

La identidad cultural como factor de *exclusión social*.

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo e IEPC

1.-Introducción

Después de la brillante *deconstrucción* diseminadora (*à la* Deleuze) realizada por mi precedente y, sin embargo amigo, Manuel Delgado, que no ha dejado títere con cabeza a la hora de poder usar la «identidad cultural» como objeto de reflexión, (pues, lejos de identidades culturales, lo único que nos queda son *transeúntes anónimos* que no deben ser violentados en su intento de pasar desapercibidos, porque cualquier mirada puede convertirse en una insolente e insolidaria inquisición policial), parece difícil recobrar la pregunta de este Congreso acerca de la identidad cultural como factor de «exclusión social». Nos ha quedado claro, no obstante, que a Manuel Delgado le molesta casi más que le «identifiquen para incluirlo» que para «excluirlo».

Pero, dejando de lado mi sospecha de que eso que puede ocurrirle a un «charnego» en Cataluña que no quiere que le incluyan en las listas de los «catalanistas», pero, al mismo tiempo, no quiere tampoco ser identificado como «españolista» y reclama su derecho a que le “dejen en paz”, no acontece en cambio con los inmigrantes extranjeros no comunitarios, creo que es obligatorio comenzar reconociendo que la «identidad» *es una palabra inevitable*, por lo que comenzaré mi recorrido acudiendo al *Diccionario*.

Pero es que, nos guste o no nos guste, se ha puesto de moda la «búsqueda de la identidad» y su reafirmación como una suerte de propiedad esencial, en la que anida el alma o el genio de los pueblos. Está bien que se critique ese esencialismo identitario (y yo lo haré también con herramientas filosóficas), que se recuerde la naturaleza contingente de toda identificación, la historia cambiante que hace de toda identidad un proceso, una realidad en perpetuo movimiento.

Ahora bien, toda operación de *deconstrucción* parte de que hay algo que debe criticarse y deconstruirse; el propio Manuel Delgado reconocía esa dificultad circular que obliga a estar siempre comenzando de nuevo. Siempre estamos en *medias res*. Por eso toda reconstrucción debe comenzar por las palabras. Por ejemplo, cuando Octavio Paz

dice: «Una sociedad es una cultura: un conjunto de individuos, cosas, instituciones, ideas, tradiciones e imágenes. Una realidad *sui generis* pues no es enteramente material ni ideal. América Latina es una cultura», todos los latinoamericanos aludidos aplauden como una genialidad lo que no es más que un error categorial elemental. Está confundiendo la «cultura» con la «sociedad» (que es la última conclusión a la que se agarró Manuel Delgado para decir que contemos con él en las luchas por la igualdad y no en las luchas por la *diferencia*), pero, además está “*unificando*” una realidad tremendamente heterogénea y desigual tanto social como culturalmente (América Latina). Pero cuando diferenciamos y distinguimos unidades menores en América Latina (pongamos, naciones, indígenas, criollos, pobres, etc.) estamos *identificando diferencias*.

Esas confusiones se cometen con la mejor voluntad sobre todo cuando se aborda el problema del *conflicto de identidades culturales* como obstáculo para la integración de los inmigrantes en Europa, o como riesgo para las relaciones de cooperación en torno al Mediterráneo, que son asuntos que preocupan intensamente desde finales del siglo XX, sobre todo a la vista de lo ocurrido tras las caída de la URSS. Es cierto que este asunto se suele abordar en el marco de la globalización contra cuya supuesta uniformización y homogeneidad han surgido las respuestas identitarias de tipo étnico y cultural o la reafirmación de nacionalismos identitarios. Pero aquí no intentamos plantearlo en el abstracto plano de la geopolítica, sino en el muy concreto de la convivencia social.

2.- Sentido y significado de la expresión «Identidad cultural»

El DRAE recoge cuatro acepciones del término: «1.- Cualidad de lo idéntico; 2.- Cédula de identidad 3. *Der.* Hecho de ser una persona o cosa la misma que se supone o busca. 4. *Mat.* Igualdad que se verifica siempre, sea cual sea el valor de las variables que su expresión contiene»¹. Si queremos, no obstante, aclarar el sentido filosófico del término debemos acudir a la voz *Identificar*, cuya tercera acepción ya no sigue el sentido categorial de las matemáticas (donde las igualdades se resuelven numéricamente en última instancia), sino otro sentido, cuyos contenidos son entidades espirituales, anímicas o culturales. En efecto, el verbo «identificar» significa en su acepción tercera

¹ Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua española*, 21ª edición, Madrid, 1992, II, p. 1138

pronominal y filosófica «Ser una misma, cosas que pueden parecer o considerarse diferentes. *El entendimiento, la memoria y la voluntad se identifican entre sí y con el alma*». Y por si quedan dudas sobre el ejemplo se añade: «**identificarse** uno **con** otro fr. Llegar a tener las mismas creencias, propósitos, deseos, etc. que él»².

No voy a echar leña aquí notando las inconmensurabilidades de estos diversos usos, porque es obvio el sentido social (e incluso público, jurídico) que tiene la identidad personal que se plasma en un carnet frente a las connotaciones subjetivas que se advierten, tanto en las apelaciones escolásticas al alma como en la remisión al uso francés del «identificarse con». Justamente lo que introduce las dificultades son las acepciones filosóficas que hacen *idénticas* cosas *diferentes*. Es obvio que no hay problema cuando esos diferentes son repetidos (por ejemplo, $x = x$, contiene dos menciones diferentes de x , pero son repeticiones de la misma estructura). Pero, cuando, como en el ejemplo de la Real Academia, hacemos idénticas cosas heterogéneas (alma = (entendimiento → memoria → voluntad)) la polémica está servida, porque nos movemos en el terreno de la metafísica.

Pues bien, la «identidad cultural» se mueve en ese terreno metafísico. En el capítulo 7º de *El mito de la cultura*, redundantemente titulado «El mito de la *identidad cultural* y la realidad de las esferas culturales», distingue Gustavo Bueno entre *Identidad sustancial* (*autós*) e *Identidad esencial* (*isos*) para denunciar las intenciones sustancialistas que abrigan quienes conciben metafísicamente las culturas como organismos vivientes que permanecen siendo las mismas, a pesar de las sustituciones sucesivas de las piezas que las constituyen³. Previamente había distinguido entre *identidad analítica* (cuyo formato *idempotente* — $A=A$ — resulta metafísico y engañoso) e *identidad sintética*, que, como resulta sabido, para el materialismo filosófico es la acepción primaria (toda identidad es identidad sintética), precisamente por la razón bien formal de que la identidad no es un axioma, sino una propiedad que se produce en aquellos conjuntos cuyos elementos tienen previamente la propiedad simétrica y la propiedad transitiva.

² *Ibid.*

³ G. Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996

En la noción de «identidad cultural» —forzosamente sintética, porque no se instaure a través de una suerte de *reflexión* autóctona, sino a través de la *diferenciación* con respecto a otros pueblos y culturas— se funden y confunden los dos sentidos anteriores de identidad —la sustancial y la esencial— gracias a una operación sumamente capciosa que consiste en pensar la *identidad sustancial esquemáticamente*, es decir, como una suerte de idealización estilizada de un rasgo esencial característico (una *haecceitas* racial) que se viene improntando invariablemente desde los orígenes de los tiempos en todos los especímenes de la raza, pueblo o cultura cuya identidad se postula. Ahora bien, la forma de una identidad cultural se ajusta más bien a un *sistema* que a un *esquema*, porque resulta precisamente de conjuntar *ciertos rasgos de naturaleza objetual* con otros de *naturaleza subjetual o social*, de modo que, si se trata de una sustancia es ciertamente una sustancia bien compleja sincrónicamente considerada. No otra cosa refleja la famosa definición de cultura que hizo Tylor en 1871: «aquél todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad»⁴

Pero aún hay más. No se trata sólo de que la definición de Tylor sume churras con merinas en el «todo complejo» de marras (cuestión terminológicamente abordable distinguiendo entre *categorías culturales* — rasgos, pautas o partes universales distributivas presentes en toda cultura — y círculos o *esferas culturales* — sociedades concretas entendidas como agregados de rasgos específicos que se constituyen unitaria y atributivamente como entidades diferenciadas geográfica y socialmente). Aún tomadas en su esfericidad, las culturas que proclaman su identidad sustancial no parecen percatarse del carácter procesual, que las constituye internamente «en tanto que sistemas morfodinámicos complejos», que comportan «*crisis* y *lysis*, restauraciones, demoliciones y reconstrucciones» a partir de las cuales es imposible que se mantengan invariantes los *supuestos* orígenes míticos sobre los que se impuesta la supuesta «sustancia de la vida de un pueblo».

