



## Capítulo 18

**MIGUEL GIUSTI**  
Editor

**El paradigma del reconocimiento  
en la ética contemporánea**

**Un debate en curso**

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

303.372

P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

**BNP: 2017-2923**

*El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*

*Un debate en curso*

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## ALCANCES Y LÍMITES DE LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO

*Fidel Tubino*

Pontificia Universidad Católica del Perú

Las políticas de reconocimiento, en general, y las políticas multiculturales e interculturales, en particular, buscan reducir el impacto de la estigmatización cultural en la reproducción de las asimetrías de origen. Para intentar hacer un balance de dichas políticas, analizaremos, en primer lugar, la función que cumplen las relaciones de reconocimiento o de menosprecio en la formación de las identidades individuales y grupales. En un segundo momento, examinaremos los alcances y límites de los dos principales tipos de políticas multiculturales de reconocimiento —tanto en su versión comunitarista o de «ecología cultural» como en su versión liberal, es decir, de «libertad cultural» como libertad individual—. En tercer lugar, revisaremos los alcances y límites del interculturalismo latinoamericano en sus dos principales versiones, a saber, la del interculturalismo funcional y la del interculturalismo crítico.

### 1. RECONOCIMIENTO E IDENTIDAD

Tanto el reconocimiento como la falta de reconocimiento influyen de modo significativo en la manera en que las personas se relacionan consigo mismas y con los otros de manera narrativa y práctica. El concepto de identidad —nos dice Paul Ricœur— puede entenderse de dos maneras: como mismidad o ipseidad. Y «la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra

que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa» (1995, p. 998). La identidad como mismidad (*sameness*) alude a aquella característica específica que compartimos con nuestros grupos de pertenencia y que subsiste de manera implícita o explícita a través de los cambios que suceden en la historia de una vida. La identidad como ipseidad (*selfness*) alude, por el contrario, a la narrativa que la persona o el grupo construye sobre sí mismo. Responder a la pregunta por el «qué» (*quid*) es identificar lo característico, lo propio de uno de nuestros grupos de pertenencia. La respuesta a dicha pregunta depende de la situación en la que nos encontramos y del interlocutor que nos formula la pregunta. Sin embargo, responder a la pregunta por el «quién» (*self*) nos remite a relatar la historia de una vida. «La historia narrada dice el quién (ipseidad) de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa*» (p. 997). Somos, paradójicamente, al mismo tiempo, los personajes centrales de nuestros relatos identitarios y coautores de nuestras identidades narrativas. Dichas narrativas son expresión privilegiada de la manera práctica en que nos relacionamos con nosotros mismos, es decir, la forma en que nos tratamos y nos sentimos, así como de la manera en que sentimos y tratamos a los otros. La identidad de una persona o de un grupo identitario no es una sustancia, es una vivencia narrada abierta al cambio.

Es en este sentido que Ricœur sostiene que

[l]a noción de identidad narrativa muestra también su fecundidad en el hecho de que se aplica tanto a la comunidad como al individuo. Se puede hablar de la ipseidad de una comunidad, como acabamos de hacerlo de la de un sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen su identidad al recibir tales relatos que se convierten, tanto para uno como para la otra, en su historia efectiva (1995, p. 998).

Las identidades no son entes, son autorrelaciones narrativas y prácticas articuladas entre sí, situacionales y relacionales. Afloran en función de la circunstancia y del interlocutor. La otredad es constituyente de la ipseidad.

O, para decirlo en clave fenomenológica, la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad como ipseidad, sea individual o colectiva.

Por ello, la calidad de nuestra autorrelación discursiva y práctica es proporcional a la calidad de nuestras relaciones con los otros desde la primera infancia. El «falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado, reducido [...] Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas» (Taylor, 1993, pp. 44-45). Esto quiere decir que el heteromenosprecio, interiorizado como automenosprecio, bloquea e impide el desarrollo de las potencialidades de un ser humano al encapsularlo en una representación de sí mismo que cercena su crecimiento personal. «El reconocimiento debido [sostiene por ello Charles Taylor] [...] es una necesidad humana vital» (1993, p. 45). El reconocimiento implica cuidado, valoración y respeto. Esto quiere decir que el ser humano requiere desde un comienzo tanto del cuidado afectivo como de la estima social y el respeto a su dignidad, para poder florecer humanamente y ejercer activamente la ciudadanía.

