PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

GRUPOS MINORIZADOS: IDENTIDADES POLÍTICAS, TIPOS DE RECONOCIMIENTO Y FORMAS DE CIUDADANÍA

Un análisis filosófico de la demanda mapuche en Chile

POR

ANGELA ROSSANA BOITANO GRUETTNER

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al Grado Académico de Doctor en Filosofía

PROFESOR GUÍA:
EDUARDO FERMANDOIS MUÑOZ

OCTUBRE 2014
Santiago, Chile
©2014, Angela Rossana Boitano Gruettner

©2014, Angela Rossana Boitano Gruettner

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

FECHA: Octubre 2014.

……..……..

FIRMA

Holanda 1265, depto. 403, Providencia,
Santiago-Chile

aboitanog@gmail.com; arboitan@uc.cl

tel.: 56-224743142.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
Dedicatoria	iv
Agradecimientos	v
Resumen	vi
Introducción	1
Capitulo 1. Concepto de minoría	14
1.1 Tránsito desde las demandas por inclusión hacia la política de la diferencia	14
1.2 El Estado y la producción de grupos minorizados	20
1.3 Tensiones entre universalismo y particularismo	28
1.4 Desde dónde comprender la demanda	40
1.5 Quién es el sujeto de la demanda	44
Capitulo 2. Identidades "blandas" y el problemático supuesto de la identidad colectiva	51
2.1 El campo semántico de lo "blando" y lo "duro" como sinónimo de "nuevas" versus "antiguas" identidades	52
2.2 Performatividad e identidad	62
2.2.1Antecedentes del concepto de performatividad	63
2.2.2 ¿Qué significamos con la expresión "fuerza de las palabras"?	68
2.2.3 Concepto de performatividad en Butler	74
2.3 Identidad como "posición de sujeto"	79
Capitulo 3. Demandas por derechos, noción de ciudadanía y negación de ésta	90
3.1 Demandas y diferentes regímenes de habla	91
3.2 Discurso de derechos y ciudadanía	98
3.2.1 La multiculturalidad liberal frente a la diversidad del comunitarismo	99

3.2.2 Las tesis principales del comunitarismo 106
3.2.3 ¿Comunidad versus ciudadanía? 115
3.2.4 Una tercera vía: la propuesta del interculturalismo 118

Capitulo 4. Teorías del reconocimiento 127
4.1 Antecedentes de la noción de reconocimiento 127
4.2 Reconocimiento según Ricoeur 133
4.3 Honneth y el reconocimiento 140
4.4 Fraser versus Honneth 147
4.5 Benhabib y los límites porosos de la cultura 152
4.6 Butler y la tesis del sometimiento 157
4.7 Pensamiento postcolonial y reconocimiento 164

Capitulo 5. Niveles y formas de violencia 169
5.1 La violencia fundadora del Estado 173
5.2 Una respuesta a la violencia fundadora 177
5.3 La violencia como síntoma 188
5.4 Menos “inclusión” y más participación paritaria: rutas posibles 197

Conclusiones 206
1. Acerca de los objetivos de esta investigación 206
1.1 No hay minorías, sino grupos minorizados 208
1.2 Identidad no esencial no es sinónimo de identidad blanda 210
1.3 El tipo de ciudadanía al que estos grupos minorizados aspiran 214
1.4 Las facetas del reconocimiento 217
1.5 Justificación y/o explicación de la violencia 219
2. Hallazgos y aperturas 223
Bibliografía 227

Para Jorge y Manuel

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo, que demoré años en concebir para finalmente convertirlo en un texto, fue posible gracias al apoyo de mi profesor guía y amigo Eduardo Fermandois. Recibí además el apoyo institucional de Conicyt (2009-2010) y de la Universidad Diego Portales con la Beca de Perfeccionamiento Docente-UDP (2007, 2009-2011). Agradezco los comentarios, criticas y sugerencias de amigos/as y colegas que he recibido en estos años. En particular a los/as estudiantes de un curso que nació fruto de estas reflexiones: "Derechos de las minorías e interculturalismo", así como de los/as profesores/as que fueron parte fundamental de ese proyecto: Carolina Huenchullán, Sigrid Huenchuñir, Claudio Millacura, Maribel Mora, Beatriz González, Sergio Caniuqueo y Andrea Riedemann; este curso fue dictado en la Universidad Diego Portales en el primer semestre del 2014.

Quiero expresar mi agradecimiento a Alejandra Ramm con quien llevamos entre los años 2013 y 2014 una investigación acerca de mujeres intelectuales mapuche, financiada por la Fundación Ford. Sus comentarios inspiraron muchas de las reflexiones en torno al género que figuran en este texto.

Y, finalmente, mi gratitud a Enrique pues su optimismo y sabiduría me sacaron del estancamiento en que se cae a ratos en proyectos de largo aliento como estos. Y a mis hijos y nieta, les agradezco su paciencia y les explico de esta manera mis ausencias.

RESUMEN

Este trabajo de investigación titulado “Grupos minorizados: identidades políticas, tipos de reconocimiento y formas de ciudadanía. Un análisis filosófico de la demanda mapuche en Chile” se realiza con el objetivo de producir conocimiento en torno a las tensiones que producen los reclamos de ciertos grupos minorizados –en este caso el pueblo mapuche– a las democracias liberales y sus formas clásicas de enfrentar los reclamos por reconocimiento de la diferencia y demandas por justicia. Se sostiene que las demandas particularistas han puesto en jaque los conceptos universales de ser humano, ciudadano y vida con sentido.

Se define el concepto de minoría –el cual termina siendo reemplazado por la noción de “grupo minorizado” – recogiendo su origen, se examina el desplazamiento que ha experimentado esta demanda que se orienta menos por la inclusión que por la aspiración a obtener autonomía o autodeterminación. Luego se enfrenta el tema de la construcción de las identidades –que se estiman relacionales y políticas–, las que surgen junto con el reclamo y la relación que desarrollan estos grupos minorizados con el Estado. En este punto se analiza las formas de ciudadanía y reconocimiento que se ofrecen desde éste y la sociedad mayoritaria.

En esta tesis se revisan críticamente los conceptos de multiculturalismo, comunitarismo e interculturalismo, así como las teorías del reconocimiento formuladas por Taylor, Honneth, Fraser y otros autores que dialogan fructíferamente con éstas, a saber: Ricoeur, Benhabib y Butler. Finalmente, se reflexiona en torno al reclamo y las formas violentas que adopta la demanda cuando esta es desoída persistentemente.

INTRODUCCIÓN

> *si distintos movimientos hablan en nombre de lo que es universalmente verdadero para todos los seres humanos, y no solo no coinciden respecto de la cuestión normativa sustantiva de lo que es bueno, sino que también entienden su relación con este universal postulado en discursos semánticamente disonantes, entonces parecería que una tarea del intelectual contemporáneo consiste en descubrir cómo navegar, con una noción crítica de la traducción en sus manos, entre esos tipos de aspiraciones a la universalización que se hallan en competencia.* (Butler 2011: 168)

Las aceleradas y profundas transformaciones que ha experimentado nuestra vida social en los últimos treinta años han significado la adopción de modos de vida "más flexibles", "menos vinculantes" o "más desintegrados", referidos ya no a "grandes relatos" (cfr., entre muchos diagnósticos coincidentes, Bell 1976; Vattimo y otros 1990; Lyotard 1992). Una de sus consecuencias es la desdiferenciación de identidades como la nacionalidad, la clase, la adscripción político-ideológica, así como el surgimiento de nuevas formas de membresía política que ponen en jaque el modo tradicional de ciudadanía clásico de los estados nacionales (cfr. Benhabib 2005: 13).

Se han renovado las pertenencias, lo que se puede explicar por diversos factores. El aumento de los movimientos de personas a través de las fronteras, así como el masivo manejo de tecnologías de información que nos conectan en tiempo presente con quienes se encuentran en lugares remotos, todo lo cual nos expone al intercambio con otros y consecuentemente redefinen el "nosotros". Producto de esto, nuestros vínculos se hacen más elegibles y menos adscritos, se torna más "porosa" la vida social y menos "lineales" las biografías. En efecto, la identidad y la alteridad se expresan en formaciones discursivas[1] producidas en la "fractura de los órdenes de estatus cerrados" (Fraser 2006: 167).

[1] Una formación discursiva es una manera de comprender el malestar de los grupos sociales vulnerados desde el giro lingüístico y no desde una filosofía del sujeto. Esta distinción es

Con el aumento de la diferenciación y la complejidad, que supone fragmentación en ámbitos sociales, creciente individualización, redefinición de los marcos de referencia, pluralismo de los horizontes éticos y una agenda multiculturalista, surge como nunca antes la pregunta por el "yo" y el "nosotros", por el vínculo social y la fundamentación de las demandas que se formulan en la esfera política. Hablamos de las minorías subordinadas emergentes[2] o grupos minorizados, como terminaremos denominando a éste fenómeno, entendiendo por ello a un grupo que ha sido vulnerado, producido socialmente como desaventajado y dejado en el margen, constituido por relaciones de poder y que es minoría *respecto de* la mayoría de la sociedad, que se organiza en torno a una identidad diferente de ésta y que hace visible esta diferencia pidiendo reconocimiento como tal e instalando en muchos casos una propuesta autonómica. Respecto de estos grupos nos preguntamos: ¿qué significantes[3] soportan sus identidades, es decir, cuál es el nombre[4] que

---

importante para comprender luego la disputa que sostienen Honneth y Fraser en torno a ese tema. Desde la perspectiva que adopta Fraser el malestar social se comprender desde "un paradigma popular de justicia [que] no expresa la perspectiva de ningún conjunto determinado de sujetos sociales. Tampoco pertenecen exclusivamente a un determinado dominio social. En cambio, son discursos normativos transpersonales muy difundidos por las sociedades democráticas, que no sólo se extienden por las esferas políticas públicas, sino también por los centros de trabajo, los hogares y las asociaciones de la sociedad civil" (Fraser 2006: 156).

[2] Uso este concepto de subordinación en una clara alusión a Laclau. Para éste el proyecto socialista es una radicalización de la democracia, una articulación de las luchas contra las diferentes formas de subordinación (clase, sexo, raza y todas las que se subsumen bajo movimientos ecológicos, antinucleares, anti-institucionales). Laclau habla en tal sentido de una democracia "radicalizada y plural". Este proyecto supone abandonar ciertos supuestos epistemológicos del Iluminismo, lo que implica una crítica al racionalismo y al esencialismo, a través de la cual se podría dar cuenta de manera adecuada de la multiplicidad y diversidad de luchas políticas contemporáneas que se caracterizan por la emergencia de identidades populares y colectivas que no responden a la divisoria de clases (cfr. Laclau 1987: prefacio).

