honneth que sustentan el paradigma del reconocimiento, vid., por ejemplo, CH. TAYLOR, “La política del reconocimiento”, en CH. TAYLOR, A. GUTMANN *et al.*, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1992), trad. Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1993, pp. 43-107; y vid. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997; y “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, *op. cit.*, pp. 89-148. Honneth también se preocupa por el carácter ideológico –en el sentido que dio Althusser a la ideología– que puede manifestar el reconocimiento si éste se resuelve simplemente en inducir a los individuos al tipo de autocomprensión que encaja en el sistema establecido de expectativas de comportamiento. Sobre este particular, vid. A. HONNETH, “El reconocimiento como ideología” (publicado en su versión original en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, No. 1, oct. 2004), trad. J. M. Moreno Cuevas, *Isegoría*, No. 35, julio-diciembre, 2006, pp. 129-150, donde analiza las diferencias entre lo que él llama “formas justificadas y formas ideológicas de reconocimiento”, en el contexto de los últimos cambios acaecidos en el mercado laboral. Honneth cree hallar el elemento diferenciador en un componente material que sólo satisfarían las formas justificadas de reconocimiento y que consiste en que sólo éstas son capaces de proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas.

¹⁰ CH. TAYLOR, “La política del reconocimiento”, *op. cit.*, p. 45.

entre quien saluda y es saludado.¹¹ 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 que 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.

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 utilitarista.¹² 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

¹¹ Vid. IRIS M. YOUNG, *Inclusion and Democracy* (2000), Oxford University Press, 2002, pp. 57-62.

¹² Vid. A. HONNETH, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, *op. cit.*, pp. 100-106. 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.

aspectos socioeconómicos 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 no tienen apenas 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.¹³ 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

¹³ 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. Por lo que al caso español se refiere, aunque también con referencias al caso italiano y alemán por sus semejanzas en este punto, es interesante el estudio de ISMAEL SAZ, “Tres acotaciones a propósito de los orígenes, desarrollo y crisis del fascismo español”, *Revista de Estudios Políticos*, No. 50, marzo-abril, 1986.

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 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.¹⁴

En el ámbito de la representación política, esto significa que ya no se busca, o no principalmente, la representación de ideas o de intereses a través de los tradicionales partidos políticos de masas, que hoy, convertidos en lo que la ciencia política llama *catch-all-parties*, buscan votantes sin importarles *a priori* sus diferencias de clase o de identidad cultural, esto es, sin tener en cuenta las aspiraciones de identificación mediante la pertenencia a un grupo específico. Sin embargo, lo que en la actualidad los individuos parecen buscar en grupos como la raza, la religión o la nación –incluso en el género, o en la discapacidad– es su reconocimiento y su participación en la política, de una manera diferenciada, resaltando su imagen específica y rehabilitándola de la invisibilidad o del desprecio sufrido.¹⁵ Estamos, pues, ante dos formas distintas de ejercer la política, que

¹⁴ Como apuntan A. AGUIRRE BATZÁN y R. RODRÍGUEZ en *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones*, Marcombo, Barcelona, 1995, pp. 18 y 19, la búsqueda de seguridad lleva a sustituir la identidad del individuo por la del grupo, ya que éste, con su imagen de cuerpo, restaura la identidad del individuo y éste se siente a salvo de la angustia de la escisión interior.

