

## EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO COMO PROPUESTA DE INTEGRACIÓN FRENTE A LA INEFICACIA DEL ASIMILACIONISMO DOMINANTE<sup>1</sup>

**Rebeca Martínez Rodríguez**  
Universitat de les Illes Balears

En una sociedad donde las fronteras de los Estados son barreras frágiles y donde la globalización ha roto la síntesis política Estado-nación, las cuestiones como la convivencia interétnica, la identidad y las fronteras entre grupos adquieren una importancia insospechada hace decenios.

Para unos, el aumento de la inmigración constituye un factor de enriquecimiento del patrimonio cultural y una oportunidad de regenerar la sociedad y de plantearse las bases de la cohesión social. Para otros, amenaza gravemente la identidad étnica y cultural, supone un motivo de degradación del bienestar económico y de la vida civil y contribuye a la aparición de conflictos étnicos.

La corriente integracionista dominante propuesta por el multiculturalismo afirma que la adhesión voluntaria a los valores y normas de la sociedad acogedora garantiza la cohesión social y el éxito personal. De manera que el tema de la integración de los inmigrantes se entiende como un problema de asimilación de los recién llegados a la cultura industrial y moderna.

Pero esta asimilación no garantiza la integración y, además, supone precisamente que dejen de existir grupos étnicos y culturales distintos de la cultura dominante.

Como alternativa propongo el concepto de reconocimiento tratado por Seyla Benhabib. Por ello, el motivo de este trabajo es indagar sobre las líneas del actual debate sobre un tema que es de vital interés en nuestros días: la convivencia interétnica. Para ello, he considerado imprescindible las aportaciones de Seyla Benhabib y de Nancy Fraser, ya que creo que son fundamentales en el estudio de este tema, con sus obras *Las reivindicaciones de la cultura* y *¿Redistribución o reconocimiento?*, respectivamente. Además, he complementado las lecturas con Laura Zanfrini, Étienne Balibar, Charles Taylor y Axel Honneth.

La política del reconocimiento sostiene que las diferencias de lenguaje, género, raza y etnia o religión son esenciales y que los Estados y sus instituciones deberían reconocer públicamente esas diferencias esenciales asignándoles recursos públicos y considerándolas como formas de identidad corporativa oficialmente establecida.

Pero, ¿qué sucede en el caso de las prácticas culturales de las minorías que entran en contradicción con la legislación y los derechos universales?

Para Benhabib (2006), se pueden evitar esas disyuntivas modificando la forma en que entendemos la cultura. Rechazando el holismo cultural y confiando en la capacidad de los actores políticos comunes para renegociar sus propios relatos de identidad y diferencia a través de los encuentros multiculturales en la sociedad civil democrática mediante el modelo de democracia deliberativa y la ética del discurso.

Además del concepto de reconocimiento en varios autores, otros temas salen a la luz en este estudio: el concepto de cultura, el pluralismo legal, las contradicciones entre las reivindicaciones grupales y las individuales, los modelos europeos de inclusión, las fronteras, la justificación de las reivindicaciones, etc.

Las soluciones, el modelo de democracia deliberativa y la ética del discurso de Seyla Benhabib por un lado; el dualismo perspectivista de la paridad participativa y el modelo de estatus de Nancy Fraser (2006) por el otro. Sin dejar de lado, por supuesto, los debates entre los autores.

### 1. LA INEFICACIA DEL ASIMILACIONISMO DOMINANTE

Zanfrini (Zanfrini, 2004) habla de la corriente integracionista dominante que considera que la unión de la sociedad y la cultura se basa en el conjunto de valores y modelos de comportamiento que sus miembros comparten e interiorizan a través de la socialización. Por tanto, la adhesión voluntaria a estos valores garantiza la cohesión social y el éxito personal. Así, el tema de la integración de los inmigrantes se entendió como un problema de asimilación de los recién llegados a la cultura industrial y moderna. De ahí que, el paradigma predominante en cuanto a la integración sea el de la asimilación. Para los sociólogos de la Escuela de Chicago

<sup>1</sup> Este texto es parte del estudio de una tesis doctoral en curso sobre el concepto de reconocimiento en relación a la inmigración, en el departamento de Filosofía Política y Antropología de la Universitat de les Illes Balears.

La asimilación es algo absolutamente deseable tanto para la sociedad estadounidense como para los propios inmigrantes que, por esa vía, eran aceptados como miembros de pleno derecho de la sociedad y accedían a las extraordinarias oportunidades de inserción y movilidad que ésta ofrecía. (Metáfora del Melting Pot. Zanfrini, 2004: 17).

Pero la asimilación de la cultura de la nación "acogedora" por parte de los inmigrantes no garantiza su integración. No sólo no se cumple el objetivo de la igualdad de oportunidades sino que estamos asistiendo, en estos últimos años, a un auge de las diferencias étnicas que aparecen relacionadas con los procesos de atribución de los recursos y las oportunidades. Es decir, vemos cómo el acceso de los inmigrantes a las prestaciones sociales genera conflictos interétnicos. En este sentido, la crítica hacia los multiculturalistas está en que en esta adopción por parte de las minorías de los valores y las normas de comportamiento del grupo mayoritario dominante hasta perder sus marcadores étnicos distintivos, supone precisamente que dejen de existir grupos étnicos y culturales distintos de la superioridad cultural de la sociedad acogedora. Así, la perspectiva asimilacionista etnocéntrica condicionó las políticas migratorias con la adopción de normas que privilegian a los inmigrantes "deseables" y la consecuente abundancia de inmigrantes y sus descendientes en desventaja y la persistencia de la identificación y la preagrupación étnica.