En cualquier caso, lo que nos interesa destacar aquí es averiguar cómo se produce de hecho y en la práctica esa *construcción de la identidad cultural*. Y es en este punto

⁴ Ch. Tylor (1871), *Cultura Primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977

donde nos puede ayudar la sociología del conocimiento, en particular, la orientación fenomenológica de Thomas Luckmann y Peter Berger, quienes nos explican que la construcción no ya de la identidad, sino de de la *realidad misma* es siempre social, es decir, se da en el marco de una sociedad⁵. Y ello por la sencilla razón de que el lenguaje que aprendemos de pequeños es al mismo tiempo la base y el instrumento de la construcción social de la realidad. Puesto que el lenguaje localiza, modela y objetiva la experiencia individual (como ha demostrado el ejercicio retórico lingüístico de Manuel Delgado al que hemos asistido ahora mismo), no podemos atribuir a un sistema lingüístico un estatus ontológico mayor ni superior al que atribuimos a la sociedad que lo inventó. Ni Manuel Delgado, ni yo, ni nadie estamos por encima del lenguaje al que servimos y del que nos servimos.

Insisto en este punto del *carácter social* tanto de la construcción de la identidad personal como de las construcciones de los significados culturales, porque esta referencia a la sociedad es la que me autoriza, por un lado, a no seguir con la constatación filosófica (universalista) de que la fijación del concepto mismo *identidad cultural* pasa por su *parametrización*, mientras, por otro, me permitirá aterrizar en el problema que nos ocupa aquí, que es el de la exclusión social de los inmigrantes.

Y es que no basta para fijar parámetros distinguir estas diferentes acepciones de identidad (analítica / sintética; esquemática / sistemática; esencial / sustancial). Cuando hablamos de *identidad cultural* en abstracto «el todo complejo de que estamos hablando está siendo tomada al modo de una *función sin parámetros*; los parámetros —añade— determinarán el *radio extensional* del todo complejo del que se habla: (si) es el conjunto de todas las culturas humanas o bien si sólo es una cultura determinada, una esferas cultural o incluso un subconjunto de alguna cultura dada»⁶.

Acordemos que es la sociedad española como sociedad de acogida el parámetro desde el que estamos reflexionando sobre la identidad cultural de los inmigrantes, pero, al mismo tiempo, aceptemos la definición de la identidad cultural de la sociología del conocimiento, que hasta el disolvente planteamiento de Manuel Delgado debe aceptar

⁵ P. L. Berger, y Th. Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality*, Penguin Press, Londres (vers. Española. *La construcción social de la realidad*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires. 1969)

⁶ Bueno, *op. cit.* p. 164

implícitamente. Sólo así podremos conectar nuestros respectivos discursos, pues claro que yo acepto que la identidad cultural es un constructo metafísico y que la condición de inmigrante debe ser considerada como transeúnte, no definitiva. Pero también reconozco el enorme poder hipnótico que los conceptos ejercen sobre quienes los usamos. De ahí que debamos comenzar por entender cómo se forja eso que llamamos identidad cultural, para lo que citaré de nuevo una enunciación sencilla del propio Peter Berger: «*la identidad, con sus correspondientes adherencias de realidad psicológica, es siempre identidad dentro de un mundo específico y socialmente construido. O contemplado desde el punto de vista del individuo: uno se identifica, y los demás lo identifican a uno, con la situación de uno en un mundo común*»⁷

3.- Momentos de la construcción social de la identidad

De manera sintética vamos a dar cuenta ahora del *proceso subjetivo* de la construcción de la identidad personal y de la relación *dialéctica objetiva* entre la sociedad y el mundo en el que se fragua esa identidad para poder ponernos en la situación real de los procesos migratorios en los que se objetiva un encuentro entre *mundos socioculturales diferentes*.

El *proceso de socialización* genera una simetría entre las realidades subjetiva y objetiva a través de 3 momentos que los sociólogos del conocimiento denominan como: 1) «Externalización»; 2) «Objetivación»; y 3) «Internalización». Es importante observar que *estos tres momentos no ocurren sucesiva, sino simultáneamente* y que la dialéctica de la construcción social de la realidad se pierde o se olvida cuando se ignora alguno de los momentos, bien porque se focaliza la atención en un solo momento o porque queda enganchado en el circuito que se produce entre dos momentos.

El momento de la «externalización» se refiere a lo que el psicólogo norteamericano George Mead llama *génesis social del yo*. Contra la idea de un yo absoluto, dado *a priori* como una sustancia espiritual, se trata de reconocer que el individuo adopta hacia sí mismo, la actitud de los otros, o lo que es lo mismo, comienza

⁷ Peter Berger (1973) «La identidad como problema en la sociología del conocimiento», cap. XVIII en G. Remmling (Compilador) *Hacia la Sociología del conocimiento*, FCE, México, 1982, p. 363.

a relacionarse consigo mismo de la misma manera que los otros han empezado a relacionarse con él. «Yo soy lo que ven los otros».

El segundo momento de «objetivación» conlleva una *simetrización* entre las identidades objetiva y subjetiva. Desde el mismo momento en que a uno se le asigna un nombre se produce una *identificación objetiva* que implica una *asignación de roles y papeles* que objetiva y construye el propio mundo social en el que el sujeto se localiza. Cada papel desempeñado implica un mundo en el que el yo se localiza como un objeto. Así el *niño bueno* respecto al *niño malo* se ubica en un *mundo moral* objetivado, del mismo modo que el *niño pequeño* respecto al adulto está en un *mundo sexual*, o el *niño pobre* se ubica frente al *caballerito* en un mundo objetivo de clases sociales, que está más allá del horizonte de dichos niños. Aplíquese el mismo cuento a los inmigrantes.

Por último, el momento de la «internalización» culmina cuando uno “sabe quien es”, “se conoce a sí mismo”, hasta el punto de que su comportamiento se ajusta a su papel social como el anillo al dedo. El niño bueno se siente culpable cuando se irrita y pega y el caballerito se avergüenza cuando se hurga la nariz en público. Si hay ajuste entre los tres momentos, la *socialización* tiene éxito. Pero no podemos olvidar que la otra cara de la *socialización* es justamente la construcción de la relación dialéctica entre sociedad y mundo. En realidad «todo mundo construido socialmente posee todo un repertorio de identidades y un sistema psicológico correspondiente. La definición social de la identidad tiene lugar como parte de una definición comprensiva de la realidad. La internacionalización del mundo tal como tiene lugar en el curso de la socialización, impone sobre la conciencia una estructura que es cognitiva tanto como psicológica, y, hasta el punto de que no ha sido aún, adecuadamente esclarecido desde la perspectiva científica, se extiende incluso para penetrar en la zona de los procesos fisiológicos»⁸.