¹⁵ En la actualidad los partidos políticos se han convertido en *catch-all-parties*, dentro del contexto de lo que BERNARD MANIN, *Los principios del gobierno representativo* [1997], versión de F. Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 237 y ss.) ha llamado una *democracia de audiencia*. En ellas, los partidos buscan votantes en todas las clases sociales. En cambio, las actitudes de los votantes muestran en la actualidad que la diferenciación de intereses, objetivos o conciencia que otorgaba la categoría de clase social ha sido sustituida por la que aporta la pertenencia a identidades culturales, ya que la clase, como herramienta de análisis o de lucha política, parece no dar respuesta a muchas de las demandas de quienes se hallan marginados, no (solamente) por la pertenencia a una clase, sino también a una religión, raza o nacionalidad determinados; o por la pertenencia a otra categoría social como es el género. Este giro se evidencia, 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 claramente xenófobos y racistas. Algo similar ocurre con la clase burguesa y los partidos liberales o conservadores. La percepción de este comportamiento ha determinado que también los *catch-all-parties*, por su mismo carácter, se vean obligados a presentarse a sí mismos como representantes de identidades culturales, especialmente nacionales o religiosas, si no quieren perder votos en beneficio de partidos nacionalistas o religiosos, recurriendo en no pocas ocasiones a simplistas mensajes xenófobos e intolerantes que nos retrotraen a un oscuro pasado. Sin embargo, la división y las desigualdades de clases siguen estando presentes: las crisis económicas y el retroceso del Estado de Bienestar que se viene exigiendo desde determinados foros, han afectado y siguen afectando especialmente a las clases medias y bajas, que ven en los emigrantes

Anne Phillips ha descrito, respectivamente, con las acertadas expresiones de “política de las ideas” y “política de la presencia”.¹⁶

No obstante, y 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, y ello por varias razones. En primer lugar, y como también reconoce el propio Honneth,¹⁷ 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 raza.¹⁸

Por otro lado, aun cuando la antropología utilitarista que presenta al ser humano como un individuo egoísta se considere un planteamiento limitado para explicar todos sus comportamientos, ello no significa que haya que desecharla completamente. Con independencia de que los individuos parezcan buscar ahora un sentido menos materialista de sus vidas en la vida comunitaria, esta circunstancia no significa que no puedan comportarse, siquiera sea de vez en cuando, como individuos egoístas que buscan su propio beneficio (al fin y al cabo, el egoísmo y la codicia no son sólo cosa del individuo moderno europeo, sino vicios que filosofías

—o en los conciudadanos que se proclaman de *otra* nacionalidad, de *otra* religión o de *otra* orientación sexual— a sus competidores por las cada vez más exiguas políticas sociales.

¹⁶ Vid. ANNE PHILLIPS, *The Politics of Presence*, Oxford University Press, Oxford, 1995; y “Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence”, en SHEYLA BENHABIB (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 139-152.

¹⁷ Vid. A. HONNETH, “Redistribución como reconocimiento”, *op. cit.*, pp. 97-98.

¹⁸ Sobre este asunto, vid. el interesante trabajo de JOSÉ LUIS SOLANA, “Identidad cultural, racismo y antirracismo”, en PEDRO GÓMEZ GARCÍA (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 99-126, donde recoge una abundante bibliografía al respecto.

y religiones de todas las latitudes han detectado en los seres humanos de todo tiempo y lugar). De la misma manera, los grupos que los representan pueden ser portadores, no sólo de una cultura, sino también de intereses específicos del grupo, o de algunos miembros del grupo, los cuales no necesariamente tienen que buscar la armonía ni tener en cuenta el interés general de toda la comunidad política en la que se incluyen o ni siquiera de su grupo cultural en conjunto (no olvidemos que dentro de estos grupos también pueden darse relaciones de dominación).¹⁹ No puede descartarse, pues, la posibilidad de que, además de transmitir y reflejar una determinada identidad cultural, estos grupos también se guíen por una racionalidad estratégica y defiendan lo que los utilitaristas llamaban “intereses siniestros del grupo”, sea de todo el conjunto o de algunos de sus miembros, lo que obliga a vigilar el funcionamiento de esas identidades culturales dentro de los órganos representativos.