[3] Se entiende que un significante es político siempre, en el sentido en que Grüner lo expresa: "(los significantes de una lengua también construyen sus sujetos, incluido en cierto nivel su cuerpo biológico), es decir, *político* (todo significante es, en última instancia, político: organiza la relación de un sujeto con la simbolicidad de su *polis*)" (2002: 48).

retroactivamente le proporciona existencia a ese sujeto colectivo? ¿Qué tipo de mundo justo imaginan, cuán inclusivo, cuán exclusivo? ¿En qué se traducen sus formaciones discursivas y en qué formas sociales concretas se institucionalizan? ¿Cuáles son sus logros y fracasos? ¿Están involucrados en qué prácticas[5] de resistencia? ¿Cuáles son sus demandas, si es que éstas pueden ser siquiera formuladas y en nombre de quién? Finalmente ¿dirigidas a qué interlocutor?

Esta investigación busca producir conocimiento acerca de las minorías subordinadas emergentes en relación al concepto de sujeto que subyace a su constitución como grupo y cuyo reclamo potencialmente ampliaría la democracia. Sólo potencialmente, pues de la noción de identidad se derivan consecuencias radicalmente distintas en la esfera política (cfr. Boitano 2011). Si se supone a un sujeto (individual o colectivo) portador de la consistencia positiva de un objeto se asume un objetivismo que hace muy difícil rearticular las hegemonías, pues se piensa en un agente homogéneo y universal; es la tentación de pensar en términos de esencia. Si por otra parte, se acepta la radical contingencia de la nominación, eso –en política– tendría la consecuencia de que siempre sería posible rearticular los discursos hegemónicos; es la propuesta de pensar al sujeto como posición

[4]Con el concepto de "nombre" se intenta posicionar desde el comienzo la reflexión acerca de "qué" en el objeto constituye su identidad, cuál es el correlato objetivo del "designante rígido". Para Zizek la identidad, lo que se mantiene a través de los cambios, es el *efecto retroactivo del nombre*. Es el nombre el que soporta la identidad de un objeto (se le llama también como el *objet petit a* lacaniano), pues se trata de mostrar que no tiene consistencia positiva sino que es sólo la positivación de un vacío o de una discontinuidad abierta en la realidad por el surgimiento del significante (cfr. Zizek 2003: 17). En efecto, la unidad del objeto es el efecto retroactivo de su nominación, operación en la que no se trata de atribuir un nombre a un sujeto preconstituido sino –por el contrario– es la construcción discursiva del objeto mismo.

[5] El término "práctica" no está formulado en vistas de la oposición clásica entre pensamiento y realidad, o decir versus hacer (dando mayor peso al hacer), sino que se entiende como articulación, es decir, como "una práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica" (Laclau 1987: 120). Se considera que toda práctica es ya discursiva pues "consiste en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido" (1987: 130).

discursivamente construida (Laclau 1987: 135). Desde esta última perspectiva surge el concepto de "gestión social" (Zizek 2003: 18) que se propone para superar todo objetivismo sin renunciar a un "esencialismo estratégico" (Spivak 1998). Se trata de concebir a un sujeto privado de toda sustancialidad señalando el carácter performativo de la nominación (Zizek 2003: 17-8), teniendo siempre en consideración no sólo la centralidad del texto sino la importancia del contexto o materialidad del campo social, lo no narrativizado del discurso que da cuenta de los límites del lenguaje, sentido en el cual se asume la determinación que impone el capitalismo global[6]. Se indaga en el estatus de "sujeto" aun cuando concibamos a éste como una posición, lo que lo vuelve múltiple y muchas veces fracturado, pues del estatus de sujeto se deriva la posibilidad de una acción política, aun cuando éste se encuentre traspasado por la dependencia que lo vincula a otros y a partir de la cual se explica tanto la vulnerabilidad como la resistencia colectiva (cfr. Butler 2006b: 77). Un supuesto que subyace a esta reflexión es que una minoría no se constituye esencialmente, en base –por ejemplo– al género o a la etnia, sino que "hay que forjarla en la práctica y con análisis históricos y políticos concretos" (Mohanty 2008: 79).

Entre sus objetivos específicos este trabajo: (1) aborda la noción de minoría o grupo minorizado cuyo caso paradigmático será el pueblo mapuche[7] en Chile,

[6] Es importante señalar acá que el capitalismo si bien tiende a homogenizar y a recortarse como una totalidad integrada, se circunscribe a la circulación de mercancías y flujos de capital, incluso a la industria cultural y la circulación de información mediante tic's , pero no al mercado del trabajo "como lo saben muy bien los sufridos trabajadores turcos en Berlín, los magrebíes en París o Barcelona, los <<espaldas mojadas>> mexicanos en los EEUU, que pagan con su libertad, su marginación o su vida el haberse persuadido –como es lógico según el discurso oficial– de que la globalización y la obsolescencia de las fronteras nacionales incluía su derecho a buscar trabajo en cualquier parte del mundo donde fueran mejor remunerados" (Grüner 2002: 189) , es una falsa totalidad, una mundialización trunca.

[7] Para problematizar este concepto cito a F. Mallon, quien en la presentación del libro de I. Reuque (2002) señala que no es fácil definir la cultura e identidad mapuche, señala que: "La ley Indígena de 1993 permite la autodefinición sustentada en la pertenencia a una comunidad legalmente constituida y la herencia familiar. Antes de la llamada Ley Pinochet de 1979, que dividió y privatizó las tierras indígenas, las personas podían "probar" que eran Mapuche al

analizado en función del o los modos de subordinación que lo constituyen, sus demandas específicas asociadas a determinadas prácticas de resistencia, sus herencias teóricas y su contexto socio-político relevante; (2) estructurar una concepción de identidad colectiva desde una perspectiva que otorga un papel central al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales, lo que supone una crítica a la noción esencialista y universalista de identidad; (3) examinar la demanda desde la perspectiva de la ciudadanía y de la estructura de derechos, a través del aporte que supone el multiculturalismo, el comunitarismo, el interculturalismo y las teorías del reconocimiento; (4) formular interpretaciones que den cuenta del "conflicto mapuche"[8] desde los léxicos que formulan las partes, entendiéndolos como "léxicos del conflicto" (cfr. Rorty 1991: 67-72) desde los cuales no hay forma de salir hacia un meta-léxico. Respecto de este último punto, se destacan las tensiones entre el

---

demostrar su descendencia de uno de los troncos familiares contenidos en los títulos de merced. Como cada comunidad recibía el apellido del que fungía como logko o cacique en el momento de la radicación, los apellidos Mapuche fueron también tomando bastante importancia en este proceso de definición. Al mismo tiempo, sin embargo, el incremento de la migración a las ciudades durante el siglo XX, en combinación con un compromiso bastante variable frente a la preservación del idioma, los rituales religiosos, las costumbres y la vestimenta considerados netamente Mapuche, hicieron cada vez más difícil una definición de la identidad Mapuche. comenzando en los '70s, un compromiso con la revitalización indígena –que incluye la reivindicación del idioma Mapuche; de los rituales como el guillatun; de la vestimenta tradicional, especialmente entre las mujeres; de la literatura, otras formas de narrativa, y de la música; y de las tradiciones deportivas, como es el palín o chueca– que se ha esparcido por comunidades antes consideradas asimiladas, y también a los centros urbanos, donde hoy vive la mayoría de la población Mapuche" (Reuque 2002: 17, pie de página).

[8] La relevancia de esta aplicación sería la convicción de que este conflicto se puede inscribir dentro de una filosofía moral, bajo una concepción de lo moral distinta de la que sustenta la tradición universalista, pues obliga a repensar lo que somos, lo que hemos llegado a ser y lo que queremos ser. Pone de relevancia más la identidad y la alteridad que la pregunta acerca de qué reglas debemos seguir. Siguiendo a Rorty, podemos pensar en una filosofía moral que toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales (Rorty 1991: 78). Se trata no sólo de tener, sino fundamentalmente compartir, criterios que nos permitan dirimir lo que sería una lucha justa, ya no desde el tribunal de la razón, sino desde el lenguaje contingente en que habitamos tratando de atender a las señales que provienen de otros mundos, experiencias y *yoes*, en el propósito de revisar o ampliar dicho lenguaje (cfr. Rorty 1991: 215).

ejercicio moderno de la libertad que se verifica en la construcción de ciudadanía universal y homogénea versus una demanda por una ciudadanía "otra"[9] como lugar desde el que demanda el pueblo mapuche.

Como parte de la metodología a emplear, se analizará el conflicto que sostiene el Estado chileno con el pueblo mapuche en aquellas dimensiones en que se pueda constatar una contradicción performativa (Butler 2009: 87)[10], por lo que se

[9] El adjetivo debería ser producido por la investigación pues se trata de reflexionar en torno al tipo de ciudadanía que ponen en tensión y que proponen los grupos minorizados. En este punto habría que dialogar con nociones que diversos autores usan para criticar el tipo de ciudadanía que se propone a las minorías, como es el caso de la ciudadanía "limitada" (cfr. Bengoa 2003: 45-50), que se usa como concepto afín a ciudadanía incompleta o sencillamente como ausencia de ciudadanía, para describir una característica de la sociedad chilena que se refiere a la negación permanente del ejercicio de la ciudadanía a grupos vulnerables de la sociedad, léase mujeres, campesinos pobres, miembros de etnias indígenas, etc.; como contraparte, las elites se han autoasignado el rol de tutelaje que se construye en el modelo hacendal que es el prototipo de la "comunidad de los desiguales". Nos encontramos con la noción de ciudadanía "magra" (Thaa, 2001 citado en Benhabib 2005: 125) que alude a la idea de que ya no se necesita ser ciudadano para tener derechos sociales; en este caso es una señal de la justicia global, o de la ciudadanía cosmopolita. Benhabib (2005: 128) propone la "ciudadanía desterritorializada" en que se mezclan identidades y lealtades nacionales que se desarrollan por encima del Estado-nación en contextos inter y transnacionales. Young (1996: 108) apela a que una ciudadanía "diferenciada" sería una fórmula que asegura la representación de grupos excluidos que si bien tienen derechos tienden a participar menos y sus intereses están menos representados y son los que tienen más capacidad para promover sus derechos; esto se enmarca en la idea de que las estructuras democráticas participativas tienden a silenciar a los grupos desaventajados pues definen ciudadanía en términos universales y de ese modo reproducen la opresión grupal. Spivak, por su parte, señala que "no hay una ciudadanía completa para los de abajo" (2009: 106), para referirse al hecho de que el Estado se ha tornado un "gerenciador del libre mercado global" que ubica en la condición de sin-estado a algunos, dentro de sus propios estados.