Pero afortunadamente como se trata de un procesos sometido a crisis y a lisis ninguna construcción social es definitiva, sino que se encuentra sometida a un cambio en el doble plano de la praxis y de la teoría. En primer lugar, porque el mundo socialmente *construido*, no es un mero reflejo pasivo de las estructuras sociales de las que ha surgido, sino la consecuencia de sus prácticas sociales. Precisamente porque se trata de una

⁸ *Ibid.* p. 365

construcción *práctica* la realidad social no es estática. Su propia transformación en “realidad objetiva” para sus constructores les da a estos cierta “autonomía” y bastante capacidad para influir en la sociedad en el plano “pre-teórico” de la *vida cotidiana*.

Pero, además, los hombres no sólo tienen experiencia de sí mismos, sino que se explican a sí mismos y dan cuenta de su situación con mayor o menor grado de sofisticación. En el plano teórico los intelectuales fabrican teorías, sistemas de pensamiento, ideologías y *Weltanschauungen*. No voy aquí a desarrollar una tipología de los productos del pensamiento teórico, pero sí quiero dejar claro que es en este mundo cultural y teórico en el que se definen las “identidades culturales” y se articulan los debates acerca de la «identidad cultural», la «inmigración», la «globalización» o la propia «exclusión» o «inclusión» social.

El caso de la inmigración que ahora nos ocupa se plantea en este plano teórico bajo la forma del encuentro entre individuos que no comparten un mundo común, porque no han sido socializados de la misma manera: *¿Qué pasa en el encuentro de mundos socioculturales que ocurre con ocasión de los desplazamientos migratorios?* La literatura filosófica y sociológica ha tematizado este asunto mediante cuatro grandes esquemas que resumo con cuatro expresiones, porque todo el mundo puede recordar o asociarlo a libros, a nombres o a debates actuales.

1) *El choque o conflicto de civilizaciones* es el escenario que dibujan los neoconservadores en Occidente desde Samuel Huntington, porque suponen que los «mundos sociales» mantienen su autonomía e independencia fijas e innegociables. En España está bien representado por quienes apoyaron incondicionalmente la última guerra de Irak interpretándola como un escarmiento al Islam, pero también por los que en el mundo islámico interpretaron la actitud agresiva del gendarme norteamericano como una agresión a su religión y a su cultura por parte del occidente cristiano o satánico. La falsedad de esta perspectiva se debe a que toma «Occidente» o el «Islam» como si fuesen «todos enterizos», *metaméricos*, bloques sin fisuras. La realidad es muy otra. No hay bloques, sino sociedades tremendamente fragmentadas y pluralistas.

2) *La Alianza o el pacto de Civilizaciones* es el escenario que se dibuja como una evidencia elemental por quienes se oponen al escenario anterior. Políticamente sigue la

línea e las Naciones Unidas tal como se define en la Carta de San Francisco que propugna identificar un mundo en paz con la protección de los derechos humanos de todos los miembros de la especie y la intención de vincular a todos los Estados bajo el mismo paraguas. Aunque propende a tomar las naciones como todos enterizos metaméricamente, la protección de los derechos humanos introduce un elemento diamérico distributivo que explica mejor las múltiples situaciones reales que se dan entre los distintos estados. En efecto, ha niveles diferentes de no agresión que desde la ignorancia mutua hasta el establecimiento de relaciones diplomáticas, comerciales o de intercambio.

3) La *Interpenetración mutua* es la teorización actual que, en mi opinión, describe mejor la situación real en un mundo cada vez más interdependiente que avanza hacia la globalización, en el que las migraciones constituyen simplemente una manifestación más que va *in crescendo*. Lo que está ocurriendo no es una «invasión silenciosa» del Islam, ni tampoco una «avalancha racial» de africanos negros, aunque efectivamente los desplazamientos sean motivados por la enorme desigualdad que se está produciendo en la apropiación de la riqueza de la tierra entre distintas zonas del planeta. Como quiera, no obstante, que nadie quiere plantear el conflicto entre «pobres» y «ricos», quienes se desplazan, los inmigrantes, lo hacen empujados a la búsqueda de mejores oportunidades y condiciones de vida. Los proyectos migratorios individuales penetran así en sociedades pluralistas de acogida que están dejando de ser homogéneas a pasos agigantados. Tal vez, por eso, la tendencia a tematizar la inmigración como un conflicto entre las culturas de los que llegan y la cultura de los que están es la ideología que recubre la situación real de interpenetración mutua que requiere mayor investigación.

4) Hay un cuarto escenario que arranca de la situación preindustrial que se produjo paradigmáticamente en 1492 con el descubrimiento de América por Colón, que el mencionado Octavio Paz califica como «*mestizaje*», y que los sociólogos del conocimiento analizan como *una fusión* de diferentes individuos o grupos en un nuevo mundo con “*identificación recíproca*”. No voy a reabrir aquí el viejo debate entre las distintas interpretaciones acerca del «encuentro», la «invención», el «descubrimiento» o la «invasión» de América. Me limitaré a citar un texto de Berger que puede aplicarse por analogía, aunque invirtiendo los términos, a la recepción de los inmigrantes en una sociedad huésped sólidamente constituida. «El indio americano se identificó a si mismo

situándose en el mundo de los españoles, aunque quede bien en claro, ese mundo fue, a su vez, modificado como consecuencia de la aparición en él del indio como cohabitante»⁹. En cualquier caso, la sociedad mestiza resultante es siempre una *sociedad nueva* con sus propias pautas de socialización.

4.- ¿Por qué la “identidad cultural” no figura como factor de exclusión en las investigaciones sociales?

Nos estamos aproximando al meollo de esta conferencia que nace de la sorpresa que figura en el título de este epígrafe en forma de pregunta. ¿Cómo es que, siendo la identidad cultural el *núcleo duro del problema de la integración de los inmigrantes*, no constituye, sin embargo, un tema de investigación sociológica sobre la exclusión de los mismos? ¿Acaso no es propiamente hablando un factor? ¿O es que la exclusión no afecta a los inmigrantes?

Comenzaré otra vez, recordando el significado de los términos. En cuanto al término «factor» nos interesan más que las seis primeras acepciones de carácter *personal* referidas al «que hace una cosa» de índole comercial o administrativa, las acepciones impersonales 7,8 y 9: «7. *fig.* Elemento, concausa. 8. *Álg. y Arit.* Cada una de las cantidades que se multiplican para formar un producto. 9. *Álg. Y Arit. submúltiplo*»¹⁰. El uso científico del término «factor» permite formular de forma pertinente la cuestión de hasta qué punto o en qué medida y cantidad la «identidad cultural» contribuye a la «exclusión social» de los inmigrantes. A partir del significado causal que se asocia a los factores, se desprende que en las investigaciones sociales sobre la situación de los inmigrantes en los países de acogida debieran aparecer indicaciones precisas al respecto.

Esta expectativa queda confirmada con sólo repasar los significados de «exclusión», porque la «Acción de excluir», del latín *excludere*, implica «1.- Quitar a una persona o cosa del lugar que ocupaba. *EXCLUDIR a uno de una junta o comunidad; EXCLUDIR una partida de la cuenta.* 2.- Descartar, rechazar o negar la posibilidad de una

⁹ *Ibid.* p. 364

¹⁰ DRAE, *op. cit.* I, p. 944

cosa. Los datos EXCLUYEN una hipótesis contraria a ellos; 3. *prnl*. Ser incompatibles dos cosas»¹¹ Es interesante notar que el acto de excluir no puede aplicarse estrictamente al que previamente no estaba incluido, por lo que la «exclusión» de los inmigrantes no es siempre una acción que se ejerce sobre un sujeto pasivo al que se le despoja de algo que ya tenía previamente. Por otro lado, el *Diccionario panhispánico de dudas* recoge explícitamente como verbo irregular «**excluir(se)**. Poner(se) fuera de un lugar o situación»¹², de modo que el excluido no siempre lo es a la fuerza y como resultado de un rechazo, sino que la exclusión puede ser buscada voluntariamente cuando se percibe, de acuerdo con la acepción 3, alguna «incompatibilidad».