Por último, 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.²⁰ 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.²¹ Desde luego, esta circunstancia encierra también, a su

¹⁹ Por ejemplo, N. GLAZER y D. P. MOYNIHAN, *Beyond the Melting Pot*, Cambridge MIT y Harvard University Press, 1963, realizaron estudios en torno a ciertas tribus de indios que habitaban en Canadá, y concluyeron, a la vista de las restricciones que ellos mismos imponían al censo, que para estas tribus eran más importantes las diferencias de estatus basadas en la pureza de sangre, que la identidad étnica en su conjunto. De esta manera, los privilegios económicos y políticos otorgados por el gobierno canadiense quedaban a merced de los indios con estatus, frente a los que carecían de él. Para estos autores, el mantenimiento de tales privilegios es el objetivo de estas minorías, ya que si buscaran la autodeterminación política, adoptarían criterios de mayor flexibilidad en el establecimiento de la frontera étnica. Ciertamente, estos autores, defensores del asimilacionismo cultural, consideraban a los grupos étnicos como grupos de interés. Pero sus estudios, aun guiados por estos presupuestos, no dejan de mostrar que es posible que estos grupos actúen en defensa de ciertos privilegios sociales, esto es, *intereses siniestros*.

²⁰ Vid. MARCEL GAUCHET, “Los límites de la democracia de las identidades”, en *La religión en la democracia* (1998), trad. Santiago Roncagliolo, El Cobre Ediciones y Editorial Complutense, Barcelona-Madrid, 2003, pp. 123-139.

²¹ Como ya apuntaba EDGAR MORIN en *Les Stars*, Seuil, París, 1964, 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*. Según VÍCTOR F. SAMPEDRO BLANCO (en “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*, Icaria,

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.

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

Además de las contingencias anteriormente señaladas, las cuales pueden afectar al carácter democrático de la representación política, 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.

3.1. Cuando la identidad se convierte en una unidad inmutable

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 di-

Barcelona, 2003, p. 14), 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. 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*.

ferencias —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 identificación 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.²² Así, los individuos pueden pasar de unas identidades a otras o adoptar diversas identidades al mismo tiempo.

Las perspectivas sociológica y jurídica ofrecen una distinción entre identidades de base comunitaria e identidades de base societaria, las cuales parecen corresponderse, respectivamente, con las nociones realista y nominalista de identidad. Así, en las identidades de base societaria se dan los caracteres de provisionalidad y voluntariedad, mientras que las formas identitarias comunitarias se definen por su carácter previo al individuo: éste no elige estar sino que nace en ellas. Por lo demás, son las identidades de base societaria las que ofrecen identificaciones estratégicas que permiten unirse a “yoes contingentes” (esto es, ni esenciales ni eternos), con el objetivo de satisfacer intereses económicos. La percepción sociojurídica habitual de las identidades societarias permite así que un individuo pueda pasar por diferentes identidades o reunir varias a lo largo de su vida. Sin embargo, en las identidades comunitarias lo definitorio son los rasgos culturales (aunque lo cultural puede darse también en lo societario y lo estratégico en lo comunitario).²³

El carácter previo atribuido a las comunidades y, por lo tanto, a los elementos culturales en torno a los cuales se definen, favorece que la percepción de las mismas desemboque en la noción esencialista y realista de identidad. Las identidades de base societaria responden, sin embargo, al sentido nominal de la identidad (podemos incluso sugerir que la significación economicista con la que han sido definidas estimula una concepción peyorativa de las mismas, por su conexión con la codicia o el egoísmo, frente a la percepción menos materialista y más espiritual que envuelve a las comunidades). En cambio, las identidades culturales responden ante

²² Vid. CLAUDE DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Presses Universitaires de France, París, 2000, cap. 1, para quien es imprescindible no olvidar que existen estos dos sentidos de la identidad, a fin de que la ciencia social no esté al servicio de esencialismos.