Según Zanfrini, la dificultad de la integración de los inmigrantes en la sociedad es ahora más difícil y problemática que antes debido a la decadencia de las principales agencias integradoras que desempeñaron una función esencial en la época fordista: la gran fábrica, el movimiento sindical, el Estado social keynesiano y los partidos políticos de masas. Además, en este contexto de inseguridad- la sociedad de la incertidumbre, en palabras de Zygmunt Bauman (Bauman, 2001)- se percibe a los inmigrantes y a las minorías étnicas como los responsables de la ruptura de la cohesión social. Por otro lado se rompe con el marco de referencia del inmigrante temporal y aparece la figura del "transmigrante" que mantiene fuertes lazos con el país de origen, surgiendo la demanda del derecho a la diferencia para la cual las sociedades de tradición jurídica occidental no están preparadas.

En la tradición del "nacionalismo metodológico" que asumía que la llegada a un nuevo país implicaba la ruptura de los vínculos con el país de origen -que se consideraban obstáculos del proceso de integración- se tienden a obviar los factores relacionados con el funcionamiento de la sociedad receptora y el hecho de si los distintos ámbitos de la vida social están en condiciones de ofrecer las mismas oportunidades a todos. Como dice Zanfrini, la asimilación ya no se describe como un proceso unilateral que se realiza cuando los emigrantes adoptan la cultura de la sociedad receptora, pues lo que ahora se juzga es también y sobretudo la capacidad y la voluntad que tiene esta última de ofrecer oportunidades de integración a los emigrantes y a su descendencia. Es decir, la política, el mercado de trabajo, el sistema formativo desempeñan una función en el acceso a las recompensas y a las oportunidades sociales y respecto al lugar que estos están destinados a ocupar en la sociedad así como sus hijos que, aunque estén perfectamente socializados en los valores del medio que les vio nacer, suelen ser objeto de discriminación y de creación de falsas expectativas que después no se acompañan de oportunidades reales de incorporación.

En este sentido, el trato que recibe una persona depende de cómo la defina la sociedad, de los procesos de clasificación que generan expectativas de comportamiento y crean las distancias sociales. Así, Zanfrini afirma que la raza es una construcción histórica, argumentando que el elemento más importante no es la diferencia física y cultural, sino el proceso simbólico mediante el cual una sociedad construye históricamente sus criterios de rechazo a los otros.

...los inmigrantes de hoy no serán los mismos que los de mañana. (Zanfrini, 2004: 27).

De aquí viene la crítica de la autora, compartida por S. Benhabib (2006), a una de las bases del modelo asimilacionista: la consideración de la cultura como un fenómeno homogéneo y estático, que los grupos minoritarios deben adoptar inalterada.

## 2. CULTURA, RECONOCIMIENTO Y CIUDADANÍA EN SEYLA BENHABIB

Seyla Benhabib utiliza al romántico Johann Gottlieb Herder (1997) para aproximarse a la definición tradicional de cultura:

*Kultur* representa los valores, significados, signos lingüísticos y símbolos compartidos por un pueblo, en sí mismo considerado una entidad unificada y homogénea. *Kultur* se refiere a formas de expresión a través de las cuales se expresa el espíritu de un pueblo, diferenciado de los demás (Benhabib, 2006: 22).

Esta definición está presente en las políticas culturales actuales y se supone que cada grupo humano posee una cultura que se puede diferenciar de las demás con relativa facilidad - esta es la línea que sigue el multiculturalismo fuerte.

Para Benhabib, esta definición tiene una premisa falsa: que las culturas son totalidades claramente delineables, congruentes con los grupos poblacionales y de la que se puede hacer una descripción no controvertida. Estos presupuestos forman lo que Benhabib llama la "sociología reduccionista de la cultura" y afirma que gran parte del debate actual en filosofía política y jurídica está dominado por esta falsa idea.

Por eso Benhabib defiende el constructivismo social como una explicación abarcadora de las diferencias culturales en frente del multiculturalismo fuerte. Deberíamos considerar las culturas como constantes creaciones y negociaciones entre "nosotros" y los "otros". Hay que crear instituciones imparciales en la esfera pública y en la sociedad civil en las que la lucha por el reconocimiento de las diferencias culturales pueda llevarse a cabo sin dominación. Precisamente el error está en querer preservar la pureza de lo impuro, la inmutabilidad de lo histórico y el carácter fundamental de lo contingente. Esta perspectiva holística de las culturas como totalidades internamente coherentes nos ha impedido percibir la complejidad de los diálogos y ha alentado la separación del tipo "nosotros" y "vosotros".

Ser y convertirse en sí mismo es insertarse en las redes de interlocución en las que nos vemos arrojados a partir de las cuales se tejen nuestras historias individuales de vida. No obstante, estas historias están influidas por la cultura dominante de la estructura familiar y los roles de género a los cuales cada persona se ve arrojada.

En este punto, me gustaría añadir el concepto de *identidades ambiguas* de Étienne Balibar (2005). El autor afirma que la identidad se corresponde con el prototipo de identidad nacional o étnica: aquí ya nos encontramos con la ambigüedad del concepto de nacionalismo. Aunque sí existen nacionalismos dominantes y nacionalismos dominados, no existe un nacionalismo puro. Para Balibar no hay identidad dada sino identificación, que se recibe de los otros. Las instituciones reducen la multiplicidad de las identificaciones creando la identidad ficticia: ninguna nación reposa sobre una base étnica pura, sino que construye por medio de sus instituciones una etnicidad ficticia que la diferencia de las otras con marcas perceptibles como rasgos de comportamiento típicos. Además, se crea un patriotismo que implica un destino en común y un deber de cada individuo de transmitir de generación en generación un símbolo propio como la lengua y el sueño nacional (como el nacionalismo estadounidense como pueblo elegido para salvar el mundo y luchar contra el mal).