[10] Una contradicción performativa surge cuando la declaración no es consistente o está reñida con los supuestos o implicaciones del acto de declararla (cfr. Jay 2003: 63 y ss). En otras palabras, surge cuando se produce una discrepancia entre lo que decimos y lo que hacemos al decirlo. Ejemplos de esto sería la situación en que se adopta una postura escéptica acerca de la razón, cuestión que critica Habermas a Adorno y Horkheimer, pues para él representa una debilidad epistemológica, es decir, la crítica escéptica de la razón está reñida con los supuestos ilustrados, racionales y discursivos del acto mismo que declara (cfr.

enfatizarán aquellas situaciones que surgen del ejercicio del poder sin ejercerlo legalmente. Se indagará en aquellos lugares de enunciación en los cuales se ubica un sujeto colectivo de la demanda al que no le han sido reconocidos derechos humanos de orden colectivo. Butler señala en *¿Quién le canta al Estado- Nación?*, que una contradicción performativa es un discurso reivindicativo que al proponerse no declara solamente la situación de *impasse*, sino formas posibles de insurgencia. Las razones para enfocarse en estos actos apuntan a que, sin dejar de lado la perspectiva filosófica que estructura este trabajo, se trata de reaccionar a un debate que si bien es coyuntural en su aparición –me refiero a conflicto que se produce con la demanda mapuche–, es al mismo tiempo trascendental en tanto plantea un cuestionamiento al modo como nuestras sociedades liberales enfrentan con sus categorías universales una demanda de reconocimiento de dichas culturas; dicha demanda supera el respeto a los derechos individuales (libertad de opinión, de religión, de prensa, etc.) y al mismo tiempo pone en jaque las nociones de identidad política, ciudadanía y derechos subjetivos. En suma, nos obliga a pensar nuestro tiempo. Podríamos traer a colación la distinción kantiana entre filosofía "mundana" en oposición a filosofía "académica"; la primera se entiende como el pensamiento que "necesariamente interesa" a todo el mundo (Habermas 2010a: 64).

Otra razón alude a que este no sería el primer trabajo que se inscribe disciplinariamente dentro de la filosofía y que toma un ejemplo del entorno socio-político. Ya Taylor en 1997 lo hace en su artículo *La política del reconocimiento*, a propósito de su defensa de una forma de liberalismo que otorgue a las diferencias culturales un reconocimiento que no asume habitualmente la forma restrictiva del liberalismo que con toda justicia es acusado de homogeneizador. Dice Taylor: "tal vez el mejor modo de dirimir la cuestión sea verla en el contexto del caso canadiense, donde ha desempeñado su papel en el inminente desmembramiento del país" (2009: 89). Me permito entonces en esta investigación ver "en el contexto del caso mapuche" las tensiones que surgen a propósito de la demanda mapuche: liberalismo versus comunitarismo, política universal versus reconocimiento de la

Habermas 2010a). Para Butler esta figura asume un carácter productivo de resistencia al poder establecido, como veremos más adelante en los capítulos dos y quinto.

diferencia, identidad esencial versus identidad performativa, reconocimiento y justicia, finalmente demandas étnicas versus demandas autonómicas. En este marco es aquel en que surge una figura no prevista: la emergencia del intelectual indígena que encarna la hibridez de la época. Me hago cargo de la advertencia que hace Spivak en su comentario acerca de la mala idea de diferenciar entre filosófico y práctico, señalando que "la crítica debiera recurrir a la noción gramsciana del intelectual como alguien que está ejerciendo la persuasión de forma permanente" (2009: 123).

Una última consideración que legitima la decisión de elaborar las tensiones de las que se hace cargo esta investigación teniendo en cuenta el conflicto mapuche es que puede tratarse de una especie de "reparación anamnésica de una injusticia que ciertamente no se puede deshacer pero que al menos puede reconciliarse virtualmente mediante el recuerdo que liga la actualidad a la trama comunicativa de una solidaridad histórica universal" (Habermas 2010a: 26).

En esta investigación se analiza la eficacia simbólica (cfr. Bourdieu 2008) de las formaciones discursivas o "metacampos deliberativos" (Fraser 2006: 174) que animan esta discusión, es decir, se atenderá a los espacios discursivos críticos donde los actores sociales ponen en tensión su idea de participación, su propuesta y los lugares que ocupan en diversos campos. A la vez, entendiendo que la trama social no es *simplemente* discursiva (Grüner 1998: 42), es decir, que el discurso no es autónomo, sino un aspecto emergente de relaciones sociales y de poder que afectan el lenguaje y los discursos[11], se pondrá especial atención al contexto en que se

[11] Es la idea ya conocida de que "texto" alude a "tejido" o trama de relaciones. Se trata de no absolutizar esta noción, para no invisibilizar la materialidad que se refiere a "aquello que de lo 'real' puede ser articulado por una teoría que sepa que *no todo* lo real es articulable en el discurso" (Grüner 1998: 47-8). También Zizek (cfr. 1998, 2003) muestra aquello que desborda el discurso, lo que no puede ser reducido a "texto" aunque dependa de él para hacerse *aparente*. Laclau, por su parte, agrega un matiz interesante a esta discusión en que aparentemente se hace una diferencia entre discurso y práctica, o entre lo discursivo y lo real; para este autor todo lo que se dice depende de la estructuración de un campo discursivo, incluso la referencia a "fenómenos naturales" no puede "constituirse como objeto al margen de toda condición discursiva de emergencia" (1987: 124); por otra parte, el discurso es

desarrolla el texto[12]. El habla daría cuenta del modo en que distintos grupos y actores sociales *acentúan* sus palabras para expresar su experiencia y aspiraciones sociales; cada discurso tendría temas y acentos que articulan géneros discursivos que expresan, al mismo tiempo que producen, experiencias sociales a veces antagónicas. Una comunidad siempre estaría poblada de discursos heterogéneos que parecen homogéneos a primera vista, porque existen bajo la hegemonía de grupos dominantes. En ese sentido, el análisis de las decisiones sería parte de la teoría de la política, teoría a la que se debe pedir que muestre los "orígenes" contingentes de toda objetividad (Zizek 2003: 18) pues es lo que permite rearticular las hegemonías.

> [ ] los jóvenes hegelianos reclaman… el *peso de la existencia*. Feuerbach insiste en la *existencia sensible* de la naturaleza interna y externa: la sensación y la pasión testifican la presencia del propio cuerpo y la resistencia del mundo material. Kierkegaard se atiene a la *existencia histórica* del individuo: la autenticidad de una existencia se acredita en la concreción y en la indelegabilidad de una decisión absolutamente interior, irrevocable, de interés infinito. Marx, en fin, insiste en el *ser material* de las bases económicas de la vida común: la actividad productiva y la cooperación de los individuos socializados constituyen el medio del proceso de autogeneración histórica de la especie (Habermas 2010a: 66).

La cita nos reenfoca en la necesidad de contextualizar. En este caso la investigación se supone incrustada en el marco de las condiciones de vida que impone el capitalismo global, pues es en ese contexto en que surge lo que críticamente Grüner denomina "fetichismo de los particularismos"[13], siguiendo un planteamiento

---

materialidad pues "debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura" (1987: 126).

[12] Desde la sociología también se ha tematizado este asunto. Bourdieu señala la importancia del lenguaje como instrumento de acción y poder, perspectiva desde la cual se puede concebir a los intercambios lingüísticos como "relaciones de poder simbólico en las que se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores o sus respectivos grupos" (2008: 12).

[13] Alusión al concepto marxista de fetichismo de la mercancía como la forma fantasma –porque no se ve– que asume una red de relaciones entre productores y consumidores (cfr. Zizek 2003: 50). La tesis de Zizek es que la fetichización de las relaciones entre los hombres es propia de las sociedades precapitalistas, en tanto, en las sociedades capitalistas –al sustentarse en la noción de que los hombres se conducen libremente en el mercado– se daría

presente ya en Zizek y Jameson (cfr. Grüner: 1998). Se trata de revisar esta moda de estudiar las dispersiones y fragmentos político-sociales y discursivos, que se traduce en los estudios culturales. Estas investigaciones tienden a la observación etnográfica olvidando frecuentemente la hegemonía que produce el capitalismo tardío que se ha etiquetado como "postmodernismo" (cfr. Grüner 1998: 27). En efecto, una reflexión acerca de las minorías subordinadas no podría soslayar el trasfondo del capitalismo que –de tan totalizante– se ha tornado "natural". Tanto es así que a veces ni siquiera amerita reflexión (cfr. Zizek 1998: 154). Pero esto parece importante precisamente por esa invisibilidad de la lógica del capital que ha hegemonizado las relaciones sociales y, en complicidad con la masificación de las tecnologías de la información y comunicación, ha instalado la "ficción de un espacio sin fricción" (Zizek 1998: 154), exento de la inercia material en que los miembros participarían en igualdad, borrando la posición social desde la cual actúan. Se trata, por lo tanto, de estudiar a las minorías sin olvidar que éstas surgen en el contexto de una totalidad-modo de producción (cfr. Grüner 2002) y teniendo presente que el multiculturalismo es una expresión despolitizada de la aceptación ingenua del fragmento.

Se trata de hacerse cargo de la advertencia que hace Zizek en el sentido de que el anverso necesario de la Ilustración –cuya consigna sería "razona sobre lo que quieras y tanto como quieras– ¡pero *obedece*¡" (Zizek 2003: 116-7)– ya instaló una fisura en el proyecto ilustrado que promueve el pensamiento libre al mismo tiempo que advierte la sujeción de una autoridad que no se cuestiona. Eso daría cuenta del carácter dado e infundado de los usos y las normas sociales cuya autoridad no cuestionamos, sostenidos por la ilusión de que mientras reflexionamos, podemos mantener una distancia de la máquina, creando un espacio neutro.