El hecho de que ciertas exclusiones resulten recíprocas por «incompatibilidad» nos pone en la pista de cierta *ambigüedad* en la investigación de la «exclusión entre inmigrantes». Si etimológicamente lo que se descarta o niega en los inmigrantes es su “identidad cultural”, por ser “incompatible” con la nuestra, recíprocamente resulta posible que la identidad cultural como «factor exclusógeno» no opere exclusivamente desde el lado de la sociedad receptora, lo que podría explicar las dificultades del investigador social, que hallaría dificultades a la hora de imputar la exclusión de los inmigrantes a la sociedad receptora.

Pero, opere desde el lado que opere causalmente, la tesis que voy a sostener aquí es que la identidad cultural sí funciona causalmente como concausa de exclusión, solo que en calidad de *factor G*, una suerte de variable oculta en el que se arraciman otros procesos de exclusión. Pero es oculta no porque esté escondida y no se pueda investigar, sino por estar ya *descontada*. Y esa me parece que es la verdadera razón de las dificultades de categorización que vamos a poner en evidencia a continuación. Y es que se ha producido en este punto un hiato insalvable entre las representaciones colectivas e ideológicas y las prácticas cotidianas. La exclusión por motivos culturales no puede figurar directamente en la agenda pública, porque usar la identidad para excluir está moralmente estigmatizado y legalmente castigado como «racismo» y «xenofobia» y en nuestra «identidad» de sociedad democrática y desarrollada está incluido ya de manera auto-referente el rasgo de «no ser racista, ni xenófobo». Pero al

¹¹ DRAE, *op. cit.* I, p. 930

¹² *Diccionario panhispánico de Dudas*, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, Instituto Cervantes, 2005, p. 283

respetar el derecho del inmigrante a practicar su cultura en la intimidad, so capa de tolerancia, se produce una exclusión *de facto*. Las dificultades que con tanta gracia explicaba Manuel Delgado para hacer entender a los técnicos, al público y a los responsables políticos tanto el sentido de la exposición *La ciudad de la diferencia*, como el informe que hizo como miembro de la *Comisión de Estudio sobre la Inmigración* para el *Parlament de Catalunya*, se deben precisamente a este supuesto que da por descontado la ausencia de racismo en quien se declara tal, como expresa la manoseada frase: «Yo no soy racista, pero no me negará usted que los huelen mal»¹³.

Pero Manuel Delgado es antropólogo ¿Cómo investigan otros científicos sociales la «exclusión social» que sufren los inmigrantes? Un número monográfico de la revista *Sistema* servirá para ilustrar el papel que el factor cultural juega en los procesos de exclusión de los inmigrantes¹⁴. En él aparecen, al menos dos clasificaciones estandarizadas de los «factores exclusógenos». Su comparación puede ilustrar una crítica más precisa que la descalificación genérica que empieza a aflorar ya en la misma revista. *No es que los científicos sociales se engañen por su ideología misionera*¹⁵, sino porque no se ponen de acuerdo sobre las categorías que usan, lo que es un síntoma de la falta de un mundo común de referencia a nivel teórico ya que cada grupo construye su objeto de investigación.

El número se abre con el anuncio de la Secretaria de Estado de Inmigración y Emigración, Consuelo Rumí, sobre la elaboración de un «Plan estratégico de Integración», que, en efecto, fue aprobado el 16 de febrero de 2007 por el Consejo de Ministros y presentado el pasado 19 de abril por Jesús Caldera. Según se anuncia este

¹³ Manuel Delgado (editor), *Ciutat e immigració*, Centre de Culture Contemporània de Barcelona, Barcelona, 1997. Pese a coincidir en la tesis crítica sobre la no sustancialización de la condición del inmigrante que trae aparejado el discurso de la identidad, no parece que la investigación empírica pueda desentenderse de la investigación causal de la exclusión social. La misma reflexión suscita su vindicación del derecho a la distinción entre público y privado por las razones que defiende en su antropología *El animal público*, Premio Anagrama, Barcelona, 1999. Aunque la tesis individualista de la «indiferencia del viandante» parece conducir a un cierto pasotismo, es meridianamente cierto que son las variables asociadas a la identidad cultural del inmigrante lo que le recluye en la vida privada. En su último libro lo dice con toda claridad: «El supuesto “inmigrante” o “étnico” se ve atrapado en una vida privada de la que no puede escapar, puesto que se le imagina esclavo de sus costumbres, prisionero de su cultura, prisionero de una serie de trazos conductuales, morales, familiares, religiosos, culinarios, que no son naturales, pero que es como si lo fuesen, en la medida en que se supone que lo determinan de una manera absoluta e invencible, a la manera de una maldición», *Sociedades Movedizas, Pasos hacia una antropología de las calles*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 194

¹⁴ «Inmigración y Exclusión social», *Sistema*, nº 190/191, Enero, 2006

¹⁵ Minor E. Salas, «Las ciencias sociales como consuelo: crítica a la concepción misionera de las ciencias sociales y jurídicas», *Sistema*, nº 200, Septiembre, 2007, 107-125

plan «parte de la consideración de la integración como un proceso bidireccional y de que sus actuaciones deben dirigirse al conjunto de la población, y estará orientado a potenciar la cohesión social, a construir políticas públicas basadas en la igualdad de derechos, deberes y oportunidades, a fomentar el sentimiento de pertenencia de los inmigrantes a la sociedad a la que han accedido y a impedir cualquier forma de discriminación»¹⁶ La pregunta sobre si el fomento del sentimiento de pertenencia en la sociedad de acogida implicará una nueva construcción de su identidad queda, en efecto, sin responder, porque de lo que se trata es de evitar la xenofobia, el racismo y los guetos por el obvio temor a la aparición de fenómenos sociales indeseables como la marginalidad y el conflicto.

El Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración, una vez aprobado en 2007, incluye ciertamente, además de los principios de igualdad y ciudadanía, el de la interculturalidad, pero se divide en doce áreas ninguna de las cuales incluye explícitamente el factor identitario ni el cultural: acogida, educación, empleo, vivienda, servicios sociales, salud, infancia y juventud, mujer, igualdad de trato, participación, sensibilización y codesarrollo. Lo que más se pondera del Plan es el incremento del presupuesto correspondiente a las actuaciones promovidas por la Administración General del Estado para el período 2007-2010, que asciende a 2.005 millones de euros, de acuerdo con la Tabla I. En cuanto a su distribución por áreas de intervención destacan el área de educación (40%), el área de acogida (20%) y el área de empleo, al que se dedica el 11% del total. Aunque el Plan está abierto a incorporar los recursos económicos de aquellas iniciativas a favor de la integración puestas en marcha por las distintas administraciones públicas españolas, no parece probable que las medidas de integración cultural vayan más allá de la inmersión lingüística que el sistema educativo logra con los hijos de los inmigrantes.

Tabla I: PRESUPUESTO DE LA ADMINISTRACIÓN GENERAL DEL ESTADO (Cantidades en euros)

	2007	2008	2009	2010	TOTALES 2007-2010
TOTALES	467.213.944,00	489.045.655,00	512.088.649,00	536.668.844,00	2.005.017.091

Pero, vayamos ya el asunto del estudio de la «exclusión social», que seguramente sirvió de base para la elaboración del mencionado plan estratégico. Según el estudio general del editor José Félix Tezanos y su hijo Sergio Tezanos Vázquez, que abre el número, los factores de exclusión social se agrupan en 5 categorías: 1) familiares, 2) personales/culturales, 3) laborales, 4) sociales y ubicacionales y 5) políticos, de acuerdo con la tabla que reproduzco a continuación, y cuyo análisis, aun reconociendo que «las condiciones de trabajo son un importante factor de discriminación, ... (que) la precarización de las condiciones laborales produce mayor incidencia de accidentes laborales y (que) ... los trabajadores extranjeros son los que

¹⁶ Consuelo Rumí, «Diversidad e integración: la responsabilidad de las políticas públicas», *Sistema*, 190-91, Enero 2006, p. 6

sufren los principales efectos de la desregulación del mercado laboral», acaba destacando como «factores que conducen a una exclusión más genérica de los inmigrantes», la *segregación educativa*, la *discriminación en el acceso a la vivienda*, la *sanidad* y la *ciudadanía incompleta*¹⁷.