Sin embargo, como señala Benhabib, a medida que avanza la globalización y la pluralidad cultural de las sociedades se aboga por un pluralismo legal de coexistencia de sistemas jurisdiccionales de diferentes tradiciones culturales y religiosas. Este pluralismo legal debe cumplir, en opinión de Benhabib, con los objetivos de la diversidad cultural e igualdad democrática siempre que no viole tres condiciones:

1. Reciprocidad igualitaria. Los miembros de minorías culturales no deben merecer menores derechos civiles, políticos, económicos y culturales que la mayoría.
2. Autoadscripción voluntaria. Las personas no deben ser asignadas automáticamente a un grupo en virtud de su nacimiento o de sus raíces familiares. (Problema de las segundas generaciones).
3. Libertad de salida y de asociación. No debe rechazarse el deseo de un individuo de seguir siendo miembro de un grupo incluso en el caso de matrimonios exogámicos.

Para Benhabib, podemos estar en desacuerdo con ciertas prácticas sin faltar al respeto por completo a sus mundos vitales y seguir admirando otros aspectos, no es preciso considerar las tradiciones y mundos culturales como totalidades.

Pero hablemos de *reconocimiento*. El concepto es introducido por Charles Taylor (Taylor, 1992) para abarcar toda una serie de movimientos dispares, desde el feminismo hasta la autonomía lingüística, que hace que sea más difícil definir el concepto.

Para Taylor, tiene que ver con una concepción intersubjetiva de la identidad basada en un modelo dialógico de las redes de interlocución, es decir, las prácticas sociales de reconocimiento son cruciales para la formación o malformación del sí mismo. En esta misma línea se encuentra Axel Honneth (1992) y Jessica Benjamin (1996). Para estos autores, con el reconocimiento se desarrollan nuestros sentidos de autoconfianza, autoestima y auto respeto y la falta de él produce daños en estos sentidos como el odio de sí colectivo en homosexuales, judíos, gitanos y minorías musulmanas en la Europa actual.

Las tesis de Taylor están entre lo individual y lo colectivo, que pueden contradecirse entre sí. Es peligroso y erróneo equiparar las reivindicaciones individuales con las colectivas en la ambigüedad del término reconocimiento. La consecuencia es la subordinación de la autonomía moral a los movimientos por la identidad colectiva. La postura de Taylor frente a este problema es recurrir al liberalismo político porque propugna una defensa universal de ciertos derechos. Sostiene que la cultura, como el lenguaje, es un conjunto de prácticas constitutivas del mundo, en cuyo interior el sí mismo se convierte en lo que es. Benhabib sostiene junto a Taylor que las identidades humanas pueden formarse sólo por medio de redes de interlocución, que nos convertimos en quienes somos no en soledad sino a través de nuestra inmersión en diversas comunidades de lenguaje y socialización. Así, la tarea del Estado sería la de preservar las prácticas e instituciones que contribuyen al desarrollo más equitativo e integral de la persona. ¿Pero qué pasa si la búsqueda de respeto por parte de algunos provoca conflicto con otros que proclaman que algunas personas no merecen reconocimiento? ¿Por qué la búsqueda individual del sí mismo debe subordinarse a las luchas de la colectividad? ¿Qué pasa en

cuanto a la relación tan estrecha que existe, como dice Balibar, entre la identidad y la violencia? (Balibar, 2005; 101- 120).

Por otro lado, Benhabib estudia las formas de identidad grupal reconocidas por las instituciones del Estado legales o casi legales, en virtud de las cuales se les otorga a sus miembros determinados derechos y privilegios: lo que Benhabib llama identidades corporativas. La política del reconocimiento sostiene que las diferencias de lenguaje, género, raza y etnia o religión son esenciales y que los estados y sus instituciones deberían reconocer públicamente esas diferencias esenciales asignándoles recursos públicos y considerándolas como formas de identidad corporativa oficialmente establecida.

Sería necesario un mayor debate público y reflexión política sobre las categorías que impregnan la vida social y una mayor transparencia por parte del Estado de bienestar y sus agencias sobre cómo y por qué seleccionan las categorías grupales corporativas en la forma en que lo hacen; y establecer programas distributivos, encontrar programas que estimulen la solidaridad grupal a lo largo de ejes raciales, étnicos, culturales y de color en la asignación de beneficios distributivos, universalizar el derecho a ciertos beneficios a todos los grupos de una sociedad como subir el salario mínimo garantizado.

Pero, ¿qué sucede en el caso de las prácticas culturales de las minorías que entran en contradicción con la legislación y los derechos universales? Para Benhabib, es en estas contradicciones donde las mujeres y los niños salen perdiendo y donde se puede comprobar la ineficacia del pluralismo legal del multiculturalismo.

En muchos países el pluralismo legal adquiere la forma de un código de derecho familiar y privado donde las comunidades culturales subordinadas reclaman la autonomía jurisdiccional sólo en cuestiones de matrimonio y divorcio, cuota por alimentos, custodia de hijos y la herencia. Aquí también se puede ver la subordinación de las mujeres y los niños en el precario acuerdo logrado entre las élites masculinas de las culturas dominantes y las minoritarias. (Parekh, 2000; 264-265 o Benhabib, 2006; 147). ¿Cómo deberían resolverse los conflictos que surgen entre el deseo de preservar la cultura y el deseo de las mujeres de reinterpretar esta cultura según una serie diferente de principios?