Esta observación dará pie más adelante a una crítica del concepto de multiculturalismo, desde autores como Zizek y Jameson, quienes –según Grüner (cfr. 1998)– recuperan una crítica de las ideologías, hoy caída en descrédito por los

una fetichización de las relaciones entre cosas (mercancía). Esto produciría la *represión* de la relación amo/esclavo, con lo que surge el *síntoma* como retorno de lo reprimido (cfr. Zizek 2003: 53).

intereses ideológicos del capitalismo tardío y "globalizado" y se refieren desde una perspectiva crítica a los estudios culturales y, más precisamente, a la obsesión teórica, académica y política por el "multiculturalismo" y el conflicto de las identidades colectivas. Esta crítica apela a una defensa de la ideología como noción que aún puede explicar la cultura y no le teme a los cargos de "universalismo" y "esencialismo"; asimismo, sostiene que el multiculturalismo encubre "la fetichización de los particularismos" (Grüner 1998: 23) y de los discursos locales desconectados entre sí. De esta manera, Grüner rescata el valor de Marx y Freud como autores clásicos que no han sido superados y cuyo análisis podría enriquecer los estudios culturales. Se trata de "restituir la pregunta por las relaciones entre los *fragmentos* (culturales, sociales, textuales, de género, de identidad, etc.) a que son tan afectos los Estudios Culturales, y la totalidad, una categoría cuya devaluación actual *en abstracto* es, sostendremos, un síntoma de barbarie teórica e ideológica" (Grüner 1998: 29).

La relevancia de esa pregunta por el vínculo entre los fragmentos y la totalidad se relaciona con la sospecha de que la atención excesiva a los particularismos distrae de un asunto que es también muy importante: aquello que anuda los fragmentos y que se constituye como el telón de fondo en que se visibilizan estas identidades *blandas*. Zizek propone el concepto lacaniano *point de capiton*[14] (2003: 125-6), concepto que Laclau y Mouffe (cfr. 1987) tratan en *Hegemonía y estrategia socialista*, señalando que el cúmulo de "significantes flotantes" se estructurarían mediante la intervención de un punto nodal (*point de capiton*) que los "acolcha", detiene su deslizamiento y los fija en su significado. En efecto, los fragmentos estarían "abiertos" y su significado depende de su

[14] La noción de punto de acolchado o *point de capiton* es una herencia teórica que Laclau y Mouffe recogen de Lacan. Se refiere a la imposibilidad de encontrar un sentido último al discurso siendo este un flujo que se detiene en fijaciones parciales. Volveremos sobre este punto en el capitulo segundo.

encadenamiento con otros que los anudan. Por ejemplo: el ecologismo, el feminismo o el racismo pueden ser socialistas, conservadores, elitistas o populistas dependiendo del *acolchamiento* que los totaliza, de la red que estructura su significado.

Entonces, lo que está en juego en la lucha ideológica es qué punto nodal totalizará en su serie de equivalencias a estos elementos flotantes (cfr. Zizek 2003: 126), qué "Uno" englobe el campo y efectúe la identidad de éste. Laclau y Mouffe (cfr. 1987) señalan la articulación que determina el horizonte de las luchas democráticas serían hoy luchas por la significación. Toda crisis del sistema liberal –expresada en cualquiera de las luchas sociales medioambientales, étnicas, religiosas, etc.– puede ser hegemonizada desde una mirada conservadora que, bajo la fórmula de la defensa de las libertades individuales, legitime la desigualdad o puede que radicalice la democracia profundizando lo que Laclau y Mouffe llaman "el momento democrático" (1987: 291), cuyo núcleo seria la revolución pero lejos de lo que se entiende en su acepción clásica, a saber: la refundación de una sociedad –ahora sí– sin fisuras, sino entendiéndola como un momento de ruptura que clarifica las luchas y los anhelos de la época (Fraser 1990: 49) sin cerrarse a la consideración de ciertos agentes de cambio que no han sido previstos en las narrativas clásicas. Los actores que despliegan sus demandas, dependiendo del lugar en que se ubiquen en el campo social van a consolidar una política conservadora o una más progresista. En el caso de la demanda indígena vamos a ver que la demanda en sí misma no radicaliza la democracia y es en ese sentido que ese destaca al final de esta tesis la diferencia radical entre las demandas autonomistas versus aquellas que apelan a la protección o reconstrucción de una esencia étnica perdida. El problema vuelva a estar en la pregunta en torno a cómo se formula el papel determinante de un terreno sin caer en la trampa del apriorismo esencialista. Pues el discurso filosófico no renuncia a ese afán de formular un universo discursivo con pretensiones de universalidad y eso plantea siempre una paradoja:

> es justamente en el marco de las condiciones de 'universalización' que recrudecen y se radicalizan las recusaciones a toda forma de 'universalismo', a la noción de 'totalidad', a las grandes categorías históricas y a los 'grandes relatos', y se promociona así una estética del

fragmento y, para decirlo todo, una nueva forma de fetichismo ideológico (Grüner 1998: 26).

CAPITULO 1
CONCEPTO DE MINORÍA

1.1 Tránsito desde las demandas por inclusión hacia la política de la diferencia

El concepto de minoría surge como problemática en un momento histórico que podría fijarse a comienzos del s. XIX en el mundo occidental a propósito de la conformación de los estados nacionales en Europa que ubica a ciertos grupos sociales fuera de sus fronteras o bajo su dominación. Arendt sitúa este surgimiento un poco después, a propósito de las nacionalidades y minorías que surgen luego de la Primera Guerra Mundial (Benhabib 2005: 48). En ese momento aún no era suficientemente claro cómo definir una minoría nacional. No obstante ya se manifiestan una serie de grupos que habían pertenecido a imperios derrotados y comienzan a ser reconocidas minorías como tales, es el caso de la minoría alemana en Checoslovaquia. Pero las grandes potencias no asumían a los grupos minoritarios que vivían en sus propios territorios, es el caso de la minoría alemana en Italia. El caso de los judíos es paradigmático; según Benhabib, "quedó sin resolver si eran una <<minoría nacional>>" (2005: 48). Todorov (2007) diría que la categoría de minoría vulnerada surge en el momento mismo en que miembros de una cultura dominante entran en contacto con lo que consideran un *otro*, un ejemplo paradigmático sería "la conquista de América". En el texto que lleva este nombre Todorov caracteriza la perspectiva que tienen los españoles acerca de estos *otros* con que se encuentran en su empresa conquistadora; esta perspectiva adopta diversas formas dependiendo del momento histórico y del lugar de enunciación del conquistador, es diferente si es sacerdote, si es guerrero o si sencillamente le animaba un espíritu científico; tanto si se lo califica de buen salvaje como si lo describe como un esclavo en potencia, todas estas descripciones se sustentan en la base común del desconocimiento profundo de lo que son los indios y en la negación a admitirlos iguales en derechos (cfr. Todorov 2007).

¿Qué es lo que constituye a una minoría? ¿La raza, la religión, la lengua? ¿Qué derechos pueden reclamar si es que hay tantos tipos de minorías, a saber, las que emigran voluntariamente y dejan atrás sus redes sociales, las que surgen como resultado de un conflicto bélico y forman parte de un territorio ajeno, las que vivían en un espacio geográfico y compartían un estilo de vida y que han quedado anexadas a una potencia colonial, etc.? En términos generales, al parecer, el concepto de minoría se refiere casi en todos los casos a un grupo siempre vulnerable –o francamente vulnerado por un grupo dominante– al poder económico y político del grueso de la sociedad y cuyas demandas se entienden como una aspiración a ser incluidos, razón por la cual se apela al principio universal de igualdad y dignidad humana. Benhabib señala que "uno se convierte en una *minoría* si la mayoría política en el ente político declara que ciertos grupos no pertenecen al pueblo supuestamente <<homogéneo>>" (2005: 49).

Paulatinamente las demandas de las minorías –tal como hoy las conocemos– se organizan en torno a la relevancia de una identidad diferente de la sociedad en su conjunto y se manifiestan públicamente mediante diversas acciones pidiendo que se la reconozca como tal. Pero eso sólo en una lectura superficial. No es sólo el hecho de ser diferentes y cuantitativamente pocos lo que homogeneíza a una minoría y le permite constituirse como un ser-para-sí, sino fundamentalmente el hecho de que una mayoría o una minoría poderosa viola sus derechos o cometen con este grupo lo que el mismo grupo denominará una injusticia. Se sostendrá en esta investigación que una minoría es una producción social y, por lo mismo, es mejor hablar de grupos minorizados para hacer justicia a esta decisión.

Generalmente, las demandas de una minoría apuntan, por lo tanto, a la reparación de una injusticia, a saber: la recuperación de sus derechos lingüísticos, autonomía regional, representación política, reivindicaciones territoriales, políticas de inmigración, etc. Los criterios para definirlas pueden ser su lengua, su cultura, sus tradiciones o su religión, todas cuestiones que legitiman y les permite afirmar su diferencia. En efecto, ya a fines del s. XX, el proyecto que unifica a las minorías no se articularía en torno a demandas por integración –fenómeno que fue por mucho

tiempo una solución más que nada asistencialista y enfocada a resolver problemas de pobreza– sino por reconocimiento de lo que las hace distintas de la sociedad mayoritaria. Ejemplo de esto puede ser el hecho de que el primer comunicado que formula el movimiento zapatista es en lengua tzotzil (cfr. Bengoa, 2007: 109), lo que constituye una afirmación de identidad que obliga a reorientar el incuestionado supuesto de que el dominado debe hablar –para comunicarse con su dominador– "naturalmente" la lengua de éste.

Sin embargo, según Taylor (cfr. 1997: 303-4) la emergencia de estas identidades fragmentadas –como las denomina este autor– tiene sus orígenes mucho antes. Ésta sería consecuencia de una noción de identidad cada vez más individualizada que surge a fines del s. XVIII, lo que formaría parte del "giro subjetivo de la cultura moderna" que –por una parte– permite el tránsito del honor a la dignidad, sustentado en una política del universalismo ampliamente aceptada, y que –por otra parte– favorece una política de la diferencia que si bien reclama reconocimiento de ésta se basa también en principios universalistas, pues se sostiene en la noción de que todos deberían ser reconocidos por su identidad única y diferente. Pero esta idea que intenta reconciliar los conceptos de universalismo y particularismo como si fueran dos momentos de un mismo proceso, se pone en cuestión al introducir el contexto social que produce desigualdad –es el caso de la colonización, por ejemplo– pues "imaginar que las partes expresan armónica y <<totalmente>> al todo es pasar por alto –con el peor, aunque sea no intencionado, gesto ideológico– que lo que se llama <<todo>> es justamente una *parte*, una <<individualidad>> que en virtud de su carácter hegemónico puede *aparecer* como totalidad" (Grüner 2002: 46).