²³ Vid. C. DUBAR, *La crise des identités*, *op. cit.*, pp. 15-56 y 228, de quien también hemos tomado la distinción entre identidades de base societaria e identidades de base comunitaria.

todo al perfil de comunidades orgánicas, y el carácter inmutable que se les atribuye compromete de forma seria, aunque no los excluya automáticamente, una estructura y un funcionamiento democráticos.²⁴

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.²⁵

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.²⁶

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 (en cuanto dispuesta por alguna divinidad), y a cuyo mantenimiento se orientan sus vidas, lo que, a menudo, se alía 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

²⁴ A través de las obras de dos clásicos de la sociología moderna, como Tönnies o Durkheim (vid. respectivamente, *Comunidad y sociedad* y *La división social del trabajo*), se consolidaron esas distinciones que subrayan el carácter ideal y mecánico de las sociedades y el carácter de vida real y orgánica de las comunidades. Estas últimas, según Tönnies, se rigen por un derecho comunitario, la vida familiar, la costumbre y la religión (ejemplos, a su vez, de relaciones jerárquicas basadas en privilegios aparentemente naturales), mientras que las sociedades se rigen por un derecho societario al que se le ha dado carácter comercial. Para Durkheim, las sociedades están unidas a través de una solidaridad mecánica establecida por similitudes, lo que incorpora cierto sentido de igualdad entre sus miembros, y se rigen por un derecho represivo, lo que subraya que la unidad se mantiene a la fuerza, mientras que en las comunidades impera una solidaridad orgánica, debida a la división del trabajo, sea biológica o social, a la cual basta un derecho calificado de restitutivo o cooperativo.

²⁵ Vid. JUAN JESÚS NEBRED, “El marco de la identidad, o las herencias de Parménides”, en PEDRO GÓMEZ GARCÍA (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, op. cit., pp. 151 y ss.

²⁶ Vid. I. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, op. cit., pp. 87 y ss.

identidad, en esa significación unitaria y esencialista. “La voluntad de encontrar identidades —había apuntado Nietzsche— 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’”²⁷.

Por lo demás, la justificación de ciertas identidades como esenciales al ser humano, sea una justificación científica, filosófica o política, incurre a menudo en falacias naturalistas o peticiones de principio. En este sentido, es significativo que, como ha apuntado Ernest Gellner,²⁸ la identidad nacional haya terminado por ser considerada como algo inherente al ser humano, cuya existencia se entiende, a su vez, predeterminada por una cultura nacional que existe desde el principio de los tiempos, cuando muchas veces esta identidad cultural nacional se desarrolla *a posteriori*, e incluso a través de la propia política cultural del Estado o administración pública cuyo surgimiento se hizo descansar en dicha identidad.²⁹

En última instancia, los intentos por evitar que la identidad caiga en esa sustancialidad esencialista —como cuando Lévi-Strauss afirmaba que la identidad era “una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que jamás tenga una existencia real”—³⁰, han terminado por convertirla en un instrumento conceptual vacío. Y esta circunstancia, unida al uso de la identidad tanto para nombrar lo que distingue como lo que es similar o igual, y a la multiplicidad de significaciones que ha ido adquiriendo en todas las ramas de conocimiento que la han utilizado (incluida la matemática), hacen de la identidad una herramienta de conocimiento poco útil e incluso, como

²⁷ Vid. F. NIETZSCHE, *En torno a la voluntad de poder*, Península, Barcelona, 1973, cap. iv, “Valor y verdad”, pp. 186-187.

²⁸ Vid. E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

²⁹ Gustavo Bueno ha recordado que las culturas nacionales tienen entre sus principales artífices a los propios estados-nación. Aunque éstos se sustentan en una cultura nacional que presuntamente les precede y legitima su formación, dedican grandes esfuerzos al desarrollo de políticas culturales que no se limitan a fomentar lo que ya había. Como recuerda Bueno, estas políticas culturales se gestionan por instancias político-administrativas que, como los ministerios de cultura, fueron creados a tal efecto. Las políticas lingüísticas o, más recientemente, las políticas de deportes son ejemplos de políticas culturales. Vid. GUSTAVO BUENO, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p. 215. Conviene, por último, tener en cuenta que los estados modernos no siempre se han mostrado como sistemas democráticos en los que al menos se garantice la participación de los ciudadanos en esa construcción cultural.