En el caso de velo islámico, nos encontramos con instituciones que al suprimir la práctica del velo supuestamente defienden la emancipación de las mujeres de sus comunidades. Sin embargo, muchas mujeres resisten al Estado no tanto para confirmar su subordinación sexual como para proclamar una identidad casi personal independiente de la cultura dominante. (Véase Benhabib, 2006; p. 165 a 171).

Como he mencionado antes, las instituciones multiculturales en muchas ocasiones actúan en detrimento de las mujeres cuando una minoría reivindica su reconocimiento. Para Benhabib, se pueden evitar esas alternativas modificando la forma en que entendemos la cultura, rechazando el holismo cultural y teniendo más fe en la capacidad de los actores políticos comunes para renegociar sus propios relatos de identidad y de diferencia a través de los encuentros multiculturales en la sociedad civil democrática.

Benhabib analiza si un modelo de democracia deliberativa, basado en la ética del discurso puede dar respuesta a los desafíos del multiculturalismo. La premisa básica de la ética del discurso afirma que sólo son válidas las normas y los arreglos institucionales normativos que pueden acordarse entre todos los interesados, de acuerdo con situaciones de argumentación específicas llamadas discursos, presuponiendo los principios de respeto moral universal y reciprocidad igualitaria.

Para Benhabib la democracia deliberativa ampliaría el diálogo político y moral a la esfera pública civil, que es el ámbito principal para la articulación y la resolución de los discursos normativos articulando un punto de vista cívico y una mentalidad ampliada. Nos permitiría mediar en la justicia y la legitimidad de las prácticas existentes y aspirar a reformarlas si existe la voluntad democrática de los aspirantes para hacerlo.

Benhabib se muestra de acuerdo con el modelo de administración conjunta de Ayelet Shachar (Benhabib, 2006) que permite el aporte de diversas fuentes de autoridad, como tribunales multiculturales donde los miembros de diferentes grupos pueden interactuar entre sí, traducir, interpretar y negociar las soluciones a diversas disputas. Así, se establecerían autoridades jurisdiccionales multiculturales y se ampliarían los beneficios de una ciudadanía plena para incluir a las mujeres, los niños y las niñas de grupos minoritarios.

De hecho, se vuelve crucial cuando nuestras acciones pueden afectar a otros que no conocemos; y la democracia deliberativa reconoce la variedad de instituciones y asociaciones de la sociedad civil y organismos de toma de decisiones mutuamente superpuestos.

Como ya he señalado la ética del discurso exige que todas las personas afectadas por las consecuencias de la adopción de una norma tengan el mismo derecho a participar en su validación. Los límites territoriales y las fronteras del Estado no son colindantes con la comunidad moral. Las diferencias lingüísticas tampoco deberían ser una barrera y muchas decisiones deberían acordarse en el contexto local y regional para incluir mejor las voces de los más afectados. Por tanto, deberían fomentarse las asociaciones políticas y asambleas regionales transculturales e interculturales y evitar los métodos de representación proporcional basados en identidades

definidas en términos culturales, étnico y religiosos, buscando el equilibrio entre las reivindicaciones de autonomía individual y las de autonomía colectiva. Todo esto sin caer en la pretensión de querer crear constantemente nuevos estados-nación ya que implica costos morales y políticos. Cada movimiento de minorías nacionalista tiene sus propios otros y todo sistema de gobierno crea sus propias reglas de inclusión y exclusión. Y teniendo en cuenta que las culturas no son puras, no es recomendable en un contexto de grandes migraciones y de la inevitable mezcla de culturas.

Para acabar, Benhabib analiza las diferencias entre países de la UE en condiciones de entrada, permisos de residencia, de trabajo, compra de propiedad, residencia permanente y la incorporación civil. ¿A quién incluye y excluye Europa? El Tratado de Maastricht (1992) contempla que los ciudadanos nacionales de países miembros de la UE son también ciudadanos de la UE y significa que pueden establecerse en cualquier país miembro, tener empleos en esos países y votar, ser candidatos en elecciones locales y en las elecciones del Parlamento Europeo. Al mismo tiempo se demarcan las condiciones de los no miembros dificultando el otorgamiento de asilo y refugio. Por otro lado y desde el Tratado de Ámsterdam (1997), se reitera el compromiso de integración europea basado en el respeto por los derechos humanos no sólo por los ciudadanos miembros sino por todas las personas. A pesar de estos deseos y directrices, las condiciones legales para los inmigrantes y los asilados varían mucho entre los países miembros.

De hecho, como dice Balibar (2005), las fronteras nunca tuvieron la misma función para todas las personas por igual. Se crea un nuevo modo de discriminación entre lo nacional y lo extranjero, de la pertenencia de los individuos a un Estado, que se torna una condición y un punto de referencia para su sentimiento colectivo y su identidad (Benhabib, 2006).

A pesar de las variantes entre los estados miembros, los extranjeros en la mayoría de los países de la UE se benefician de alguno de los derechos sociales, aunque se les bloquea o dificulta el goce de la pertenencia política. El más alto privilegio de la ciudadanía es la posesión de derechos políticos: derecho a votar, a ser elegido y a ejercer un cargo. Es en torno a estos privilegios que se traza con mayor precisión los miembros de los extraños, nosotros de ellos. Pero como Benhabib, Balibar afirma que en Europa no existe ninguna cultura nacional que sea homogénea, por lo que hay que apuntar a que las instituciones reconozcan la diferencia cultural existente y al desarrollo de movimientos culturales y políticos de una ciudadanía europea transnacional abierta.