Kymlicka (cfr. 1996) trata este tema ampliamente y se pronuncia respecto del temor que produce en algunos sectores más conservadores esta emergencia de identidades particulares. Señala que el surgimiento de una "política de la diferencia cultural" no debiera representar una amenaza a la democracia liberal, pues si se examinan detenidamente las demandas de las minorías, estas serían consistentes con los principios liberales de libertad individual y justicia social. Justo es preguntarse si

los grupos minoritarios que reivindican derechos comunitarios estarían de acuerdo con esta afirmación. Kymlicka agrega que –en vistas de estos principios– se torna relevante reconocer los derechos de las minorías cuando el no reconocimiento los desfavorece socialmente, les restringe libertad, etc. Aunque advierte que estos derechos tienen límites: a) no deberían permitir que un grupo dominase a otro; b) no debieran permitir que un grupo dominara a sus propios miembros. Se trata, en síntesis, de asegurar la igualdad *entre* grupos y al interior de los mismos grupos. Para este autor el futuro de la ciudadanía multicultural supone pensar a la globalización como contexto que desmitifica la idea de un estado culturalmente homogéneo, esto favorecería la aceptación de diversas identidades étnicas y nacionales, aunque al modo liberal ciertamente. ¿Cómo sería este modo? Uno que reconoce al otro pero "folclorizado", fijo en los límites de lo que Kymlicka considera una cultura que puede ser fácilmente delimitada. También se ha calificado a este modo liberal de aceptación de la diversidad como "preservacionista", entendiendo por tal el gesto de conservación patrimonial de un otro que representa sólo un pasado. Volveremos sobre esto en el capitulo tres.

Benhabib reconoce también la emergencia de este fenómeno de creciente énfasis en la diferencia. Al respecto ella señala que "desde fines de la década de 1970, las reivindicaciones por el reconocimiento de identidades basadas en el género, la raza, el lenguaje, la etnia y la orientación sexual han desafiado la legitimidad de democracias constitucionales establecidas" (2006: 8).

Dado que esta investigación apunta a producir conocimiento respecto de los grupos minorizados que se han hecho visibles en estos últimos años, será frecuente la alusión a ciertas minorías que se han hecho más visibles en nuestro país y que con sus demandas han tensionado los conceptos de universalismo y particularismo. Uno de estos grupos es el pueblo mapuche y respecto de estos –como de otros– es importante preguntarse si acaso han seguido las trayectorias descritas por las perspectivas que se construyen en el mundo académico desarrollado o desde el saber colonial. En ese sentido, es importante indagar en las formas en que se ha articulado la demanda de los grupos organizados por la causa mapuche y sus organizaciones

representativas, analizando el contenido de tal demanda y la dirección a que apunta. Pero esta investigación no trata acerca de *esa* demanda en particular, sino que su alusión tiene por fin abordar al menos dos cuestiones importantes; una más amplia que apunta a revisar las categorías con que pensamos la realidad en el supuesto que instala el pensamiento descolonial (cfr. Mezzadra 2008), entendiendo el concepto de "colonización" como "una relación de dominación estructural y una supresión –con frecuencia violenta– de la heterogeneidad del/los sujeto/s en cuestión" (Mohanty 2008: 71), pues al parecer las categorías con que mapeamos el mundo han sido construidas en base a una experiencia que nace y tiene sentido "en otra parte". Pensar desde un pensamiento descolonializado puede constituir un desafío pues implica un pensar desde aquí, situado/a, en la esperanza de que se haga visible lo que las categorías universales del arte, la filosofía, etc. dejan invisibilizado (Agra 2000: 138). Esto apunta a la revisión de la visión monocultural o etnocéntrica que configura la naturaleza del ciudadano, del hombre universal de la cual somos tributarios. Una segunda cuestión se relaciona con la comprensión de un conflicto puntual que puede ser teorizado e interpretado en vistas de otorgar eficacia a los intentos por cambiar las condiciones de opresión en que se sitúa a las minorías vulnerables y vulneradas.

Si observamos la trayectoria de la demanda mapuche, que no se puede comprender aislada del conjunto de las naciones latinoamericanas con presencia de población indígena, tiene sentido enmarcarla en las conmemoraciones por los 500 años del "descubrimiento de América", como un momento que permite hacer una reflexión acerca de este fenómeno. En efecto, durante los años '90, en Ecuador, Guatemala y México –particularmente Chiapas– comienzan levantamientos indígenas que si bien no son los primeros, sí están inspirados por la fecha conmemorativa que se resignifica mediante la movilización de estos grupos. Estos grupos, a 500 años, siguen resistiendo a la dominación que fue inicialmente española para transformarse posteriormente en la dominación experimentada como grupos que pasan a formar parte de los Estados-nación a los que pertenecen territorialmente. Esta emergencia indígena recoge el malestar de una diversidad de sectores sociales

desplazados o desarraigados de sus comunidades originales, no siempre con identidad étnica pero que se acogen bajo esta categoría.

Esta trayectoria está muy bien descrita como reemergencia indígena o como una demanda ancestral que nunca ha sido reconocida como tal. Bengoa (2006, 2007) y Salazar y Pinto (1999) señalan que los Estados han privilegiado la vinculación del poder político con una sola nación o etnia[15], negando la existencia de otras comunidades culturales en su territorio o promoviendo su rápida asimilación. Bengoa considera que la demanda indígena se puede considerar una "reemergencia" que en Chile comienza un poco antes, en los años '80, en el contexto de las movilizaciones que se desarrollan bajo la dictadura militar y contra ésta, producto de las cuales se logra la redacción de una serie de leyes que protegen ciertos derechos especiales, en particular aquellos vinculados con la propiedad de la tierra y la recuperación de la enseñanza formal de la lengua indígena. Estas demandas, que desde mediados del s. XIX hasta los años '60 se articulaban en torno a la recuperación de bienes, aceptaban las desventajas del desarrollo y a cierta integración a la comunidad más amplia, en los '80 incluye además la necesidad de ser reconocidos como pueblo con una identidad cultural "indígena", lo que implica una aspiración a la autonomía (cfr. Bengoa 2007: 145-7). Hoy se han agrupado bajo lo que se denomina "pensamiento autonomista" (cfr. Marimán 2012) y se tratará en el tercer capítulo a propósito de las formas de ciudadanía que se ponen en tensión en estas formas de resistencia.

[15] Nación y etnia no son lo mismo. Habermas hace esta distinción señalando que etnias son "comunidades de linaje prepolíticas, organizadas según relaciones de parentesco" (2010b: 108) y las naciones serían entidades "constituidas estatalmente, al menos aspirando a la independencia"; ambas compartirían un núcleo común, a saber: "la <<conciencia del nosotros>> fundada en el imaginario parentesco de sangre o la identidad cultural de personas que comparten la creencia en un origen común,… [que]…. se identifican mutuamente como <<miembros>> de la misma comunidad y con ello se deslindan de su entorno" (2010b: 108). Para la comunidad mapuche en Chile, es central reivindicar el hecho de que son un "pueblo", no meramente una etnia, pues a un pueblo le corresponde un territorio y les está reconocido además el derecho a la autodeterminación; a una etnia en cambio esto no corresponde necesariamente (cfr. Marimán 2012, entre otros).

1.2 El Estado y la producción de grupos minorizados

Los discursos reivindicativos por reconocimiento de una identidad oscilan a veces peligrosamente en torno a una identidad esencial que los determina desde el pasado. Digo "peligrosamente" aludiendo a una cuestión que Zizek problematiza señalando que

> si basamos nuestra resistencia al eurocentrismo imperialista en la referencia a algún núcleo de identidad étnica anterior, automáticamente adoptamos la posición de una víctima que se resiste a la modernización, de un objeto pasivo sobre el que operan los procedimientos imperialistas (2007: 272).

Siendo el otro polo al que tiende esta oscilación, la tendencia a construir una identidad que resulta de la negociación política. En coherencia con esta postura que parece la adecuada, parte fundamental de esta investigación es reflexionar acerca de qué son estas identidades reconstruidas que inevitablemente recogen una tradición en un contexto globalizado y urbano, ya no el pasado idílico en que se gestaron o hasta el cual llega la memoria. La identidad se construiría atravesada por cierta cultura *pastiche* como diría García Canclini (cfr. 1987) aludiendo a un modo de autodefinirse socialmente que se apropia "a la moderna" de un relato del pasado que da sentido a las demandas que nunca se resolvieron, las que en el presente dejan de ser sólo reclamos por recursos mal distribuidos para ampliarse a la necesidad de vivir de manera culturalmente significativa y políticamente autónoma.

Este giro de las demandas ha permitido que éstas se hagan cada vez más coherentes con los reclamos de una diversidad de grupos, desde aquellos de cuño ambientalistas o ecologistas hasta movimientos ciudadanos que luchan por el derecho a contraer matrimonio personas del mismo sexo, pasando por grupos que promueven el consumo responsable de bienes, etc. Todos, cual más cual menos, aspiran a que su diferencia sea aceptada y a participar en igualdad de condiciones en la toma de decisiones que los afectan. Estos movimientos no podrían asimilarse a los de cuño autonomista propio de las demandas indígenas, aunque lamentablemente es lo que ha ocurrido. Y ese sesgo ha producido una interpretación de la demanda

mapuche como una mera necesidad de ser reconocidos como diferentes, es decir, como reclamos culturalistas solamente. Eso es malinterpretar o mal reconocer o desconocer un fenómeno que si bien se agrupa en torno a una identidad cultural, no podría ser tampoco ser asimilado bajo el concepto de identidades blandas, tan manido en la reflexión en torno a las minorías emergentes.

Hay muchos factores que inciden en la emergencia de lo que también se denomina identidades "blandas" (cfr. Rachik 2006: 9-20) o en permanente redefinición. Uno de estos es el incremento del movimiento de las personas a través de las fronteras geográficas y virtuales, realidad también experimentada por los miembros de grupos étnicos. Esto alimenta los discursos reivindicativos de elementos retóricos que paradójicamente universalizan la demanda, en tanto la hacen comprensible para todo ciudadano global. Es lo que Benhabib conceptualiza como "globalización en reversa" (2005: 133), en un intento por mostrar que el fenómeno de la globalización es un proceso multidireccional y no unidireccional. En efecto, no sólo se transnacionalizan los negocios y las comunicaciones, además está el hecho de que son los ciudadanos más pobres los que por motivos económicos mayoritariamente emigran hacia ciudades globales o hacia el centro de sus países, adoptando modas, consumiendo bienes, relacionándose con personas diversas y recibiendo información, con lo que el horizonte de valores que constituye el trasfondo de los relatos identitarios se puebla de nuevas narrativas y se amplía el repertorio de las conductas y relaciones que construyen identidad.