³⁰ Vid. C. LÉVI-STRAUSS, *La identidad. Seminario interdisciplinario*, Pretel, Barcelona, 1981, p. 369.

consecuencia de su deslizamiento hacia la unidad y la esencia, con una peligrosa dimensión autoritaria sobre la vida de los individuos.³¹

3.2. *La extensión de la cultura*

Otra de las limitaciones que pueden afectar a la representación política de las identidades culturales, como consecuencia de articularse 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”.³² Como se aprecia en la definición de este reputado sociólogo, 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.³³

Con estos antecedentes, no extraña que casi todos los elementos usados para determinar la identidad hayan terminado por ser considerados como

³¹ En este sentido, resulta interesante comprobar cómo al menos la misma ciencia social (concretamente la antropología y la historia social), ha tratado, desde los años setenta, de cambiar su metodología de estudio de las identidades sociales –concepto al que no renuncia– a través de corrientes que van, desde el rechazo explícito a la concepción esencialista de identidad, hasta la concepción de la identidad como algo inventado de acuerdo a determinados intereses, pasando por corrientes que, reunidas bajo el epígrafe “Resistance & Accomodation Narrative”, resaltan los esfuerzos de los individuos para resistir y adaptar sus situaciones históricas específicas a partir de estrategias, lo que subraya el componente político de la identidad, que no queda, pues, circunscrita a ser un hecho necesario, sólo explicado por leyes científicas. Sobre estas cuestiones, vid. GUILLERMO WILDE, “La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria”, *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*, <http://www.naya.org.es> Como también ha señalado Wilde, dentro de los estudios de historia social se han dado cita enfoques culturalistas de la identidad, que descansan en la idea de que la estructura social influye sobre los individuos, determinando sus hábitos de vida, y enfoques psicologistas, que dan mayor importancia a la acción de los sujetos y a su capacidad racional. La importancia concedida en los procesos de identificación a la racionalidad y a la conciencia del individuo aparece también en la obra del sociólogo ANTHONY GUIDDENS (vid. su *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1991, trad. José Luis Gil Aristu, Península, Barcelona, 1995, por ejemplo, pp. 74 y 294.

³² Vid. MANUEL CASTELLS, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2: *El poder de la identidad*, versión castellana de Carmen Martín Gimeno, Alianza, Madrid, 1991, p. 28.

³³ Vid. PAUL GILROY, “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*, op. cit., pp. 63-83.

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 folclorismo, como consecuencia de que las teorías que se refieren a ellas han sido utilizadas en muchos casos para fines políticos.³⁴ 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—, a categorías sociales como el género³⁵ (una asimilación que es muy discutida en el seno de la teoría feminista),³⁶ a la orientación sexual³⁷ e incluso a la discapacidad.³⁸ Algunos de estos grupos no remiten, propiamente, a identidades culturales de base comunitaria, 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 democracias,³⁹

³⁴ Sobre los conceptos de nación, los tipos de nacionalismos desarrollados a partir de los mismos y las diferentes teorías que analizan una y otros, vid. el estudio monográfico que le dedica LUIS RODRÍGUEZ ABA-SCAL, *Las fronteras del nacionalismo*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 2000. Sobre la indefinición de la expresión “etnia”, vid. PEDRO GÓMEZ GARCÍA, “La ilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”, *Gazeta de Antropología*, No. 14, 1998.

³⁵ Según K. MERTON (*Éléments de théorie et de méthode sociologique*, París, 1965), las categorías sociales son agregados de posiciones y de estatutos sociales cuyos detentadores no se encuentran en interacción social, pero que responden a las mismas características de sexo, renta, edad, etc., aunque no compartan, necesariamente, un cuerpo de normas y valores.

³⁶ Un análisis en profundidad sobre la polémica dentro del feminismo a propósito de este asunto puede verse en RAQUEL OSBORNE, “Debates en torno al feminismo cultural”, en CELIA AMORÓS y ANA DE MIGUEL (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Minerva Ediciones, Madrid, 2005, pp. 211-252.