Benhabib sostiene que con frecuencia las teorías de ciudadanía se han apoyado en premisas obsoletas y equívocas. Si consideramos el Estado como una unión de uniones, entonces la ciudadanía también debería entenderse como una forma de identidad colectiva y adquirirse por medio del ejercicio de ciertas capacidades y condiciones. ¿Pero, cuales son las condiciones que deben cumplirse para pasar de extranjero a ciudadano?

En opinión de la autora hay restricciones justificadas en torno a la cantidad y la calidad de la nueva inmigración que pueden permitir los estados-nación, pero nunca algo que justifique cerrar las fronteras por completo. Las democracias liberales deben saber escuchar las reivindicaciones de aquellos que tocan a sus puertas. Los ciudadanos no son prisioneros de sus estados, el derecho fundamental de salida y de entrada es una reivindicación moral, aunque no necesariamente el de pertenencia.

Benhabib afirma que aun no hay tribunales de justicia mundiales con la jurisdicción para castigar a los estados soberanos por la forma en que tratan a las personas refugiadas, extranjeras y ajenas.

Las fronteras de Estado son concebidas como fronteras de cultura y de identidad, al menos ficticia o idealizadas, en relación a las concepciones del mundo y del hombre.

De hecho, Balibar se plantea la pregunta de si existe un racismo europeo ya que el racismo se ha intensificado y expandido en todo el continente europeo como reacción a una situación de bloqueo social e impotencia política inmersas en la economía neoliberal y en el sistema político representativo (que cada vez representa menos a sus mandantes). Los estudios de opinión revelan que se trata de una reacción defensiva de una identidad nacional y una seguridad social amenazadas, que se dirige a grupos de inmigrantes de países subdesarrollados. Se trata de una autorracialización de Europa y de exclusión del extranjero que para Balibar se encuentra en crecimiento en la juventud principalmente marginal.

### 3. REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO. LA POSTURA DE NANCY FRASER

En una línea diferente y dando pie a un interesante debate, encontramos el concepto de reconocimiento tratado por Nancy Fraser (2006).

Para comenzar analiza las reivindicaciones de justicia social que, para Fraser, se dividen en dos: reivindicaciones distributivas y reivindicaciones de reconocimiento. Las primeras reivindican distribuciones más justas de los recursos y de las riquezas (entre norte/sur, ricos/pobres, proletarios/propietarios). Estas reivindicaciones han constituido el paradigma de la teoría de la justicia social en los últimos 150 años. Pero hoy en día encontramos

reivindicaciones de justicia social en la política del reconocimiento: un mundo que acepte las diferencias sin pagar el precio de la asimilación para conseguir la integración.

Fraser sostiene que en la actualidad la justicia exige tanto redistribución como reconocimiento, por separado ninguna es suficiente, la tarea consiste en una concepción bidimensional de la justicia que integre las dos.

La política de la redistribución suele asociarse a política de clase y la política del reconocimiento a política de la identidad que se equipara a su vez a luchas acerca de género, raza, sexualidad, nacionalidad y asume injusticias culturales en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación provocando dominación cultural, falta de respeto y de reconocimiento, cuya solución es el cambio cultural y simbólico (revaluación ascendente de identidades no respetadas, reconocimiento y valoración positiva de la identidad cultural, transformación de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación).

El problema es cuando nos encontramos con injusticias de ambas realidades. Mala distribución y reconocimiento erróneo, características de clase explotada e identidad despreciada. Según N. Fraser, el género es un ejemplo de una diferenciación social bidimensional. Como consecuencia del androcentrismo (privilegio de los rasgos asociados a la masculinidad), las mujeres sufren subordinación de estatus incluyendo agresiones sexuales y violencia doméstica, representaciones trivializadoras, cosificadoras y despreciativas en medios de comunicación, vida privada y pública. Estos daños son injusticias de reconocimiento y no pueden superarse sólo mediante la redistribución.

Sin embargo, el género no es una excepción de bidimensionalidad, también lo es la raza. Los inmigrantes racializados y las minorías étnicas padecen tasas elevadas de desempleo y pobreza y representan los trabajos serviles y salarios bajos. Además los valores eurocéntricos de valor cultural privilegian los rasgos blancos y estigmatizan lo negro, moreno, amarillo, etc. no pueden ser miembros plenos de la sociedad por ser considerados inferiores. Así, una vez más la solución requiere redistribución y reconocimiento. Otro ejemplo de bidimensionalidad es la clase social, ya que los daños resultantes incluyen tanto el reconocimiento erróneo como la mala distribución, esta situación puede generar "cultura de la pobreza" (tienen lo que se merecen) o darwinismo social. Por último, la sexualidad también es citada por Fraser como un ejemplo de bidimensionalidad. Los daños de la injusticia heterosexista abarcan tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo, si no se les presta atención pueden impedir la capacidad de movilización contra el reconocimiento erróneo ya que en la medida en que su manifestación pública supone riesgos económicos para gays y lesbianas, disminuye su capacidad para combatir la subordinación de estatus. Aquí, el componente distributivo es subordinado pero la superación de la injusticia exige unir ambas políticas.

Así, todos los ejes de subordinación pueden tratarse de bidimensionales pero no todos del mismo modo y grado. Por tanto, N. Fraser hace una clasificación: la clase estaría más cerca de la mala distribución y la sexualidad del reconocimiento erróneo; el género y la raza estarían en el centro. Pero, como bien reconoce Fraser, estos ejes no están separados entre sí, sino que se interconectan. En mi opinión, creo que las diferenciaciones no son tan claras ni tan fáciles de hacer ¿en qué lado estaría un gay de una minoría étnica o de clase baja? Creo que hay casos en que establecer esta distinción es imposible.