Un aspecto de la "emergencia" indígena que mencionábamos antes se relaciona con el rechazo a aceptar pasivamente identidades nacionales que se les habrían impuesto, en tanto se las experimenta como un intento de homogeneización de parte del Estado colonial que, en un mismo gesto, invisibiliza la opresión que se ejerce en la oferta de inclusión. Para Salazar y Pinto el Estado chileno nunca ha reconocido que en su interior conviven diversas naciones y pueblos (cfr. 1999). Probablemente la razón de esto es que en la construcción del Estado chileno se impone una ilusoria unidad política homogeneizando a la sociedad civil, usando más una presión al consenso –por temor al conflicto o por una excesiva valoración de la

homogeneidad– que un diálogo ciudadano en el que confluyen los diferentes actores de la sociedad (cfr. Correa 2011). Específicamente, el trato hacia el pueblo mapuche sufre un cambio radical luego de la Independencia. Los años 1862, 1878, 1881 y 1883 marcan hitos en que el Estado chileno adelanta la línea de frontera reduciendo por la fuerza y por la ley a los mapuche, obligándolos –literalmente "reduciéndolos"– a vivir en pequeñas extensiones de tierra de propiedad común. El trato que el Reino de España dio a los indígenas en los siglos XVI al XVIII, de socios comerciales, se transforma bajo la conformación del estado-nación en una relación de dominación abierta y conflictiva. Los mapuche, de "guerreros indómitos" se transformaron en campesinos pobres. Correa y Mella señalan que ya en el año 1852 "el discurso de la hermandad que levantaron los 'Padres de la Patria' está llegando a su fin, y si en algún momento se habló de la heroica Araucanía, ahora se habla de la degenerada raza que la habita" (2010: 41).

El año 1862 comienza lo que eufemísticamente se ha denominado "pacificación de la Araucanía" (Correa y Mella, 2010: 43), en la que concurren no sólo la fuerza militar sino también los medios de comunicación:

> Al planteamiento de *El Mercurio*[16] se agregan las ideas de extender al territorio indígena la soberanía nacional, la inferioridad mapuche como raza, el enfrentamiento entre civilización y barbarie, entre el bien y el mal, entre el saber y la ignorancia, entre chilenos trabajadores y mapuche flojos, todo lo que en definitiva legitimaba el uso de la fuerza para imponer la ideología de la dominación (Correa y Mella, 2010: 42).

El Estado chileno no se concibe como multinacional en el pasado ni tampoco hoy; por el contrario, siempre se consideró homogéneo pese a reconocer "la existencia de etnias pero no de pueblos indígenas" (Salazar y Pinto, 1999: 137). Esto último equivaldría a reconocer el derecho a la autodeterminación y a la existencia de varias

[16] El planteamiento de El Mercurio se refiere a la siguiente editorial que se publica el 7 de junio de 1859, ahí se señala que "los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización" (Correa y Mella 2005: 42).

naciones dentro de un mismo territorio. Bengoa apoya esta idea de la homogeneidad cultural impuesta y ciega a las diferencias, al señalar que el "Chile del siglo diecinueve es el de la Zona Central y se transforma en el arquetipo estereotipado de lo que será a lo largo del resto de la historia nacional la idea de ciudadanos, chilenidad o nacionalidad" (Bengoa, 2006: 134). Ha sido en definitiva un nacionalismo de exclusión. Esta última cuestión no es algo que sólo se atribuye a la conformación del Estado chileno. Benhabib, en referencia al análisis de Arendt en torno a la transformación del Estado-nación moderno, señala:

> La perversión del Estado moderno que pasó de ser un instrumento del derecho a uno de discrecionalidad sin derechos, al servicio de la nación, se completó cuando los estados comenzaron a practicar desnaturalizaciones masivas contra minorías indeseadas, creando así millones de refugiados, extranjeros, deportados y pueblos sin Estado por sobre las fronteras (2005: 49).

En efecto, es en un sistema de estado-nación en que emergen categorías de seres humanos que dependen de la condición legal en que se encuentran respecto de la autoridad que controla un territorio. Según Butler, "Arendt argumenta que el estado nación, como forma, esto es, como formación estatal, está ligado, diríamos estructuralmente, a la expulsión recurrente de minorías nacionales" (2009: 64). Es así que surgen los conceptos de *refugiado,* de *minoría*, de *persona sin Estado* o sencillamente de *desplazado*. Contra esto Arendt señala que los seres humanos tienen derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada. Eso es lo que estaría implicado en la frase "el derecho a tener derechos", que evoca un imperativo moral por una parte y, por otra, un uso jurídico-civil que sólo es posible llevar a cabo "en una comunidad política en la que se nos juzga no por las características que nos definen por nacimiento, sino por nuestras acciones y opiniones" (Benhabib 2005: 52). Como no nacemos iguales, entonces la posibilidad de volvernos iguales está sustentada por una comunidad en la que nos garantizamos derechos iguales; cuando este principio no opera es que surgen minorías.

Por otra parte, el Estado moderno necesita de esta homogeneidad, la difunde, oficializa una cultura, una lengua como un imperativo funcional, con lo que "la red

de identidades, vinculada a la familia, al clan, a la localidad y a la procedencia, tiende a declinar, y adquieren una creciente importancia las nuevas identidades 'categoriales' que nos vinculan a una multitud de otros" (Taylor 2003: 55-6). De esta manera la membresía basada en el *Ius Sanguinis* queda superada por una membresía cívica que se adquiere por nacimiento en un territorio pero no por la pertenencia a un linaje. En efecto, el Estado moderno hace más abstracta la pertenencia y aunque produce exclusión es la única estructura que puede garantizar los derechos de los que son sus ciudadanos. Los grupos minoritarios no se relacionan de la misma manera con el Estado; algunas minorías se integran a éste asimilándose, otras resisten. Los grupos mapuche al parecer siempre se han resistido a la asimilación forzada. Actualmente esa resistencia se basa en un modelo de legitimidad democrática que exige que las leyes que gobiernan a los pueblos sean resultado de decisiones colectivas. Precisamente es lo que se encuentra en entredicho en este caso: se reclama el derecho a ser reconocidos como pueblo y a que su voz sea escuchada en un diálogo del cual se derivan decisiones que tienen consecuencias para la vida significativa de estas minorías. En particular, el caso de los mapuche es diferente pues su demanda ni siquiera puede ser comprendida bajo el fenómeno que instala la conquista española en toda la América Latina. Para algunos intelectuales mapuche

> hay una diferencia <<estructural y cultural>> con aquellas sociedades indígenas dominadas hace quinientos o cuatrocientos años atrás, pues los *mapuche* lo habrían sido recién hace poco más de cien años, de donde los abuelos y bisabuelos preservan la memoria de haber sido un pueblo libre" (Marimán 2012: 254).

La demanda mapuche, por lo tanto, se enfoca en los derechos perdidos producto de la colonización que ejerce el Estado chileno sobre ellos, gesto en el cual se interrumpe su soberanía y autonomía. Para Spivak, entre los derechos a los que aspiran las minorías, se cuentan los derechos a un hogar. Arendt lo dice bajo la frase "el derecho a tener derechos" que incluye el derecho a la pertenencia, finalmente "derecho a una textura social de la vida" (Spivak 2009: 76, en Butler y Spivak 2009), lo que siempre implicaría una vida marcada por la autodeterminación.

Todorov se interesa por esta relación entre "nosotros" y los "otros", para lo cual revisa el pensamiento de los pensadores franceses de comienzos del s. XVIII y XX –aunque también incluye a Montaigne y Lévi-Strauss–. Respecto de esta tensión entre "nosotros" (mi grupo cultural y social o endogrupo) y los "otros" (los que no forman parte de él o exogrupo), la diversidad de pueblos y la unidad de la especie humana, señala que durante dos siglos la reflexión en Francia acerca de la diversidad de los pueblos se centró en grandes temas como la oposición que introducían la presencia de estos "otros" en los juicios que antaño se consideraban universales y luego se volvían relativos, en la categorización que se construía en torno a las razas, la nación y la tendencia a exotizar a estos extraños. En torno al encuentro con los "otros" y sus razas se construyeron ideologías, y es de eso que se ocupa Todorov: de las doctrinas acerca de la raza pues no es de la raza en sí misma de lo que se trata, ni de los comportamientos racistas, sino de las ideas que animaron las conquistas coloniales y de las justificaciones que fueron dadas (cfr. Todorov 2005: 15) para "construir" una raza, generalmente entendida como una disposición física que determina totalmente las cualidades morales de sus miembros (cfr. Todorov 2005: 150).

El hecho es que los seres humanos pertenecemos a grupos sociales diversos, de los cuales quizá los más relevantes sean las entidades étnicas y las entidades políticas. Por las primeras se entiende aquel grupo al que pertenecemos en virtud de una lengua, un territorio y una memoria común y un linaje compartido. Por la segunda, se piensa en el Estado, como comunidad de la que se es parte en función de derechos y deberes que vinculan a sus miembros con esta entidad y entre sí. Es la nación la que integraría ambos aspectos, el cultural y el político. Todorov señala que la nación puede ser entendida en estos dos sentidos, uno interior y otro exterior. El sentido interior (cultural) ubica a la nación como espacio de legitimación y de igualdad entre ciudadanos; el sentido exterior (político) implica la oposición de una nación a otra (cfr. 2005: 207) que deriva muchas veces en nacionalismo[17]. Desde esta

[17] Todorov hace esta distinción para dar cuenta de dos dimensiones de Nación, como cultura y como Estado, que no siempre coinciden. Mientras que la primera acepción hace referencia

perspectiva se puede comprender la construcción del Estado chileno como una nación constituida con énfasis sobre ese sentido exterior, lo que minusvalora y –en el peor de los casos– deslegitima la pertenencia cultural.

El Estado entonces es una estructura compleja. Parece ser el mejor garante de nuestros derechos y al mismo tiempo en su misma constitución excluye y produce minorías. Producto él mismo de un proceso modernizador que hace más funcionales las pertenencias y que lo ubica en un lugar privilegiado para administrar los asuntos públicos en comparación con el modo patrimonial de administración. Coincide con esto Habermas al afirmar que

> el Estado territorial monopolizador de la violencia, con una administración diferenciada y financiada a través de impuestos, podía cumplir mejor los imperativos funcionales de la modernización social, cultural y, sobre todo, económica, que las formaciones políticas de antiguo cuño (2010b: 84).