<i>Factores familiares</i>	-Falta de arraigo familiar -Carencia de vivienda propia y otras propiedades
<i>Factores personales/culturales</i>	-Diferencias idiomáticas y/o culturales y de costumbres. -Repudio, estigmatización y prejuicios culturales de los nativos
<i>Factores laborales</i>	-Movilidad ocupacional descendente (respecto a sus estudios) -Precariedad laboral hasta bordear el «cuasi-esclavismo» -Utilización como <i>mano de obra barata</i> en <i>economía sumergida</i> -Mayores tasas de paro y estacionalidad. -Alta tasa de accidentalidad (trabajos de riesgo)
<i>Factores sociales y ubicacionales</i>	-Tendencia a la <i>guetización</i> (segregación en barrios y cotos) -Discriminaciones en el acceso (restaurantes, comercios, clubs...) -Problemas residenciales (de acceso y hacinamiento) -Segregación educativa y dificultades formativas
<i>Factores políticos</i>	-Carencia de derecho de voto -Falta de instancias de representación e interlocución. -Carencias administrativas («sin papeles», etc.) -Vivencia restringida de la condición ciudadana (secundarización)

Tabla II.- Factores excluyentes específicos que afectan a los inmigrantes según J.F. y S. Tezanos

Esta primera clasificación, como se ve, ha influido considerablemente en el diseño de las políticas públicas, ya que los factores culturales se consideran cuestiones *personales* y la identidad no aparece mentada. La cultura sólo es factor de exclusión debido a: (1) diferencias idiomáticas y/o de costumbres y (2) al repudio, estigmatización y prejuicios que se imputan de la población autóctona. Nada se dice, en cambio, del apego de los inmigrantes a estos rasgos culturales.

Pero, dejando de lado otros estudios específicos muy interesantes, como el de Antonio López Peláez¹⁸ sobre la exclusión social en educación, pasaré a examinar la

¹⁷ J.F. Tezanos y S. Tezanos Vázquez, «La cuestión migratoria en España. Tendencias en inmigración y exclusión social», *Sistema*, nº 190-191, Enero, 2006, pp. 9-39, en particular pp. 33-36.

¹⁸ Antonio López Peláez, «Inmigración, educación y exclusión social», *Sistema*, *ibid.* pp. 291-308. Hay ciertamente en este mismo número un estudio antropológico de carácter cualitativo de Ubaldo Martínez Veiga, que trata sobre «La integración cultural de los inmigrantes en España. El multiculturalismo como justicia social» (*Ibid.* pp. 281-89) y en el que se defiende el multiculturalismo y la lucha por la jerarquía de valores como alternativa social haciendo suyos los planteamientos de Seyla Benhabib, (*The Rights of Others, Aleins, Resident and Citizens*, Cambridge University Press, 2004), cuando dice. «Tenemos que aprender a vivir con la “otredad” de los otros cuyos modos de ser pueden ser amenazantes para nuestro modo de ser. No hay ninguna manera de aprendizaje moral y político más que a través de estos elementos dentro de la sociedad civil. La ley ofrece el marco dentro de del cual el trabajo de la cultura y la política tienen lugar. La leyes como los antiguos sabían bien, son las murallas de la ciudad, pero el arte y pasiones de la política va dirigida a la ruptura de esas barreras o al menos a asegurar su porosidad o permeabilidad» (p. 196). Pero estos edificantes planteamientos nada nos aclaran sobre la identidad como factor de exclusión social, que es el tema que nos ocupa.

clasificación que aparece en el artículo de Maria del Rosario Sánchez Morales, que había aparecido en una publicación anterior del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, en la que aparentemente se da más importancia a los «factores culturales», puesto que se mencionan como una categoría propia, al lado de los *factores estructurales*, los *familiares/relacionales* y los *individuales*¹⁹.

<i>Factores estructurales</i>	<i>Factores familiares/relacionales</i>	<i>Factores individuales</i>	<i>Factores culturales</i>
<ul style="list-style-type: none"> -Legislación -Política de inmigración -Política laboral («neoesclavismo», precariedad, paro) - Política de vivienda (hacinamiento, ..., guetización) - Política educativa (segregación, etc) - Política sanitaria - Legislación social - Políticas sociales -Efectos de la crisis y la reestructuración económica -Políticas sociales para grupos vulnerables y excluidos. 	<ul style="list-style-type: none"> -Vínculos familiares débiles o ausentes -Conflictos y rupturas familiares - Redes sociales débiles o inexistentes. -Vínculos con mafias - Débil papel de las asociaciones de emigrantes - Desarraigo social - Aislamiento, soledad 	<ul style="list-style-type: none"> -Personalidad -Género -Edad -Raza -Idioma -Nacionalidad -Dificultad de aprendizaje -Falta de habilidad social - Alcoholismo -Drogadicción -Salud (física, mental) -Antecedentes penales -Violencia y malos tratos -Baja autoestima -Actitud pasiva y acomodo a la situación -Pesimismo, fatalismo -Procesos depresivos - Débil motivación - Conductas «anómicas» 	<ul style="list-style-type: none"> - Individualismo -Insolidaridad -Competitividad - “Choque cultural” -“Darwinismo social” - Estigmatización - Prejuicios culturales - Racismo social - Xenofobia.

Tabla III. Factores estructurales, familiares/relacionales, individuales y culturales que intervienen en la conversión de los inmigrantes económicos en personas «sin techo»/«sin hogar»

No voy a gastar mucho espacio en demostrar que esta categorización tienen muchos más problemas de categorización que la examinada atrás. Aunque aquella era escasa atribuía astutamente a la población autóctona (tanto personal como colectivamente) los prejuicios que esta clasificación desgrana en las cuatro últimas posiciones. Que la estigmatización, los prejuicios, el racismo y la xenofobia son factores de exclusión social es obvio, pero sólo la última afecta a los inmigrantes extranjeros que tales. Por lo demás las categorías 4 («choque cultural») y 5 («darwinismo social») son ellas mismas «constructos teóricos» antes que «realidades preteóricas observables», por lo que no pueden jugar en el mismo ámbito que los demás factores. Y, por último, el individualismo, la insolidaridad y la competitividad son rasgos individuales que

¹⁹ M^a Rosario Sánchez Morales. «La internalización de la exclusión social extrema en España», *Sistema*, Ibid. pp. 385-404

fomenta el modelo neoliberal entre todos los agentes económicos, incluidos los inmigrantes, de modo que no tienen nada de específicamente identitario ni cultural, sino todo lo contrario.

En resumen, la identidad cultural no parece que haya sido objeto de estudios específicos como factores de exclusión por parte de los científicos sociales, sino sólo motivo de reflexión teórica general por parte de los antropólogos. De ahí la dificultad de articular políticas apropiadas que enfrenten realmente la problemática aludida.

5.- Las dimensiones *emic* y *etic* de la identidad cultural y los peligros del discurso «políticamente correcto»

En lo que sigue haré algunas observaciones metodológicas que permita calibrar la importancia creciente que el análisis de las identidades culturales puede tener para la construcción de políticas migratorias apropiadas. Es interesante observar algunos cambios de orientación entre los propios especialistas. Por ejemplo, el último artículo de divulgación de Sami Naïr titulado «El futuro del inmigrante»²⁰ menta en media página cinco veces el sustantivo «identidad», seis veces el adjetivo «identitario» y una vez el término «identificación».