La integración de la redistribución y del reconocimiento supone problemas, como idear una concepción suprema de justicia que acoja las reivindicaciones de redistribución y de reconocimiento, una descripción de la sociedad contemporánea que acoja la diferenciación entre clase y estatus y su mutua imbricación, idear planes institucionales y reformas políticas y fomentar la participación democrática.

Para empezar, hay de discutir si el reconocimiento es una cuestión de justicia o de realización personal. En efecto, para Fraser el reconocimiento pertenece a la justicia y sus normas son universalmente vinculantes mientras que las reivindicaciones de autorrealización de la política de la identidad son más restringidas y dependen del punto de vista cultural e histórico y además, alienta la cosificación de las identidades de grupo y el desplazamiento de la redistribución a través del reconocimiento.

Así como para Taylor y Honneth el reconocimiento atañe a la autorrealización y es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones. Para Fraser, en cambio, el reconocimiento es una cuestión de justicia y no de identidad. Esto supone examinar los patrones institucionalizados por sus efectos sobre el prestigio relativo a los actos sociales y mirar si estos patrones consideran a los actores como iguales, en tal caso podemos hablar de reconocimiento recíproco o igualdad de estatus. Si es al contrario, hablamos de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus. Así, para Fraser, el reconocimiento erróneo no es un impedimento para la autorrealización, no supone sufrir una identidad distorsionada o una subjetividad dañada. Es ser representado por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impide la participación como igual en la vida social. No se transmite mediante actitudes despreciativas sino a través de instituciones sociales, la solución no se orienta a reparar un daño físico sino a superar la subordinación y desinstitucionalizar los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación.

Para Fraser, esta concepción del reconocimiento supone superar la ambigüedad de la concepción del reconocimiento como autorrealización ya que no puede ser vinculante en sentido normativo. Al interpretar el reconocimiento erróneo como violación de la justicia, facilita la integración de las reivindicaciones de reconocimiento y de distribución de recursos y de riqueza. Al integrar ambas reivindicaciones en un único universo normativo se hacen conmensurables. Al contrario, la autorrealización hace del reconocimiento una cuestión ética, y por tanto inconmensurable con la justicia distributiva.

Así, para Fraser el efecto general de la política de la identidad es imponer una identidad grupal única simplificada, que niega la complejidad de las vidas de las personas y sirve como vehículo hacia el reconocimiento inadecuado y reforzar la dominación dentro del grupo. Se presta con facilidad al comunitarismo que promueve el conformismo, la intolerancia y el patriarcado, negando sus premisas de identidad dialogal y de interacción con los otros. En definitiva, el modelo de estatus supera la concepción de incompatibilidad entre reconocimiento y redistribución. Al considerar a ambas como cuestiones de justicia, se sitúan en un único marco normativo de referencia. El reconocimiento y la redistribución se tienen que ver como perspectivas diferentes de la justicia sin reducir una a la otra cuyo núcleo normativo es la paridad de participación. La justicia exige acuerdos sociales que permitan que todos los miembros de la sociedad interactúen en igualdad. Para ello tienen que cumplirse dos condiciones: la distribución debe garantizar la independencia y la voz de los participantes afirmando la interacción como iguales; y que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garantice la igualdad de oportunidades excluyendo las formas institucionalizadas que desprecian categorías de personas y las cualidades asociadas a ellos.

No obstante, ¿Cómo podemos distinguir las reivindicaciones de reconocimiento justificadas de las injustificadas? Según la teoría de Honneth de reconocimiento como autorrealización, las reivindicaciones de reconocimiento que refuerzan la autoestima estarían justificadas. Pero según esta hipótesis las identidades racistas estarían justificadas porque refuerzan la autoestima de europeos y americanos blancos. Y como diría Balibar, la historia está llena de ejemplos de crueldad entre identidades.

Fraser propone la paridad participativa como norma de evaluación, es decir, los reclamantes deben demostrar que la institucionalización de las normas de la mayoría cultural les niega la paridad participativa; y por el otro, las prácticas cuyo reconocimiento se busca no nieguen la paridad participativa de otros. Sólo las reivindicaciones que satisfagan ambos merecen el reconocimiento público.

Así, la paridad participativa sirve como lenguaje de discusión y deliberación públicas. La paridad participativa propone consenso y como tal es falible, revisable y provisional.

Sin embargo, esto nos lleva a un círculo vicioso: las reivindicaciones de reconocimiento sólo pueden darse en situación de paridad participativa que garantice la participación en el debate y en el consenso. ¿Cómo pueden reivindicar reconocimiento o demostrar la falta de paridad participativa un grupo minoritario si, al no estar reconocido, no se le integra en el debate? Para Fraser, la solución está en cambiar la realidad social y el diálogo e impulsar el dinamismo social. A pie de página Fraser reconoce más problemas, por ejemplo determinar si la propuesta de reforma crearía otras disparidades de participación. (Véase p.47).

Además, como diría Benhabib: ¿puede la paridad participativa exigir el reconocimiento de los caracteres distintivos del individuo y del grupo?

Fraser afirma que en los casos de reconocimiento erróneo que niegue la humanidad común, el remedio será el reconocimiento universalista, cuando el reconocimiento erróneo suponga negar caracteres distintivos, el remedio será el reconocimiento de la especificidad. El remedio debe ajustarse al daño. Para Fraser, este enfoque pragmático supera los inconvenientes de las posturas ambiguas y descontextualizadas

Sin embargo, el enfoque de Nancy Fraser no soluciona el problema que señala Seyla Benhabib de los problemas que se generan cuando el reconocimiento de la identidad y especificidad de grupo entra en contradicción con el reconocimiento y la especificidad individual. Además, como he señalado antes, hay casos donde no está tan claro si se trata de mala distribución o de reconocimiento erróneo.