Las identidades se forman o deforman «[...] primero, en la esfera íntima [...] [y] luego en la esfera pública» (p. 59). Cuando hablamos de la «esfera de la vida íntima» nos referimos a las relaciones primarias de intensa densidad emocional con los otros significativos de la primera infancia, relaciones que la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales de Donald Winnicott ha estudiado de manera penetrante. Su importancia es crucial: «el niño pequeño, porque está seguro del amor maternal, consigue una confianza en sí mismo que le permite sin angustia ser solo consigo» (Honneth, 1997, p. 129). Esta modalidad de reconocimiento es la base de la autonomía y «precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco [...] constituye el presupuesto psíquico de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto» (1997, pp. 131-132).

Los espacios públicos son como el *topos* de las políticas de reconocimiento. Estos espacios, en las sociedades poscoloniales, se encuentran

habitualmente colonizados por la cultura y la lengua hegemónicas (como resultado de la aplicación de las políticas de *national building*). Por esto, la existencia de mecanismos de «exclusión externa e interna» (véase Young, 2000) de grupos identitarios vulnerables de la deliberación pública es uno de los problemas centrales de las democracias multiculturales. Para ello se han creado las llamadas «políticas de reconocimiento». A través de ellas se busca generar condiciones que hagan posible mayor equidad de oportunidades para incluir en la comunidad política a los grupos identitarios injustamente excluidos del ejercicio de la ciudadanía.

Mientras que las políticas de la dignidad igualitaria, «ciegas a las diferencias», contribuyen a la reproducción de las desigualdades de origen, las políticas multiculturales de reconocimiento reducen dichas asimetrías sin deconstruir las causas de las mismas. Son políticas que han surgido ligadas a movimientos sociales de alcance global, tales como los de pueblos indígenas, de género e identidad sexual, entre otros. Son movimientos en cuyas agendas programáticas se plantean medidas destinadas a superar aquellas inequidades injustas causadas por el menosprecio institucionalizado de las diferencias.

## 2. MULTICULTURALISMO ANGLOSAJÓN

El multiculturalismo anglosajón es un rótulo que agrupa una diversidad de políticas que van desde el multiculturalismo conservador «colonial» —jerárquico y asimilacionista— hasta el crítico. Este último busca cambiar los patrones de las relaciones interculturales con cambios institucionales de envergadura. En otras palabras, se trata de adaptar las instituciones a la diversidad antes que adaptar la diversidad a las instituciones.

*Grosso modo*, sin embargo, se puede decir que son políticas de tolerancia que se basan en el principio de la discriminación positiva. Con excepción del multiculturalismo crítico, que es más una normativa que una realidad, se trata de evitar a corto plazo la violencia cultural manifiesta, aunque ello no implique la supresión de la violencia simbólica estructural,

que permanece latente. Esto quiere decir que, si bien son políticas capaces de generar mayor equidad de oportunidades, no erradican los estereotipos negativos ni las estructuras simbólicas de la sociedad sobre los que se construyen la discriminación y el racismo.

## 2.1. El multiculturalismo comunitarista y el multiculturalismo liberal

Multiculturalismo y comunitarismo no son lo mismo. El comunitarismo es una de sus posibles versiones. Al respecto, Amartya Sen señala lo siguiente:

[...] existen dos enfoques básicamente diferenciados del multiculturalismo: uno de ellos se concentra en la promoción de la diversidad como valor en sí mismo; el otro hace hincapié en la libertad de razonamiento y de toma de decisiones, y celebra la diversidad cultural en la medida en que es elegida con tanta libertad como sea posible por las personas involucradas (2007, pp. 201-202).

El multiculturalismo comunitarista (o monoculturalismo plural) hace de la diversidad cultural un valor en sí y de su respeto un fin último. El relativismo cultural es el sustento epistemológico de este tipo de multiculturalismo. Se trata de políticas conservacionistas (de «ecología cultural») que son, a nuestro juicio, en ciertos casos necesarias, aunque insuficientes.