En efecto, esta maquinaria, a la vez que hace eficientes los mecanismos de administración, garantiza la soberanía tanto interior como exterior, efectúa una diferenciación respecto de la economía y separa en cierto modo el derecho positivo de la moral. El individuo gana en autonomía privada. Ahora bien, ¿es esto último algo a lo que todos los individuos aspiran? ¿Y por qué habría de ser una ventaja esta ganancia? ¿No se pone aquí en tensión precisamente la precomprensión acerca de democracia, ciudadanía, integración social, etc., como algo dado y sobre lo que no hay disenso? Volveremos sobre este punto a propósito de la tensión entre universalismo y particularismo que repone el reclamo de la diferencia no reconocida como clave de la emergencia de minorías subordinadas.

---

a "individuos que comparten cierto número de características" que no siempre son nacionales (pueden ser más reducidas, como algunas etnias que pertenecen a un país, o transnacionales, como movimientos feministas o ambientalistas), la segunda alude a un "país separado de los demás por fronteras políticas" que puede permitir que la cultura se afirme y se expanda, aunque en ocasiones no es suficiente para la supervivencia de una cultura en particular (2005: 206).

Por ahora sólo señalaremos que la conformación del Estado moderno desde fines del s. XVIII supone "el surgimiento de aquella formación de la conciencia moderna que permite la interpretación del 'pueblo propio de un Estado' como 'nación' en un sentido diferente del meramente jurídico" (Habermas 2010b: 86). Pero no hay que olvidar que antes hubo también naciones en un sentido no moderno y nuestra forma de Estado es más o menos reciente. Es el caso de pueblos indígenas o comunidades de origen que se relacionaban en un territorio generando estilos de vida, compartiendo una lengua, costumbres, etc., sin estar integradas políticamente. Estas naciones en sentido no moderno, que aún sostienen una identidad diferenciada respecto del Estado, no encuentran lugar en el diálogo democrático y en esto coincido con Canales cuando señala que –según Habermas– carecerían de "competencias dialógicas de carácter postconvencional" (cfr. Canales 2010). Esto implicaría absurdamente que las comunidades premodernas debieran "evolucionar" hacia un modo de pensar moderno para ser parte del diálogo moral, de lo contrario estarían interdictas, en entredicho, entre el habla, pero no *en* el habla, estarían fuera de este espacio humano que permite en encuentro. Hay muchos "mundos de vida" irreductibles a los patrones racionales de la modernidad que describe Habermas. Impresentable e inaceptable este modo de comprender la diversidad, ciertamente.

Los estudios de Moreno (cfr. 2006) dan cuenta de esa cierta irreductibilidad de los mundos de vida, cuestión que observa en particular en el caso de algunas barriadas de Caracas. Estos estudios acerca del mundo popular caraqueño muestran empíricamente una evidente coexistencia de mundos de vida que, al no estar configurados racionalmente, quedan invisibilizados del sistema-mundo moderno, lo que obligaría a reformular el marco conceptual y epistemológico con que se accede a realidades sociales populares, étnicas o ambientales. Este autor nos sitúa en el lugar del investigador que, desde una lógica racional, intenta comprender lógicas e intercambios que se tejen formando una densa red en la cual surge la radical alteridad del otro. Para describir esta experiencia tiene que inventar palabras. Los entrevistados –por su parte– se apropian de un discurso que puebla la esfera pública y es el moderno discurso emancipatorio de derechos, planteándonos quizá una síntesis o sincresis entre esa lógica pre o no convencional y una articulación

postmoderna en que se formula la demanda con los discursos disponibles y producidos por una racionalidad moderna, sólo que estos son recreados o resignificados desde otro mundo de sentido.

1.3 Tensiones entre universalismo y particularismo

La trayectoria que sigue el modo en que se comprenden las minorías a sí mismas hace visible la tensión entre un modo universalista de comprender sus demandas versus uno enfocado en lo particular. A la noción de ciudadanía igualitaria subyace el principio del universalismo, en cambio no hay una manera de traducir la revalorización de las identidades grupales o aquellas pertenecientes a grupos minorizados. Aunque desde el multiculturalismo este reconocimiento se relaciona con la idea de universalidad ética que implica toda demanda por el reconocimiento de la diferencia.

Según Benhabib, se trata de las implicancias epistemológicas y normativas del concepto de razón universal (cfr. 1990a). Diversas teorías feministas aportan importantes ideas[18] al respecto, sobre todo dos de ellas: una se relaciona con la crítica a las teorías de la justicia que desde una perspectiva universalista difícilmente pueden dar cuenta de la diversidad entre personas y grupos (Moller, 1999: 185); por el contrario, estas teorías han producido exclusión al basarse en sesgos racistas, sexistas y religiosos. Otra tiene que ver con la reformulación de las demandas particulares de grupos –como las feministas– que abren la perspectiva de que el concepto de multiculturalismo pueda dar cuenta de las exclusiones que afectan a todo grupo minoritario subordinado, aunque no es una garantía. Pues es de prever que el

[18] En lo sucesivo se usará en muchas ocasiones los aportes de diversas teorías feministas. La razón de esto es que desde esa perspectiva se han hecho interesantes críticas a conceptos claves que esclarecen la reflexión acerca de cualquier minoría. Cabe agregar que si bien las mujeres no son una minoría en sentido cuantitativo, sí han constituido históricamente un grupo vulnerado, excluido de la ciudadanía plena, relegado a la esfera de lo privado y tratado injustamente.

multiculturalismo que apela a la diferencia, incluya dentro de su perspectiva no sólo el otro cultural (que alude especialmente a la etnia), sino también al otro–mujer. En efecto, el sexismo es *una* forma de opresión, otras se relacionan con la raza, la clase y otras formas de subordinación. Desde esa perspectiva, tradicionalmente se reconoce el aporte de los diversos discursos feministas pues hacen visibles estas violencias de exclusión. Este discurso ha puesto en discusión la necesidad de principios universales que fundamenten una moral, pues estos han dejado de lado la singularidad, donde reside precisamente la diferencia. Esta última no debiera ubicarse tampoco como una diferencia metafísica, es decir, como "una entidad que se comporta como un individuo, y es portadora de intereses y derechos" (Cruz 1998: 170), sino como identidades fragmentadas y en permanente redefinición, por cierto más individualizadas y en cuya constitución el lenguaje juega un rol fundamental. La diferencia y la falta[19] constituyen estas identidades colectivas, las que han emergido por un acto radical de nominación, que es contingente y al mismo tiempo es lo que permite rearticular permanentemente los discursos hegemónicos. La identidad –y es un tema en que se profundiza más adelante– se construiría en torno a

[19] La *falta* alude al hecho de que el sujeto construye su identidad en un mundo simbólico, es decir, deviene una identidad producto de las mediaciones con Otro, que es lo que confiere a la identidad el carácter inestable e incompleto pues estaría sujeta a constantes redefiniciones, identificaciones y desidentificaciones. En efecto, para comprender el concepto de "falta" hay que remontarse a la teoría de la constitución del aparato psíquico de los individuos que, según Lacan, siempre ocurre de forma relacional. Este proceso estaría marcado por la relación con tres registros mediante los cuales el individuo deviene sujeto –aunque nunca de manera completa–: lo imaginario (en que predomina la relación la imagen del otro o *yo especular*), lo simbólico (la entrada del sujeto a esta esfera de normas y valores sociales que lo preexisten mediante el lenguaje) y lo real que lleva a los individuos a hacer diversas identificaciones. En estas tres esferas en que se constituye el sujeto siempre está presente la falta de completud pues depende del Otro imaginario (la madre), del Otro simbólico (el lenguaje) y el Otro real, con todas las mediaciones que eso implica. Es lo que ha conceptualizado como "los límites del discurso", "la incompletud de la identidad" o "la falta en el Otro" (cfr. Stavrakakis 2010: 92), todo lo cual apunta a la idea de que las construcciones humanas nunca pueden devenir cerradas y autosuficientes.

procesos de identificación[20] con objetos socialmente disponibles que pueblan la esfera pública.

¿Qué hacer cuando las demandas de los grupos minoritarios entran en conflicto con el principio de igualdad? ¿Y qué hacer cuando por atender al aspecto emancipatorio de la igualdad se invisibilizan las diferencias? Son las preguntas que nos ponen en contacto con las tensiones entre universalismo y particularismo. Examinando el discurso feminista sobre la demanda por los derechos de "las mujeres", se parte del complicado supuesto de que habría una "experiencia generalizable, identificable y colectivamente comparable compartida del hecho de ser mujer" (cfr. Benhabib, Cornell, 1987: 13; Moller, 1999: 190). Atendiendo a esta tensión que asume el discurso feminista, podemos decir –momentáneamente al menos– que la bondad de éste reside en que plantea temas que cuestionan la ética universal y la invisibilidad de la diferencia, proponiendo proyectos de identidad distintos para cada época. El mito esencialista ha sido acertadamente criticado por mujeres del tercer mundo y sus portavoces feministas. Cuestión que se apoya teóricamente en la idea de que la identidad es narrativa, que el sujeto cuando habla se posiciona y desde ese lugar construye un sujeto y su otro[21], superando la metafísica de la sustancia (cfr. Butler 2007: 47-8).

Tal vez una respuesta provisional a las preguntas que nos hacíamos en el párrafo anterior proviene de la distinción que hace Benhabib entre diferentes acepciones de universalismo (2006: 61-4). Habría un grupo de ideas que aluden a un

[20] Identificación se entenderá aquí y en adelante como principio de carácter psíquico que permite dos fenómenos humanos centrales: la vida psíquica y el vínculo con otros. Es una noción que supone la integración de una esfera individual y social, pues opera de manera individual pero siempre en referencia a otro ser humano y es una ligazón afectiva. Freud (2005) señala que para que se produzca la identificación debe haberse experimentado antes una primera satisfacción, el deseo del adulto de que el niño/a viva y se sienta deseado. En otras palabras, la identificación operaría gracias al deseo del otro.