³⁷ El que la corriente que se conoce como estudios de género (que no agotan, sin embargo, todos los estudios sobre género) provenga de los estudios culturales y comparta presupuestos como la centralidad de la noción de cultura, puede también haber inducido la asimilación del género a una cultura. Los estudios de género, en los que se aúna sociología, antropología cultural, teoría del cine y teoría literaria no sólo estudian la desigualdad de las mujeres, sino que también se interesan por la masculinidad y la diversidad sexual, realizando estudios sobre gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, etc., de ahí que la orientación sexual también se perciba en muchos casos como una cultura.

³⁸ 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”. Sobre la polémica suscitada 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, vid. A. BUCHANAN, D. W. BROCK, N. DANIELS y D. WIKLER, *Genética y justicia*, Cambridge University Press, Madrid, 2002.

³⁹ Sobre cómo el multiculturalismo se ha introducido en el feminismo, vid. NANCY FRASER, “Multiculturali-

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.⁴⁰

Tal vez dicha extensión tenga que ver con la enorme variedad de definiciones que, provenientes de numerosos ámbitos de conocimiento, se han dado a la cultura. Así, la filosofía ha procurado diversas definiciones, de entre las cuales se deducen al menos dos significados básicos: uno objetivo, sustancial y metafísico, que considera la cultura como algo que precede y envuelve al individuo, y que, según Bueno, se afianzó a través de la filosofía moderna alemana, especialmente en la obra de Herder y en la de Fichte (a su juicio, el responsable de llevar la idea de cultura a la política); y otro significado subjetivo, que presenta la cultura como un instrumento para ser mejor, es decir, para ser un individuo cultivado, en vez de uno estúpido o ignorante.⁴¹

Interesa prestar atención a las definiciones de cultura que provienen de las ciencias sociales, por el marchamo de objetividad, neutralidad y necesidad que el estatuto de las ciencias atribuye a sus resultados, y del que, por lo tanto, podrían disfrutar determinadas acciones realizadas en nombre de la cultura. Ya en 1952, A. L. Kroeber y C. Kluckhohn establecieron en su libro *Culture. A critical Review of Concepts and Definitions*, una tipología para todas las definiciones dadas por la antropología hasta la fecha, encontrando definiciones descriptivas, que, como la de Tyler (una de las más conocidas y antiguas) enumeraban los elementos que componían una cultura y entre los que se incluyeron elementos tan dispares como creencias, conocimientos, leyes, arte, moral, etc.; las definiciones históricas, que resaltaban la herencia histórica frente a la biológica, y en donde el factor principal es la transmisión de la tradición a las generaciones futuras; las definiciones normativas, que dan un matiz legal o moral a la cultura, ya que la consideran como constituida por las reglas, modelos de conducta o valores por los que se rige una comunidad; y las psicológicas, que van desde la consideración de la cultura como formación pedagógica hasta la

dad y equidad entre los sexos”, *Revista de Occidente*, No. 173, octubre, 1995, pp. 35-55.

⁴⁰ Vid. GUSTAVO BUENO, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, op. cit., p. 215.

⁴¹ *Ibid.*, I y II, pp. 29-88.

consideración de la misma como socialización, pasando por la concepción psicoanalítica, que ve la cultura como todo lo que inhibe los impulsos o los satisface de manera distorsionada. En opinión de Ángel Aguirre, a quien seguimos en la exposición de esta clasificación de las definiciones de cultura que hicieron Kroeber y Kluckhohn, todas estas nociones circunscriben la cultura, o bien a “lo aprendido”, o bien a “lo pautado”, aunque, en ambos casos, se insiste en la importancia de la transmisión cultural,⁴² la cual, precisamente, se produce en el seno de un grupo. Como puede apreciarse, la cultura queda erigida en un elemento primordial de la existencia humana, por cuanto abarca casi todos sus aspectos.