Por el contrario, el multiculturalismo liberal hace del reconocimiento de la diversidad cultural un medio y de la libertad cultural un fin. ¿Qué se entiende por «libertad cultural»? La libertad cultural presupone, en primer lugar, que la identidad de un individuo no es única, sino múltiple, y que tal multiplicidad depende de la diversidad de roles y contextos de pertenencia del sujeto. En segundo lugar, presupone que nadie está predeterminado a permanecer en el marco de su cultura de origen, porque la cultura no es destino. Existe el derecho a «cuestionar la aprobación automática de las tradiciones pasadas cuando las personas [...] encuentran una razón para cambiar su forma de vida» (p. 158). En otras palabras, que nuestra

pertenencia cultural sea nuestro punto de partida no significa que debe ser necesariamente nuestro punto de llegada. Sin embargo, para que la elección cultural sea verdaderamente libre, deben crearse las condiciones que la hacen posible. Así, por ejemplo, si tenemos que escoger entre una lengua que posee funciones públicas y permite acceder en mejores condiciones al mundo laboral y otra que no tiene funciones públicas y laboralmente es una desventaja, podemos decir que no existen condiciones para ejercer la libertad cultural en sentido estricto.

El multiculturalismo liberal tiene claro que el ejercicio de la libertad cultural requiere la aplicación de políticas de protección externa de las culturas, siempre y cuando esto no implique legalizar las restricciones a la autonomía individual por razones culturales. No obstante, afirma Sen:

[M]uchos pensadores comunitaristas tienden a afirmar que una identidad comunitaria dominante es solo una cuestión de autorrealización y no de elección. No obstante, resulta difícil creer que una persona en realidad no tiene opción para decidir qué importancia relativa puede asignarle a los diversos grupos a los que pertenece, y que debe «descubrir» sus identidades, como si se tratara de un fenómeno puramente natural [...] (pp. 27-28).

En otras palabras, desde la perspectiva del multiculturalismo comunitarista, la identidad personal se funda en la pertenencia comunitaria. Es algo dado que se descubre, no algo que se elige. De esto se infiere que no es —ni puede ser ni debe ser— posible la libertad cultural en contextos comunitaristas. Y que, frente a las restricciones internas a la autonomía individual que suelen existir en las culturas tradicionales, el individuo no tiene espacio para adoptar una actitud crítica.

El multiculturalismo liberal no se limita a las acciones afirmativas del multiculturalismo estadounidense. Contiene una propuesta alternativa de ciudadanía —las ciudadanías diferenciadas (en palabras de Will Kymlicka, los derechos especiales de grupo)—, una crítica al modelo de Estado nación homogeneizante vigente y una propuesta flexible de Estado



multicultural. La esencia de la propuesta de ciudadanía del liberalismo cultural consiste en proponer derechos colectivos de representación, de autogobierno, lingüísticos y poliétnicos, para crear protecciones externas entre las culturas. De esta manera, se busca hacer posible que las personas pertenecientes a las culturas subordinadas puedan ejercer sus derechos fundamentales, tal como son concebidos por la tradición ilustrada en su versión liberal.

Para que las políticas multiculturales sean significativas y no aleatorias, Kymlicka —el principal representante del multiculturalismo liberal— considera que implican un cambio de modelo de Estado nacional. Tenemos, para ello, que ir hacia la construcción de auténticos Estados multiculturales. No hay uno sino muchos modelos, pues deben ser ante todo contextualmente pertinentes. A pesar de las inevitables diferencias, cabe establecer tres principios fundamentales sobre los que han de apoyarse estos nuevos modelos de Estado:

El primero, y más importante, es que un Estado multicultural implica el repudio a la vieja idea de que el Estado es posesión de un solo grupo nacional. El segundo, como consecuencia, implica que un Estado multicultural repudia las políticas de «construcción nacional» que asimilan o excluyen a los miembros de minorías o grupos no dominantes. [...] El tercero, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías o grupos no dominantes por las viejas políticas de asimilación y exclusión, y manifiesta su deseo de ofrecer algún tipo de remedio o rectificación frente a estas (2003, p. 50).

El ejemplo más cercano de lo que no es un Estado multicultural es el Estado peruano actual. La homogeneización es una necesidad de los procesos de modernización social. La integración política y económica de un Estado requiere de una lengua franca que permita la comunicación entre sus miembros. Pero la existencia de tal lengua no necesariamente implica la desaparición de la esfera pública de las múltiples lenguas existentes. El bilingüismo es perfectamente compatible con la integración

económica y política de los Estados nacionales. Sin embargo, como acertadamente dice Luis Villoro:

La homogeneización de la sociedad nunca consistió, de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que lo sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás (1998, p. 28).