Lo más interesante de estas menciones, sin embargo, son las tesis aparejadas que tienden a cambiar las praxis sociales respecto al supuesto respeto incondicional que el pensamiento «políticamente correcto» exige debe mantenerse respecto a las *identidades originarias*, pues bajo el pretexto de respetar su identidad cultural, corremos el peligro de dejar aparte a los inmigrantes de carne y hueso, es decir, recluirlos en *apartheid*, formar guetos. En este sentido es erróneo considerar a los inmigrantes como una «nueva minoría» porque ello implica no sólo la *sustancialización metafísica de la identidad*, que venimos denunciando aquí, sino la consagración eterna de las diferencias. El error se potencia más aún, porque la unificación que se ejecuta tras la pantalla de la identidad acaba atribuyendo raíces culturales comunes a realidades muy heterogéneas²¹.

²⁰ Sami Naïr, «El futuro del inmigrante», *La Nueva España*, 4 de Noviembre de 2007

²¹ Un análisis ejemplar de este proceso puede verse en E. Maurin (2004), *Le guetho français.*, Ed. Senil, Paris

Pero lo más peligroso de la consagración metafísica de las identidades son sus *consecuencias prácticas*, pues a los extranjeros identificados como inmigrantes se les niegan las oportunidades de integrarse y aprovechar la movilidad social de las que gozan el resto de los ciudadanos. En realidad, para Sami Naïr, la integración debe perseguir la *desaparición del inmigrante qua tale*, aunque ello genere problemas y conflictos de identidad. Recuerdan estas tesis de Sami Naïr las virtudes integradoras de la laicidad como estrategia unificadora de las diferencias religiosas bajo el espacio público de la ciudadanía en el Estado francés, justamente en este momento en que este concepto republicano parece estar amenazado o, al menos, en entredicho.

Pero entremos ya en el análisis de la identidad. Es evidente que el inmigrante se ve forzado *de facto* a ejercitar un *desdoblamiento identitario* entre la cultura de la sociedad de origen y la de la sociedad de acogida que debe aprender. En realidad, este desdoblamiento le conduce a una negociación identitaria permanente. El inmigrante navega entre la cultura de la sociedad emisora de la que procede y la cultura de la sociedad receptora a la que llega. El *desdoblamiento identitario* se produce por la doble visión que proyecta su yo en el sistema de normas y valores de ambas sociedades. La *negociación identitaria* mejora, sin duda, a favor de la sociedad receptora en la medida en que se percibe como un éxito la regularización legal (cédula) y el acceso al idioma. Estos son aspectos básicos sobre los que hay evidencias de que mejoran la integración y la identificación culturales. ¿Qué papel juegan estos dos factores en el proceso de construcción de la identidad?

Se han analizado poco las dimensiones y variables implicadas en este proceso de transición de una identidad cultural a otra. Bastará que hagamos una mención en la línea del análisis del materialismo filosófico para percatarnos de su complejidad. Ayuda comenzar recordando el viejo esquema marxista que distingue entre «base» y «superestructura» y supone que el mundo cultural del inmigrante, previamente adaptado a las condiciones de vida de la sociedad de origen, se desmorona ante las nuevas condiciones materiales de existencia que tiene en la sociedad de acogida. Es verdad que la integración laboral es la base de las demás integraciones, pero ni es la única, ni es suficiente como lo demuestran los casos de quienes traen incorporado un proyecto migratorio que contempla el retorno como horizonte.

Precisamente la noción de «identidad cultural», cuando se contempla, no como una unidad metafísica, sino como una *entidad morfodinámica compleja*, no se agota en la dualidad entre *base* y *superestructura*, sino que exige un análisis más detallado. Sin renunciar a la dimensión histórica que afecta a todos los procesos sociales, incluido el de las migraciones, citaré un texto de Gustavo Bueno que nos proporciona claves interpretativas adecuadas para incoar el análisis de la complejidad aludida. El pasaje alude precisamente a la distinción entre base y superestructura, pero sostiene que «la *capa basal* —de una sociedad dada— tiene más de raíz que de mero soporte (*Aufbau* de Marx) de una construcción ulterior; la raíz de un árbol, en efecto, no es tanto aquello en lo que se apoya el árbol, ni tampoco aquello de lo que se origina, sino aquello que la semilla envía a las profundidades a fin de poder extraer de ellas, según su estructura, los principios vitales que, por otro lado, también extrae del aire por las hojas (o la superestructura). Una cultura, en cuanto sistema morfodinámico que mantiene su independencia y autonomía frente a otros sistemas morfodinámicos que lo contienen a su vez como parte de su entorno habrá de desarrollar también una *membrana* o *capa cortical* capaz de resistir las agresiones de un entorno, en el que figuran otros sistemas dinámicos. En cierto modo, por tanto, el entorno envuelve a la esfera tanto por su *capa basal* como por su *capa cortical*, aunque de distinta manera (...) El *cuerpo* de la esfera cultural sería en cierto modo una *capa conjuntiva a través de la cual podrían tener lugar las conexiones autosostenidas entre la capa basal y la capa cortical*. En cualquier caso la identidad cultural de una esfera, cualquiera que fuera su parámetro, sólo podría alcanzar una efectividad sustancial-procesual cuando sus capas *basales*, *conjuntivas* y *corticales*, suficientemente diferenciadas, estuvieran autososteniéndose en equilibrio morfodinámico durante un intervalo indefinido»²²

Cuando un inmigrante transita de una cultura a otra entra a formar parte de un nuevo tejido *conjuntivo*, desde el que tiene que «echar nuevas raíces» y ponerse a resguardo de los peligros exteriores bajo la protección de una nueva *capa cortical*. Entender este cambio es tremendamente complicado y más difícil cuanto mayor es la *distancia histórica* entre la sociedad de origen y la sociedad de acogida. Muchos cooperantes tienen, en efecto, la impresión de viajar en el tiempo cuando se sumergen en sociedades no industrializadas, aunque la globalización ponga ya a su

²² G. Bueno, *El mito de la cultura*, op. cit. p. 170-1

alcance poderosos medios de conexión. Pero un cooperante es un expatriado que lleva consigo sus raíces (o *modus vivendi*) y que se siente protegido en la distancia por las extensiones de la capa cortical de origen bajo la estructura de un cuerpo diplomático (embajadas, consulados, etc.). No es ese el caso del inmigrante que suele encontrar más cobijo en la sociedad de acogida que en la capa cortical de su propia sociedad. Muchas veces las redes de sus compatriotas son los consulados y las embajadas. El inmigrante suele tener prisa por recubrirse con la corteza de «los papeles» o de la «cédula de identidad».

Como quiera que las culturas de origen son «diversas» los inmigrantes tomados en conjunto sólo forman una unidad negativa. El pluralismo constitutivo del fenómeno migratorio es innegable. Ahora bien, reconocer la existencia de una *multiplicidad de identidades culturales* parece llevar aparejado la tesis del *relativismo cultural* (cosa que a veces se asocia con el multiculturalismo), en tanto supone la crítica al postulado de una cultura única, absoluta, hegemónica y dominante. Sin embargo, el relativismo cultural que en cuanto tesis crítica negativa, asociada al pluralismo, goza de una oportunidad epistemológica indudable para este análisis, comienza a hacer agua cuando se transforma en una tesis positiva asociada a la identificación sustancialista con el carácter absoluto de determinadas etnias o etnicidades. Justamente el pensamiento «políticamente correcto» tiende a positivizar la relativización negativa del pluralismo identitario, cuando pasa a concebir las identidades nacionales de origen como un conjunto de patrones culturales invariantes. En realidad los contenidos de cada esfera cultural están sometidos también a un cambio cultural incesante, que hace puramente ideológica cualquier apelación a los hechos diferenciales, que se postulan constituyéndose en míticas y desdibujadas épocas anteriores.