Recientemente, el conocido antropólogo Clifford Geertz ha optado por una definición de la cultura desde una perspectiva semiótica, hoy tan en boga, según la cual, aquélla es una urdimbre de tramas de significación en las que el ser humano se halla inserto y que él mismo ha tejido, de manera que la ciencia que la estudia es una ciencia interpretativa que busca significaciones, y no una ciencia experimental que busca leyes.⁴³ Para Geertz, quien confiesa que en este punto sigue el precedente de Max Weber, la mente tiene una naturaleza cultural y la cultura, una naturaleza mental. Con una concepción semejante, difícilmente puede quedar alguna práctica humana, discursiva o no, que no sea cultural. Sin embargo, esta definición resalta al menos el carácter artificial de la misma (aunque a la vez subraye su inevitable omnipresencia en la vida humana), lo que no es baladí, pues al menos permite huir de una consideración metafísica, objetiva y monolítica de la cultura. Pero, como le ocurre a la noción de identidad a la que habitualmente acompaña, su alcance explicativo queda mermado a causa de un significado tan amplio y genérico, lo que termina por afectar a la legitimidad de las demandas políticas que se hacen en su nombre.

3.3. *Cultura versus política*

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 moder-

⁴² Vid. ÁNGEL AGUIRRE BATZÁN, “Cultura y culturas”, en A. AGUIRRE BATZÁN (ed.), *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, Ediciones Bardenas, Barcelona, 1997, p. 7.

⁴³ Vid. CLIFFORD GEERTZ, “Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992.

nidad 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.⁴⁴

Se ahonda en el viejo tópico que percibe de manera negativa la política, acrecentado por el alejamiento mencionado entre partidos políticos y electorado, pero que se remonta hasta la antigüedad, cuando los saberes prácticos, entre ellos la política, eran considerados más indignos que los teóricos. La libertad, que, si aceptamos las tesis de Hannah Arendt,⁴⁵ aparece en sus inicios conectada a la política y concebida como acción sobre lo común, es desgajada de éstas (es decir, de la política y de la acción), a través de una operación intelectual que la lleva al ámbito, considerado más excelso, de la filosofía, donde se piensa como algo introspectivo, inactivo, es decir, sólo idea o concepto en la mente del individuo que piensa. De esta forma, la política queda en manos de sofistas, profesionales, príncipes o sabios (hoy día reunidos, al parecer, en las jerarquías, tan poco democráticamente elegidas, de los partidos políticos), pero alejada del ser humano común.

La expresión *identidad cultural* ha supuesto importantes cambios en la concepción del sujeto político, a causa del desplazamiento que introduce respecto de los conceptos modernos de *individuo* y *ciudadano*. En este nuevo telón de fondo, la *membresía* ha llegado a ser más importante que la *ciudadanía*. Aquélla hace referencia a la pertenencia a identidades colectivas, mientras que la ciudadanía, de la que de manera creciente se habla en términos de “identidad ciudadana”, implica un tipo más de pertenencia, o membresía, esta vez a la comunidad política estatal, cuyo carácter previo o posterior a otras membresías ocupa parte del debate entre republicanos,

⁴⁴ Vid. P. GILROY, “Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad”, *op. cit.*, p. 65. Y J. M. MARDONES, “El neoconservadurismo de los posmodernos”, en G. VATTIMO *et al.*, *En torno a la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 21-39.

⁴⁵ Esta tesis, iniciada a partir de sus estudios sobre San Agustín, se recoge en un texto de *Between Past and Future*, que podemos leer traducido al castellano con el título “¿Qué es la libertad?”, por Agustín Serrano Haro en *Claves*, No. 65, 1996, pp. 2 y ss.

liberales y comunitaristas.⁴⁶ Incluso se ha llegado a hablar de una “ciudadanía cultural”, cuyo sentido, más sociológico que político, sirve para expresar relaciones, no con el Estado sino con la sociedad.⁴⁷

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. Pero lo que las identidades culturales pueden estimular, si las asumimos acríticamente, es la aparición de individuos aún más pasivos, básicamente ocupados en una búsqueda desesperada del sentido de sus vidas, en el seno de una vida orgánica y prepolítica, supuestamente más verdadera, aunque este proceder concluya en la limitación de su autonomía y libertad.