Por eso, las políticas asimilacionistas pueden y deben ser reemplazadas por políticas de reconocimiento de las diferencias. Y, por último, pero no menos importante, debe haber, en el ámbito público, un claro reconocimiento de la injusticia social y cultural que atraviesa nuestras historias nacionales hasta el presente. Esto último es un proceso largo y complejo.

Cuando el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) planteó este reto a la sociedad, las resistencias a admitir la fisura identitaria que no ha sido borrada por el mestizaje se hicieron patentes. Solo la recuperación de las memorias disidentes iniciará el proceso que nos conducirá de una convivencia basada en la exclusión y el menosprecio a otra sustentada en la inclusión diferenciada, el reconocimiento y el diálogo intercultural.

En el marco del Estado-nación del modelo republicano decimonónico, las políticas interculturales o multiculturales solo pueden ser marginales y carentes de importancia macrosocial. Se requiere inventar —de acuerdo con cada contexto— Estados nacionales plurales, multiculturales o plurinacionales, para que estas políticas se tornen relevantes. «El Estado no tiene que ser culturalmente neutral o indiferente, sino equitativo, dotando a todas las voces de la cultura de la posibilidad de participar en el diálogo común» (Parekh, 2000, p. 330).

### 3. EL INTERCULTURALISMO LATINOAMERICANO

El interculturalismo latinoamericano surgió ligado directamente a la educación bilingüe de los pueblos indígenas sudamericanos. La génesis del interculturalismo europeo es diferente y se encuentra ligada, desde sus orígenes, al problema de la integración de los migrantes, especialmente del norte de África. Aquí nos limitaremos a presentar y analizar el primero.

En las últimas décadas, la interculturalidad en nuestro continente ha adquirido diversos sentidos, a los que podemos agrupar en tres aproximaciones claramente diferenciadas. Cuando la interculturalidad es estudiada por los científicos sociales, lo que hacen es describir y explicar cómo se producen las relaciones entre las culturas. A esto se le denomina la interculturalidad de hecho. Los filósofos y los educadores se refieren a la interculturalidad como una utopía realizable o un deber ser basado en el reconocimiento de la diversidad. A esto se le denomina la interculturalidad normativa. Y, finalmente, cuando los líderes de los movimientos indígenas mencionan la interculturalidad, aluden a la revalorización intracultural de las identidades étnicas.

Por ahora, nos limitaremos a analizar la segunda aproximación mencionada, es decir, la interculturalidad como proyecto normativo. Es útil y posible diferenciar al interior de ella entre un interculturalismo funcional y uno crítico.

#### 3.1. El interculturalismo funcional

El interculturalismo funcional es aquel que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales. Postula el diálogo intercultural sin tomar en cuenta las relaciones de poder históricamente instaladas entre los pueblos y las culturas. Estas relaciones se evidencian en las asimetrías estructurantes de la convivencia que se expresan en la diglosia cultural y lingüística existente. Para que el diálogo sea efectivamente un acontecimiento, es importante empezar por crear las condiciones objetivas y subjetivas que lo hacen posible. El interculturalismo funcional

propone un diálogo descontextualizado que es paradójicamente funcional a la reproducción de las asimetrías vigentes y actúa como sustituto del reconocimiento de la realidad.

Por otro lado, como no repara en que la injusticia distributiva es la otra cara de la injusticia cultural, pone entre paréntesis la pobreza como ausencia no solo de recursos sino de oportunidades para ejercer derechos. Sustituye, de esta manera, el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura, y con ello ignora la importancia —para comprender las relaciones interculturales— de la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder intraculturales e interculturales y «los desniveles culturales internos existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad» (Cirese, 1971, p. 10).

Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve para invisibilizar las condiciones de pobreza de nuestros pueblos indígenas, las crecientes asimetrías sociales, los enormes desniveles culturales internos y externos, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad. En lugar de cuestionar el Estado-nación homogeneizante, el interculturalismo funcional facilita su reproducción. Desde el interculturalismo funcional, «[l]a dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política» (Fraser, 1997, p. 17).

### 3.2. El interculturalismo crítico

La interculturalidad crítica es básicamente una política de reconocimiento que busca desmontar los discursos que soslayan las asimetrías de origen y la injusticia cultural para erradicar a largo plazo las causas que los sostienen. Es, en este sentido, un proyecto de «justicia cultural», el cual busca generar acciones destinadas a visibilizar y deconstruir las condiciones del nodiálogo para generar espacios de reconocimiento intercultural, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como en el de las relaciones grupales.