Sami Naïr nos advierte en este sentido, no sin razón, de las dificultades añadidas que viven los inmigrantes en España, cuando la sociedad de acogida en lugar de ofrecer referentes claros se halla envuelta en una disputa política entre «identidades nacionales», que precisamente por su naturaleza política aparecen como «innegociables», en términos de Albert Hirschmann. Esta situación, por la muy elemental razón de que los sistemas normativos de referencia no están claros, puede

acabar favoreciendo procesos de repliegue identitario con mayor frecuencia de lo esperable.

No podemos dar cuenta aquí de la complejidad de variables implicadas en la investigación sociocultural de una identidad cultural entendida como una estructura morfodinámica en transformación, pero un esquema de las dos dimensiones constitutivas de cada una de ellas basta para calibrar el conjunto de dialécticas que el inmigrante confronta en la sociedad de acogida. Estas dos dimensiones son sugeridas explícitamente por Gustavo Bueno, aunque no las desarrolla en la dirección que yo propongo²³.

DIMENSIÓN NORMATIVA: (Sincrónica)	DIMENSIÓN HISTÓRICA: (Diacrónica)
<i>VARIABLES:</i> Extensión// Diversidad // Normalización de pautas culturales: <i>DOMINIOS:</i> Biológico - Cognitivo- Simbólico	<i>VARIABLES:</i> Duración→ Invarianza Funcionalidad —> Dinámica variación cultural: <i>CAPAS:</i> Basal — Conjuntiva — Cortical
CAPA SUBJETUAL: (Cultura intrasomática) - dialéctica: Individuo /Persona. (ETICA) - dialéctica: Formas vida/Códigos de conducta. - dialéctica: Determinismo /Aprendizaje social. (PSICOLOGIA-BIOLOGÍA)	FASE (1ª) DE NACIMIENTO (NUCLEO) - dialéctica embrionaria: parentesco/ afinidad - dialéctica fetal: presión/adaptación. - dialéctica perinatal: oficios y migraciones. Campesinos versus pescadores, ganaderos versus agricultores, etc.
CAPA INTERSUBJETUAL: (C. intersomática) - dialéctica: Ciudades/ clases sociales - dialéctica: R. parentesco <i>versus</i> R. de amistad - dialéctica: Igualdad <i>versus</i> jerarquía (POLITOLOGÍA, ANTROPO-ETOLOGÍA)	FASE (2ª) DE CRIANZA. (CURSO) - dialécticas de la cohesión y la disidencia; liderazgo <i>versus</i> jefatura - Identidades culturales corporativas <i>versus</i> identidades culturales funcionales. - Estado y sociedad civil: Fiestas e ideologías <i>versus</i> dioses y registros.
CAPA MATERIAL: (Cultura extrasomática) - dialéctica: Patrimonio / Instituciones - dialéctica : Población/ Tecnología - dialéctica : Economía/ Ecología (DERECHO/ SOCIOLOGÍA, etc.	FASE (3ª) CORPORAL (CUERPO) - Identificación burocrática. Estado y Nación. - Choque cultural e “individuo flotante”. Según edad, género, orientación sexual, etc - Globalización. Cosmopolitismo, localismo.

Tabla IV. Dimensiones, variables, componentes y dialécticas implicadas en la construcción y el análisis de toda identidad cultural entendida como *estructura morfodinámica*

Aunque la confrontación estructural en la dimensión normativa resulta inevitable en las tres capas, sea simultánea o sucesivamente, las sociedades de acogida del Norte suelen hallarse históricamente en la tercera fase, de modo que el *decàlage diacrónico* es más intenso cuanto mayor diferencia exista entre las sociedades de origen y de acogida.

²³ « ¿Cabe... reconocer una idea positiva de identidad cultural?... Y lo específico de la cultura humana frente a las culturas animales no hay que ponerlo en sus factores o capas (intrasomática, intersomática, extrasomáticas) sino en las proporciones, en los ángulos entre ellos y en las figuras resultantes según sus relaciones características. Y acaso lo más característico y nuevo de las culturas objetivas humanas son *dos cosas vinculadas* por lo demás entre sí: su *dimensión normativa* y su *dimensión histórica*», G. Bueno, *El mito de la cultura*, op. cit. P. 176

Esta tabla analítica construida desde una concepción positiva de la identidad cultural puede darnos una idea de los conflictos que simultáneamente debe enfrentar cada inmigrante individual para lo que no siempre cuenta con la preparación, la fortaleza psicológica, la energía y las herramientas necesarias.

Visto desde la perspectiva de las identidades culturales, así pues, la «exclusión social» puede poner trabas insalvables al proceso de «integración», que ya de suyo supone siempre las dificultades de «comprensión» de las complejidades que encierra la sociedad de acogida. No es casual que las migraciones se produzcan con más frecuencia entre aquellas sociedades que están más próximas bien geográficamente o bien identitariamente, porque el migrante parte de cierta ventaja cognitiva acerca de sus vecinos o de sus parientes culturales. El manejo de la lengua del país de acogida es en todo caso la herramienta básica para penetrar en su identidad cultural. Aún así, metodológicamente, el inmigrante que se sumerge en una nueva sociedad realiza un ejercicio transcultural que le lleva a mantener siempre la disociación entre una visión *Emic* y otra visión *Etic* y por tanto a hacerse consciente de ese desdoblamiento o doble visión, que afecta tanto a la sociedad de origen como a la de acogida. El fracaso en esta tarea de desdoblamiento y la falta de flexibilidad o de capacidad de aprendizaje de nuevos roles puede dar al traste con cualquier proyecto migratorio por muy prometedor y halagüeño que parezca.

En lo que sigue utilizaré la distinción *emic/etic* como «contexto colimador» para tratar de entender algunos de los efectos identitarios de la «exclusión social».

6.-Nexos entre «exclusión social», repliegue y «cierre identitario»

La «exclusión social» *etic* provoca el *repliegue identitario emic* del inmigrante. Son factores de exclusión *etic* los señalados por los investigadores como de índole estructural y político (legislación, políticas sociales contra la vulnerabilidad y condiciones laborales como el cuasi-esclavismo y la explotación en economía sumergida), todos ellos ubicados en la dimensión normativa de la identidad cultural, principalmente en la capa material de la sociedad de acogida.

En cambio, son factores de exclusión *emic* la discriminación ejercida por la población autóctona (repudio, estigmatización, racismo y xenofobia, prohibiciones de acceso, guetización, segregación educativa), que mayoritariamente se encuentran en la capa intersubjetual de la identidad cultural, pero que puede verse potenciada por el momento histórico o fase que se está forjando.

El «repliegue identitario», así pues, aparece como una consecuencia posible de la «exclusión social», pero como muy bien señala Sami Naïr puede verse favorecido de manera objetivamente observable en un sentido *etic* por la politización de las identidades en las sociedades de acogida, la debilidad de los vínculos familiares y la falta de instancias de representación oficial.

En cualquier caso todo «repliegue identitario» requiere de forma necesaria la cooperación *emic* de factores individuales ubicados en la capa subjetual. Justamente en ese territorio ético, moral y psicológico y comunitario desembocan los llamados «cierres identitarios», sobre los que voy a realizar unas pocas observaciones para concluir esta ya larga conferencia.

Es importante distinguir cuidadosamente entre «cierres identitarios» *individuales* y *colectivos*. Cuando el cierre identitario es individual suele tener causas psicológicas o ser inducido por un «síndrome de inadaptación» a la sociedad de acogida. Pese a tratarse de un problema, cuya manifestación es de índole psicológica, puede ser debido a causas muy diversas: dificultades de aprendizaje, falta de habilidades sociales, alcoholismo, drogadicción, problemas de salud, anomia o procesos depresivos, por lo que no siempre se cura con medidas psicológicas, farmacológicas ni sanitarias.