4. 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*,⁴⁸ 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

⁴⁶ Sobre estas cuestiones, vid. ALICIA ACQUARONE y SILVINA CALERI, “Ciudadanía e identidad”, *Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación*, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, vol. 7. En este texto se subraya cómo para la tradición liberal, la ciudadanía constituye la capacidad de las personas de hacer uso de sus derechos naturales para perseguir un interés propio en el marco del respeto de los derechos de los otros. El comunitarismo tiene una visión menos instrumental de lo político y otorga al ciudadano un papel que va más allá de lo puramente transaccional, pero cae en un sustancialismo que deja al margen el pluralismo. Para el republicanismo, la noción de identidad de los sujetos se concreta en el horizonte colectivo como autodeterminación, de manera que los ciudadanos no son externos a la comunidad sino parte de ella.

⁴⁷ Ésta es una propuesta de JORGE E. ACEVES, “Ciudadanía ampliada. La emergencia de la ciudadanía cultural y ecológica”, en *Razón y Palabra*, No. 5, diciembre-enero, 1996/97.

⁴⁸ Vid. J. HABERMAS, “Struggles for Recognition”, *European Journal of Philosophy*, 1, 2, August, 1993, pp. 128-155

les da Iris Young.⁴⁹ 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 aquélla—, a la par que dotan 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.

En este sentido, no *siempre* es igual la perspectiva social de una mujer blanca catalanoparlante y trabajadora autónoma que la de un hombre blanco catalanoparlante en paro; es decir, no ven al mundo, a los otros y a sí mismos de la misma manera ni todo el tiempo; como tampoco los demás, desde sus respectivas perspectivas sociales, los ven *siempre* de la misma manera. Por esta razón, la representación política de perspectivas exige adoptar una concepción de representación política más dinámica, que supere su concepción primigenia como encarnación de la multitud y resalte su carácter de relación activa entre representantes y representados.

Articular la representación política de las perspectivas sociales es todo un reto, dado que, como reconoce la propia Young, estas perspectivas parecen inconmesurables. Pero, *a priori*, presentan la ventaja de que eluden presentarse como personificación de alguna esencia. Esta circunstancia permite cumplir mejor con las exigencias y condiciones de los procesos

⁴⁹ Vid. I. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, op. cit., pp. 121-153.

comunicativos que caracterizan las democracias, y a cuyo desenvolvimiento se aplica, al fin y al cabo, el instituto de la representación política. 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. Por lo demás, las reservas de un número de escaños sólo deben estar referidas a agrupaciones de individuos cuya dimensión colectiva, a estos efectos, sólo puede tener el alcance ficticio que les da el derecho, a fin de que tengan reconocida una capacidad de actuación, de la que también deben responder en los términos previstos por el derecho. Quiere decirse que para que un conjunto de individuos sea beneficiario 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. En este punto, y por lo que a la selección de candidatos a representantes políticos se refiere, puede ser muy útil el uso del sorteo, ya que, a través de él, cualquier perspectiva, presente o futura, que los individuos puedan adoptar y compartir con otros individuos por su posición en diferentes procesos sociales, tendrá la misma probabilidad de ser representada (es decir, podrá ser “equiprobablemente” representada),⁵⁰ sin necesidad de que tenga que adoptar una presencia concreta y limitada, bajo la forma de una identidad colectiva específica, que difícilmente logrará condensar los distintos posicionamientos sociales que un mismo individuo puede tener. Y es que los grupos, las identidades y las culturas nunca deberían perder su carácter instrumental, al servicio de la interacción entre individuos, lo que tampoco es un fin en sí mismo sino una herramienta para garantizar su autonomía y la mejora de sus condiciones de vida.

⁵⁰ A defender esa posibilidad ha dedicado JOHN ELSTER su libro *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, trad. Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 1999, donde resalta precisamente cómo la igualdad que el sorteo garantiza, y que consiste en lo que él llama “equiprobabilidad”, puede asegurar mejor que la elección el ejercicio igual de los derechos políticos.