La interculturalidad crítica parte de una lectura de la estigmatización sociocultural de doble vía en contextos poscoloniales como un problema estructural e histórico. De lo que se trata es de explicitar las relaciones de poder ínsitas en la interculturalidad de hecho y sensibilizar a las personas sobre ellas. Dicha explicitación no se limita a describir injusticias, sino que apunta a evaluar y proponer, desde una concepción integral de la justicia, respuestas integrales tanto a corto como a largo plazo.

Es en este sentido que Catherine Walsh insiste en el carácter cuestionador de la interculturalidad como propuesta ético-política:

El enfoque y la práctica que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión «manejable» dentro de la sociedad y el Estado nacionales (uninacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural —los que mantienen la desigualdad—, la interculturalidad crítica parte del asunto de poder, su patrón de racialización y la diferencia (colonial, no simplemente cultural) que ha sido construida en función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización [...] (2012, p. 65).

Se trata, en última instancia, de construir las condiciones que hagan posible la justicia cultural, es decir, el reconocimiento de la dignidad humana en su diversidad de manifestaciones. El menosprecio intercultural bloquea el acceso a la participación política y al mundo laboral en equidad de condiciones. Por ello, en una democracia, el ejercicio de la ciudadanía implica que las políticas y proyectos de reconocimiento intercultural estén articulados con políticas y proyectos redistributivos y de representación.

Sin embargo, estas políticas suelen limitarse a ser políticas de afirmación intracultural que contribuyen a fortalecer las identidades culturales de resistencia surgidas como reacción defensiva frente a la violencia simbólica existente. Dicha violencia se expresa en la estigmatización explícita o implícita persistente de los grupos vulnerables. Ella influye negativamente en la construcción de las identidades. Asimismo, genera con frecuencia un automenosprecio que se manifiesta en un sentimiento de vergüenza en relación con el propio grupo de pertenencia. Este sentimiento bloquea el desarrollo de capacidades y la realización de las personas. Además, crea obstáculos que impiden que las personas estigmatizadas puedan ejercer los derechos fundamentales jurídicamente reconocidos.

Las identidades defensivas de resistencia evitan la colonización del imaginario de los excluidos. Las identidades de resistencia —según la terminología de Manuel Castells (2001)— son identidades esencializadas que tienden a autoafirmarse reificando y negando la otredad. Así pues, una dosis mesurada de autodefensa es necesaria cuando uno es agredido. El problema surge cuando esta se convierte en un mecanismo de negación de la otredad que promueve el encapsulamiento en «lo propio» y «la totalización» de la confrontación.

Por ello, pensamos que el interculturalismo como política de identidad debe reexaminarse. No para dejar de lado —como propone Nancy Fraser— el modelo de la identidad por el modelo del estatus, sino para reformularlo desde este último. Según esta autora, la ventaja de este último modelo consiste en que nos impide «reificar las identidades de grupo [...] [pues] lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *status* de los individuos en tanto plenos participantes en la interacción social» (2000, p. 67). Conuerdo parcialmente con esta afirmación. La desesencialización de las identidades grupales permite visualizar la complejidad de relaciones de poder intracultural, así como a las élites y a los grupos vulnerables que existen al interior de cada grupo sociocultural. Pero no estoy de acuerdo en sostener que el problema del estatus y del prestigio social tiene soluciones básicamente individuales.

Después de todo, los individuos no son entequeias desconectadas. La pertenencia a grupos de referencia, sean grupos de interés o de identidad (Gutmann, 2008), contextualiza la construcción de nuestras identidades individuales. Esto no quiere decir que no podamos rebelarnos frente a nuestras identidades grupales de pertenencia. Pero siempre lo hacemos desde ellas.

Una ventaja importante del modelo del estatus es que impide sustituir la problemática de la transformación social por la ingeniería identitaria. Se trata de desnaturalizar las asimetrías de origen instaladas en la sociedad, revelarlas como un producto histórico que es posible deconstruir y que es necesario sustituir por relaciones justas de reconocimiento mutuo.

El problema frente al que estamos es transcultural. No se resuelve reforzando identidades culturales reactivas. Estas funcionan como trincheras de resistencia (Castells, 2001). Sus posibilidades de generar alianzas transculturales y proponer soluciones integrales a problemas integrales son inexistentes. Este tipo de identidades tienden a encapsularse y a no generar vínculos interculturales de reconocimiento recíproco con los sectores libertarios de la sociedad.