Voy a poner un ejemplo reciente que ha sido bien estudiado recientemente por la *Sociedad Española de Medicina de Familia y Comunitaria* (de ahora en adelante Semfyc). Se trata del llamado *Síndrome de Ulises* que dieron a conocer en un informe de 2006²⁴. Según los datos aportados «el 50 % de los inmigrantes ilegales desarrollan algún trastorno psíquico a los 2 o 3 años de llegar». Los afectados se reparten entre el 25 y el 30% que muestran síntomas de ansiedad y otro 25% restante que caen en una

²⁴ Una referencia extensa en el diario *ABC*, de Madrid el día 9 de Diciembre de 2006.

profunda depresión. Los datos son significativos, porque las mismas enfermedades no afectan al 25 % de los nativos. La conclusión que se desprende de esta comparación es que una gran parte de los inmigrantes irregulares (unos 400.000 para la estimación de un millón que se estima viven en situación irregular) sufren «un estrés superior a su capacidad de adaptación».

Pues bien, la *Semfyc* señala sin dudar a los factores de exclusión como las causas inequívocas del síndrome de Ulises. En efecto, la *soledad* del inmigrante se explica factores tales como «débil arraigo familiar», «falta de redes de apoyo» y «exclusión laboral» o paro. Justamente la exclusión laboral tiene la máxima incidencia en la formación de un terrible *sentimiento de fracaso*, pues al no encontrar trabajo, los inmigrantes se autoinculpan por no ser competitivos y sufren un decaimiento en su autoestima. Son así pues, las *duras condiciones de vida* del excluido lo que agota la salud del inmigrante, pues el círculo de la exclusión obliga a una permanente y estéril lucha por la supervivencia, a la que se agrega la falta absoluta de protección cortical que padece el «sin papeles». Clandestino, siempre huidizo, temiendo ser identificado por la policía o agredido por las mafias que le han traído, el inmigrante irregular lleva escrito en su rostro la *situación de terror* ante lo desconocido.

Al interpretar los datos de la identidad cultural de la sociedad de acogida como una amenaza aparecen los síntomas del *repliegue identitario* (tristeza o morriña por los parientes lejanos, llanto, tensión emocional, nervios, dolores de cabeza e irritabilidad. El repliegue da paso al *cierre identitario* cuando el insomnio y la fatiga acaban haciendo mella en la personalidad del inmigrante irregular que comienza a escuchar voces imaginarias «somatizadas».

Los «Ulises del siglo XXI» puede pertenecer a etnias y procedencias muy distintas, pero en España afecta más a los «latinos» y a los «magrebíes», no sólo por ser más numerosos obviamente, sino justamente porque la identidad cultural de la sociedad de acogida se les muestra como mucho más resistente y opaca de lo que habían imaginado. Según los datos de la *Semfyc* en cualquiera de los colectivos el porcentaje de mujeres afectadas por el Síndrome de Ulises es superior al de los varones, al ser víctimas de una doble exclusión.

Es interesante en este punto el análisis que realiza Alicia Navarro, cónsul española en Guinea Conakry, sobre el síndrome de Ulises que afecta a los nativos del África negra. En efecto, la llamada de África como *cierre identitario personal* se deja interpretar fácilmente desde la distinción emic/etic. Los trastornos emocionales que *etic* explicamos como «inadaptación» son interpretados *emic* como experiencias mágicas y sobrenaturales. Así los «brotos esquizofrénicos» son percibidos por los guineanos como «visiones o voces que les llaman a volver a su país, donde los marabús les acogerán en sus creencias». El cierre identitario se consuma, como lo demuestra el hecho de que el número de repatriaciones voluntarias ha crecido en los últimos dos años por la llamada de África. No hay seguimiento de los repatriados por síndrome después de regresar a la cultura de origen, pero no es improbable que *la identidad personal como constructo social* que es haya quedado dañada o acabe esfumándose por el sumidero de la inconsciencia.

En cualquier caso los remedios que propone la *Semfyc* en el país de acogida no son médicos ni farmacológicos, sino de tipo socio-cultural: la integración.

Al actuar sobre las causas sociales del síndrome de Ulises se van eliminando progresivamente los factores de exclusión. Sólo así mejora la integración y se supera el desarraigo. Más que con antidepresivos a un inmigrante irregular se le cura con el «carnet de identidad», es decir, regularizando su situación legal. Una vez que el inmigrante se hace regular, las medidas psicológicas, de salud y bienestar, si tienen éxito, pueden revertir la situación, curándole del *cierre identitario*. ¿Pero acaso la cura del cierre identitario no significa la destrucción de su identidad? ¿No es la adaptación producida por la asimilación y la integración adoptar las normas y valores de la sociedad de acogida?

Para concluir voy a aplicar el concepto de «cierre identitario» a una situación preocupante que está ligada al «terrorismo global» que se nutre de la energía del «fundamentalismo religioso» en tanto que proporciona una identidad cultural colectiva a grupos enteros de inmigrantes. Aunque los factores que explican el «éxito» de este terrorismo después del 11 son múltiples y, en particular, los dos que destaca Jürgen Habermas (la resonancia mediática y la inadecuada reacción de las superpotencia

estadounidense con sus ataques masivos y preventivos)²⁵, no puede echarse en saco roto el caldo de cultivo que suponen los procesos migratorios masivos y las dificultades de integración. En este contexto, cuando se producen cierres identitarios *colectivos*, *hay el peligro de que desemboquen en guetización voluntaria, sociedades secretas, fanatismo religioso y terrorismo*.

En efecto, la estructuración de las identidades colectivas (nación, ciudad, religión), ya de por sí alto entre los inmigrantes marroquíes cuando los comparamos con otros colectivos europeos. Según los estudios italianos de ... la identificación de argelinos, marroquíes, etc, con el país de origen supera el 90% y llega a casi 30% en cuanto el referente es la religión musulmana²⁶. Entre los jóvenes estas tendencias se acentúan cuando aumentan los factores *etic* y *emic* de exclusión y el repliegue hacia la mezquita conlleva un recurso a la identidad como resistencia en el sentido de Castells (1998).

No obstante, para que aflore el yihadismo entre los jóvenes islámicos es preciso una confluencia entre varios factores de exclusión, una fuerte ideología religiosa asociada al Islam utópico y un fuerte resentimiento hacia el occidente corrupto e infiel, pero con un inmenso poder tecnológico. La llamada de Alah para la misión del terrorismo suicida es el desenlace de un cierre identitario colectivo que termina con el exterminio físico de la propia identidad personal.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA.

- Berger, Peter y Th. Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality*, Penguin Press, Londres (vers. Española. *La construcción social de la realidad*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires. 1969)
- Peter Berger (1973) «La identidad como problema en la sociología del conocimiento», cap. XVIII en G. Remmling (Compilador) *Hacia la Sociología del conocimiento*, FCE, México, 1982, p. 363.
- Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. 3 volúmenes: Vol. 2. *El poder de la identidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

²⁵ Jürgen Habermas, *El Occidente escindido*, Editorial Trota, Madrid, 2006, p. 167

²⁶ Carlo Colloca, «Los jóvenes inmigrantes y la multiplicidad de pertenencias», *Sistema*, nº 197-198, pp. 25-42

Hidalgo Tuñón, Alberto: «La identidad cultural como factor de exclusión social».

- Goody, Jack, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Alianza, Madrid, 1990
- Hobsbawm, Eric «Identidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3. Madrid, Mayo de 1994, Mansilla, HCF. «Principios universales y valores particulares: el racionalismo occidental y las identidades sociales premodernas», y José E. Rodríguez Ibáñez «Entre el posconvencionalismo transnacional y el neotradicionalismo integrista: las sinuosidades de la identidad social tardomoderna» *Sistema*, núm 125 de Marzo de 1995
- Smith, Anthony, *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997 y *Las teorías del nacionalismo*, Península, Barcelona, 1976