Por otro lado, Fraser afirma que la mala distribución no implica un reconocimiento erróneo aunque contribuya a él, y a la inversa. En mi opinión no podemos comprender la sociedad si atendemos a una única dimensión de la vida social, necesitamos un enfoque que pueda recoger la diferenciación y la interacción de todos los niveles.

Diferentes subculturas o comunidades de valor a veces son incompatibles y se crean luchas culturales. Por tanto, no todos los que participan en estas luchas lo hacen en igualdad de recursos para participar a la par con los demás, las normas que favorecen a los hombres, blancos, europeos, heterosexuales y cristianos están institucionalizadas en muchos lugares de todo el mundo. Con el desarrollo del capitalismo moderno, la mercantilización ha contribuido a la diferenciación social y a la modernización de la subordinación de estatus introdu-

ciendo rupturas en el orden cultural e inclinando los valores preexistentes de valor cultural hacia los fines capitalistas.

Por tanto, para Fraser, el reconocimiento erróneo debe considerarse como subordinación de estatus donde los patrones institucionalizados de valor cultural impiden la paridad de participación, por tanto sólo las medidas que sustituyan estos patrones por alternativas que fomenten la paridad serán viables.

#### 4. CONCLUSIÓN

Creo que Seyla Benhabib acierta cuando plantea un problema que nos encontramos en el día a día y que es una consecuencia negativa del multiculturalismo. Es decir, las reivindicaciones individuales que se ven anuladas por las reivindicaciones grupales y que, en mayor medida afectan a las mujeres y a los niños. El enfoque que se le da establece una distinción entre la libertad en la vida privada y la obediencia a las leyes en la vida pública, pero como bien dice Benhabib "la familia no tiene nada de privada" ya que refleja los valores institucionalizados donde lo privado y lo público siempre se interrelacionan, es decir, que esta distinción privado/público no es tan clara. De hecho, lo podemos ver en las consecuencias lamentables de los ejemplos de defensa cultural que cita la autora.

La solución para Benhabib es cambiar el concepto erróneo que tenemos de la cultura como algo puro y estático por un concepto que tenga en cuenta la transformación constante y la interacción entre culturas. Así, no estaremos eliminando caracteres culturales específicos y puros, ni estaremos discriminando o menospreciando las diferencias culturales cuando insistamos en eliminar las discriminaciones y los abusos que sufren algunos miembros -como he dicho antes, la mayoría mujeres y niños- de culturas que reivindican su especificidad.

Esta concepción de cultura es interesante no sólo para solucionar este problema, sino para dejar de tratar a los "otros" como culturalmente diferentes en un sentido peyorativo cargado de presunciones negativas y estáticas. Sobre todo si tenemos en cuenta los principios de la identidad de Benhabib, de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y de libertad de asociación y de salida. Como también, las consideraciones de Balibar sobre las fronteras y el racismo en Europa. Así, el carácter flexible de las culturas es más que claro.

Por otro lado, es importante el modelo de democracia deliberativa, porque hace patente la necesidad de un diálogo constante -ética del discurso-. No existen hoy en día mecanismos de diálogo intercultural que plantearan la posibilidad de preguntar por el significado y la intención de sus actos, ni de plantear la posibilidad de cambio de su significado a las minorías, precisamente por estos valores estáticos que se le atribuyen a los rasgos de las culturas.

Por otro lado, me parece muy interesante como relaciona Benhabib el concepto de identidad con el de ciudadanía. Señala que, al igual que el reconocimiento de la identidad exige de tres principios: reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida y de asociación; la ciudadanía no debería enmarcarse en unos patrones nacionales tan demarcados, tan divisorios entre lo nacional y lo extranjero sino en la línea de éstos tres principios. Además, como dice Balibar, no existe una identidad europea como tal, como tampoco existe homogeneidad dentro de cada Estado, pero aun así se sigue viendo al extranjero como una amenaza de destrucción, tanto en lo que se refiere a la "pureza" cultural como a las ayudas y derechos de los que son beneficiarios.

En relación a esto último, me gustaría recordar el concepto de reconocimiento de Benhabib. Ella está de acuerdo con Taylor en que el individuo sólo es capaz de formarse en relación con los demás en redes de interlocución y, al mismo tiempo, estaría en la línea de Fraser en la medida en que las instituciones forman las "sociedades corporativas".

Benhabib propone que se generen diálogos donde puedan participar todos los afectados para que se legalicen sus identidades y obtener los mismos derechos y privilegios. Para superar la dificultad de la puesta en práctica de esta solución, Benhabib insiste en que deben participar en el debate todos los afectados o implicados en tales reivindicaciones para asegurar, así, la máxima representación en el diálogo. No obstante, me sigue pareciendo difícil de poner práctica por la complejidad de las reivindicaciones y porque la falta de reconocimiento de algunos colectivos puede suponer que se ignore la importancia de su participación en tales diálogos e incluso que las mismas minorías no representen a todos sus miembros o que impidan su participación.

Respecto a Nancy Fraser, creo que su concepto de reconocimiento es limitado en tanto sólo se refiere a la paridad participativa. En mi opinión, está dejando de lado otros aspectos como la autoestima y la autorrealización en el proceso de interacción con los otros a lo largo de toda la vida, tal como señalan Honneth y Taylor. No obstante, creo que el carácter tan restringido y concreto del concepto de reconocimiento como paridad participativa tiene sus razones. Como bien señala Fraser, cuanto más concreto y abarcable sea el concepto, mejor y más fácil será su puesta en práctica. Creo que Fraser tiene como objetivo principal la aplicabilidad



legal e institucional y proporcionar soluciones pragmáticas que con otros conceptos más amplios y susceptibles de debate no sería posible.