Además, la respuesta no puede ser exclusivamente de «ingeniería identitaria». Tiene que ser tridimensional, es decir, política, económica y cultural. En lo cultural, de lo que se trata, en primer lugar, es de visibilizar la violencia simbólica (cultural). Pero no basta con deconstruir las causas de la estigmatización sociocultural del racismo como problemas históricos y estructurales. Hay que pensar en respuestas acertadas, afirmativas y transformativas, a corto y largo plazo. En términos programáticos, pienso que, para no fomentar los desaciertos de las políticas de la identidad que se derivan de la cosificación de las culturas, hay que reexaminarlas, no para abandonarlas, sino para reformularlas, a condición de que cumplan con ciertos requisitos. Así, es necesario:

- a) Que las culturas no oculten las relaciones de poder intracultural, terminen favoreciendo a las élites intraculturales y, por ende, descuiden la importancia del reconocimiento de las personas que

pertenecen a los grupos vulnerables de las culturas hegemónicas y subalternas.

- b) Que no se encapsule a las personas en sus propias tradiciones —el tradicionalismo es la fosilización de la tradición, pues la congela y la convierte en objeto de veneración y de negación de toda forma posible de desarrollo.
- c) Que no se pierda de vista que el problema de la exclusión de la participación y de la discriminación sociocultural es de doble vía. Esto quiere decir que, así como hay una discriminación activa, también hay una discriminación reactiva. Y que ambas son parte del problema que hay que visibilizar y deconstruir.

El modelo del estatus nos permite evidenciar la complejidad de la problemática del poder, tanto intra como interculturalmente. En nivel propositivo, hay que destacar que

[...] al hacer de la participación igualitaria un estándar normativo, el modelo del *status* somete las reivindicaciones a favor del reconocimiento a procesos democráticos de argumentación pública, evitando, por consiguiente, el monologuismo [sic] autoritario de la política de la autenticidad y valorizando la interacción transcultural, en contraposición al separatismo y los enclaves de grupo (Fraser, 2000, p. 67).

Esta última observación es de particular importancia, pues pone el acento en el núcleo de las políticas de identidad. Estas, al fomentar la construcción de esencialismos estratégicos, propician los enclaves de grupo y un monologuismo que deviene en monolingüismo autoritario de las culturas subalternas como reacción al hegemónico. El bilingüismo es la alternativa al monolingüismo autoritario, tanto de la cultura hegemónica como de las subalternas. El segundo no favorece las alianzas interculturales entre grupos contrahegemónicos y no fomenta la interacción transcultural en los procesos democráticos de argumentación pública.



Por otro lado, la deliberación pública suele plantearse en términos logocéntricos, es decir, en clave exclusivamente racionalista. De esta manera, se excluye *a priori* aquellas otras formas de deliberación que poseen una estructura de corte más narrativo que argumentativo. La imposición cultural se suele soslayar en los espacios deliberativos democráticos. Así, parece natural que la deliberación deba realizarse en la lengua y en las categorías propias de la cultura hegemónica. La agenda pública suele tener un sesgo político marcado y los procedimientos de deliberación política, un sesgo cultural definido. No se consideran las formas propias de deliberación de los diversos grupos culturales existentes. Esto hace de los espacios de deliberación existentes espacios de asimilación cultural y no de «interacción transcultural». En la argumentación pública es importante, desde un inicio, que tanto la agenda como los procedimientos sean «pactados», no impuestos. Este es el inicio del diálogo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Castells, Manuel (2001). *La era de la información*. Volumen 2: *El poder de la identidad*. México DF-Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cirese, Alberto Mario (1971). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Fraser Nancy (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, 4, 55-68.
- Gutmann, Amy (2008). *La identidad en democracia*. Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Kymlicka, Will (2003). Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En Roberto Zariquiey (ed.), *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación. Actas del V Congreso Latinoamericano*

*de Educación Intercultural Bilingüe* (pp. 47-82). Lima: PUCP-GTZ-MINEDU.

- Parekh, Bhikhu (2000). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo.
- Ricœur, Paul (1995). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México DF: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul (2006) *Sí mismo como otro*. México DF: Siglo XXI.
- Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México DF: FCE.
- Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México DF: Paidós.
- Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.
- Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.