No obstante, no estoy de acuerdo cuando afirma que el reconocimiento erróneo no es un impedimento para la autorrealización y que no se transmite mediante actitudes despreciativas sino a través de instituciones sociales. Está claro que el reconocimiento por parte de las instituciones es básico, pero la autorrealización está íntimamente ligada al reconocimiento y a las actitudes -despreciativas o no- en nuestro diálogo e interacción con los demás.

Uno de sus puntos débiles, como ella misma reconoce, es que se genera un eterno problema respecto a los individuos que desean reivindicar su reconocimiento. Es decir, según el método de Fraser, un individuo que considere que no dispone de la misma participación que los demás, debe argumentar y demostrar que no accede en igualdad de condiciones a todos los procesos democráticos y que, además, sus reivindicaciones no impiden la paridad participativa a nadie. Pero, ¿qué pasa con las personas menospreciadas y negadas de todo reconocimiento que no pueden acceder a las instituciones, bien porque su grupo lo impide o bien, porque no tienen el suficiente reconocimiento -valga la paradoja- para ser escuchados por las instituciones pertinentes? Únicamente podrán reconocerse aquellos caracteres de quienes tienen la posibilidad de reivindicarse. Así, estamos dentro de un círculo vicioso que Fraser no puede resolver. Como tampoco puede resolver el problema que plantea Benhabib sobre las contradicciones que se generan entre las reivindicaciones grupales y las individuales.

¿Cómo se cambiarán los patrones patriarcales machistas si las mujeres de ciertos grupos no pueden reivindicar sus derechos de igualdad?

Por otro lado, reduce la solución del reconocimiento erróneo a la participación y olvida otros campos importantes como la educación, los medios de comunicación, etc. Aunque creo que Fraser me contestaría que todos estos campos son secundarios a la institucionalización, es decir, que si el reconocimiento no está recogido por la ley y por las instituciones difícilmente podrá llegar a la educación y a todos los ámbitos de la vida cotidiana.

Por otro lado, creo que es muy útil la diferenciación entre reivindicaciones redistributivas y reivindicaciones de reconocimiento y de igual modo, su mutua imbricación. Creo que hace un análisis muy detallado respecto a este tema que puede evitar confusiones en cuanto a la puesta en práctica de las medidas institucionales para la redistribución y el reconocimiento. Sin embargo, no creo que esta distinción sea tan fácil de detectar. Además creo que la redistribución siempre implica una lucha por el reconocimiento, porque la redistribución no se puede dar si no hay un reconocimiento previo que establezca el merecimiento de tal redistribución. Por supuesto, sin que esto implique una reducción de ésta a la primera. Por otro lado, creo que a Fraser le falta reflexionar sobre las implicaciones políticas del reconocimiento y su institucionalización. Es decir, Benhabib, afirma que las instituciones tienen que asignar recursos a esas minorías y hacer corporativas esas identidades. Para eso tiene que haber una relación directa entre el reconocimiento y las prácticas políticas para que el reconocimiento no se quede en algo teórico y tenga como consecuencia una buena representación.

Como reflexión personal, creo junto a Balibar que es muy inquietante que los grupos racistas de jóvenes en Europa sean los únicos agrupamientos entre jóvenes en nuestros días. Balibar cree que es fruto de una crisis del Estado, de una incapacidad de crear una representación y una mediación de los conflictos colectivos. Aquí, Balibar hace una breve pero clara analogía con el surgimiento del nazismo en un contexto precisamente de derrumbe del Estado. El racismo europeo se constituye entre múltiples reacciones identitarias que ocupan el lugar de un nacionalismo imposible. Sin embargo, en el contexto de crisis económica que vivimos en nuestros días se está acrecentando esta supuesta identidad común para hacer frente a una inmigración que se considera amenaza, provocando un aumento de las actitudes racistas que hasta el momento estaban fuera del debate público y cotidiano y que ahora salen a la luz con total naturalidad y que suponen un constante enfrentamiento intercultural. Y es, precisamente, en este sentido donde se hace tan necesario el cambio en el concepto de cultura que propone Benhabib.

## BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, E. (2005). *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barry, B. (2001). *Culture and equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bauman, Z. (2001). *En busca de la política*. Argentina: Fondo de cultura económica.
- Beck, U. (1998). *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*. Bonn: El Roure Editorial.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.
- Benjamin, J. (1988). *The Bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. Nueva York: Pantheon Books [trad. Esp.: (1996). *Los lazos del amor: Psicoanálisis, feminismo, y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós].
- Fraser, N y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Moranta

- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Held, D. (2005). *Un pacto global*. Madrid: Taurus.
- Herder, G. ([1797], 1997). Whether we need to know the end of history in order to write history. En J.G. Herder. *On World history*. Ed. de Hans Adler y Ernest A. Menze (pp. 44-49). Londres: M. E. Sharpe.
- Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Trad. de Joel Anderson, Cambridge: MIT Press. [Trad. esp.: (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica].
- Huntington, S. (1996). *The crash of civilizations and the remarking of world order*. Nueva York: Simons & Schuster. [Trad. esp.: (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica].
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press [Trad. esp.: (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós].
- Lévi- Strauss, C. (1969). *Elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press. [Trad. esp.: (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica, col. "Paidós Básica"].
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shachar, A. (2000). The puzzle of interlocking power hierarchies: sharing the pieces of jurisdictional authority. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 35 (2), 387-486.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press. [Trad. esp.: (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica].
- Valadez, J.M. (2001). *Deliberative democracy, political legitimacy, and self-determination in multicultural societies*. Boulder: Westview Press.