[21] Kristeva señala que "la creencia de que alguien es mujer es tan errónea como la creencia de que alguien es hombre". Ella acepta que se use el "nosotras" para las reivindicaciones, pero sabiendo que a un nivel profundo no se puede "ser" (cfr. Moller 1999: 187).

tipo de universalismo cognitivo en sentido fuerte y que incluyen la creencia en la existencia de una naturaleza humana, ese rechazamos por cierto. Pero no rechazamos un tipo de universalismo cuyo significado es moral y político e incluso en un sentido jurídico. Desde esta distinción se puede sostener que las demandas de los grupos minorizados nunca ponen en jaque el aspecto emancipatorio de la igualdad en el segundo sentido, pues en el reclamo hay una aspiración universal a la justicia. Por el contario, las posturas que igualan desde un universalismo abstracto y consideran fundamentalismo a toda demanda que enfatiza una diferencia, se las rechaza como una postura metafísica que se torna invariablemente etnocéntrica.

Así como la demanda feminista, si se examina el discurso reivindicatorio de las organizaciones que representan la demanda mapuche, podemos encontrarnos con una postura particularista en que los actores piensan desde la comunidad y no desde la ciudadanía o reivindican una manera diferente de vivir la ciudadanía (cfr. Bengoa, 2006). Si el Estado deriva su legitimidad de la nación, entonces algunos de sus habitantes califican como "ilegítimos", en otras palabras, el Estado produce discursivamente a aquellos a los que priva de derechos y termina confinándolos a la condición de sin-estado (Butler 2009: 65). Es en ese sentido que podemos tal vez verificar una trayectoria distinta que sigue la minoría mapuche, en tanto su estrategia de resistencia nunca apuntó a la inclusión sino al reconocimiento de la diferencia y a un pensamiento de la contingencia que hoy se nutre de diversas perspectivas teóricas que fortalecen la demanda y la hacen dialogar "de igual a igual" en el diálogo con los grupos de poder.

Reconocimiento de la diferencia desde una perspectiva universalista. Se puede observar una paradoja allí. Rorty realiza una crítica a la insistencia de la perspectiva filosófica en pensar la universalidad. Este autor nos reenfoca en la aceptación de la contingencia, en lo que se denomina un "giro historicista" más enfocado en la pregunta acerca de lo que implica vivir en tal sociedad, que en la pregunta acerca de lo que "es" el ser humano (cfr. Rorty 1991); desde este enfoque sería más sensato hacer una defensa de los derechos de las minorías prescindiendo de la necesidad y aceptando la contingencia del yo, del lenguaje y de la comunidad.

¿Esto qué significa? Que no es posible, ni siquiera necesario, fundamentar las decisiones en argumentos metafísicos o teológicos, estos se fundarían más bien en descripciones o metáforas ancladas en deseos y creencias –si bien ligados a prácticas necesarias para la vida significativa– absolutamente contingentes.

Y tal vez sea éste un momento privilegiado para llevar al extremo esta postura. Hoy en que la globalización, el movimiento de las personas a través de las fronteras, la intensificación de las comunicaciones –entre otros fenómenos– permiten el encuentro con "otros" que desconfirman las perspectivas propias. Es posible que la ética habermasiana en el exacto punto en que afirma que la verdad es sólo sustentable y legitima en el dialogo intersubjetivo, sea una respuesta a esta tensión que surge en el diálogo ya no entre iguales sino entre diferentes, en otras palabras, en el diálogo intercultural que suponen los vínculos sociales mundializados. El problema de Habermas es que no radicaliza esta postura y pone límites a los participantes en el diálogo, pues debieran cumplir ciertos requisitos no neutros culturalmente, a saber, cierto estadio de socio-evolutivo denominado post-convencional. Este requisito es exigible al occidente europeo, pero ¿qué ocurre con este requisito cuando el diálogo debe entablarse con grupos de personas que pertenecen a pueblos y/o comunidades cuyo "mundo de vida" se desarrolla en función de otras lógicas y cuando –desde esta teoría– pertenecen a otros estadios menos evolucionados socialmente (convencional o preconvencional)? ¿No hay aquí una mirada etnocéntrica, en tanto la pretensión de validez de esa exigencia impuesta a todos los participantes del diálogo moral, implica finalmente la imposición de una perspectiva parcial de racionalidad?

Es lo que sospecha, bien fundadamente Grüner cuando señala que "*no hay* tal totalidad expresiva, de que la parte no <<expresa>> al todo sino que guarda con él una relación de tensión irresoluble bajo esa dominación de la <<falsa totalidad>> que, para nuestro caso, es el capitalismo mundializado" (2002: 46). Cuestión con la que concordaría Zizek, para quién habría cierta relación de homogeneidad que produce el capitalismo, lo caracteriza como "la fuerza negativa de mediación y destrucción de todo contenido particular… [ ] no es que toda universalidad esté

embrujada por un contenido particular que la contamina, es que toda posición particular está embrujada por su universalidad implícita, que la socava" (2009: 186).

Volvamos la ética habermasiana, a sus bondades y defectos. Benhabib, por su parte, también dialoga con Habermas y destaca entre las virtudes de su propuesta el hecho de que, pese a los límites de su teoría para pensar el diálogo intercultural, la propuesta de concebir a todo ser de habla como eventual participante de la conversación moral es un hecho ineludible. Ella describe el modelo de las interpretaciones de la necesidad comunicativa (Benhabib 1990b: 144-5) cuya ética proporcionaría un marco a la generación de universalidad dialógica e interactiva. Asimismo, permitiría que los actores sociales y políticos puedan "definir sus identidades concretas sobre la base del reconocimiento de la dignidad de cada cual en tanto que otros generalizados" (Benhabib 1990b: 145), en una lógica que generaría una ampliación del dominio de objeto de la teoría moral, incluyendo no solo los derechos abstractos que corresponden a cada uno en tanto ser humano perteneciente a una comunidad lingüística, sino también a las necesidades de los individuos concretos; "no solo justicia sino buena vida, dentro de una perspectiva anticipatoria-utópica" (Benhabib 1990b: 145). El concepto "otro generalizado" se usa en relación con el término "otro concreto". Benhabib señala que el reconocimiento del otro generalizado es necesario pero no suficiente para definir una perspectiva moral, necesita del reconocimiento previo de la dignidad moral del otro concreto, asumiendo los sesgos propios de la justicia basada en principios universalistas (1990b: 144-5). Se trata –mediante el concepto de "otro concreto"– de rescatar la perspectiva de los individuos con una historia, una identidad y una constitución afectiva-emocional concreta, asimismo de comprender las necesidades del otro, sus motivaciones y deseos involucrados en relaciones regidas por normas de *equidad y reciprocidad complementaria*, que serían más privadas que institucionales (de amor, amistad y cuidado). El intento de Benhabib, en sus palabras, es relevar "no sólo la *humanidad*, sino la *individualidad*" (1990b: 140) mediante las categorías morales de responsabilidad, vinculación y colaboración.

Si bien Habermas permitiría comprender estas dos esferas pública y privada, diferenciando sistema y mundo de vida, según Benhabib no se haría cargo del "subtexto de género"[22] (1990a: 17), ficcionando nuevamente la universalidad, olvidando que las identidades son incardinadas bajo diversas formas, una de las cuales es el género. En este punto Benhabib asume la crítica que Fraser hace a la distinción sistema-mundo de la vida habermasiana. Fraser señala que la distinción sistema-mundo de la vida no es análoga a la distinción público-privado, pues no ubica a la familia en el lugar de un refugio que ampara del frío sistema, sino que la ve como un lugar de "cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental…lugar de intercambios explotadores de servicios, trabajo, dinero y sexo, por no mencionar que, frecuentemente, es lugar de coerción y violencia" (Benhabib 1990a: 17).

No obstante, y pese a este olvido de que la identidad es generizada, aún se puede rescatar el modelo de la ética comunicativa en tanto se supone que las decisiones serían justas si se ha llegado a ellas mediante un sistema de libre expresión de necesidades diversas (cfr. Young 1996: 113). En efecto, aún cuando este modelo conserva la apelación a un punto de vista universal imparcial puede enfocarse en condiciones reales tendentes a promover la representación de la particularidad y este sería un antídoto contra el "egoísmo autoengañante disfrazado de interés general o imparcial" (Young 1996: 113). Encontramos también en Arendt (cfr. 2005: 71-92) un profundo análisis de las relaciones y tensiones entre las esferas pública y privada. En él señala que uno de los sentidos de "lo privado" se relaciona con la experiencia de privación definida como "ausencia de los demás", carencia de relación objetiva con otros y consecuentemente de la garantía de realidad que los demás proporcionan. Es el caso del tratamiento que se da a los grupos minorizados.

[22] Young, Fraser, Benhabib y Markus coinciden en que la dicotomía público/privado como principio de organización social, y su articulación ideológica en diversas concepciones de razón y de justicia, van en detrimento de las mujeres. Para Fraser ello resulta en la mistificación de las relaciones género-poder que constituye el subtexto de la economía moderna y del estado. Asimismo, sostiene que esto daría cuenta de una represión de la diferencia de las mujeres y su exclusión de lo público. Benhabib critica la trivialización de las perspectivas morales de las mujeres (a propósito de la polémica Kolhberg-Gilligan), por su parte Markus releva la dicotomía que produce el doble vínculo entre hogar y trabajo (en Benhabib 1990).

En Chile se “reduce” a los mapuche, esto opera en un plano objetivo de tamaño y cantidad, pues al despojárseles sus tierras se empobrecen y se produce una diáspora hacia la ciudad, como consecuencia de lo cual se pierde y/o desvitaliza su lengua (cfr. Chiodi y Loncón 1999) y en algunos períodos de la historia chilena muchos cambian sus apellidos mapuche por españoles. Todas se pueden comprender como formas de desaparecer, al menos del espacio de lo público. A estas minorías subordinadas, se les privatiza su experiencia y se les priva del reconocimiento que sólo otros proveen. Lo público, concebido así, es lo que se puede exhibir y lo privado aquello que debe ser oculto:

> Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de los otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado (Arendt 2005: 72).

El universalismo abstracto lo que hace es relegar a la esfera de lo privado todo aquello que desconfirma la igualdad construida en un espíritu esencialista hegemónico que, al mismo tiempo, omite la responsabilidad por la producción de una diferencia que es inmediatamente subalternizada.

¿Qué se puede replicar a la mirada universalizante, emancipatoria ciertamente, pero al mismo tiempo ciega a las diferencias? Benhabib –como señalábamos recientemente– rescata el modelo de la ética comunicativa y señala que “es preferible porque institucionaliza un verdadero diálogo entre seres reales que son tanto <<otros generalizados>>, considerados como agentes morales iguales, como <<otros concretos>>, es decir, individuos con diferencias irreductibles” (2006: 193). Por otra parte, también la perspectiva de Taylor es una respuesta a esta perspectiva universalizante. Este autor propone la noción de identidad dialógica (Taylor, 1997 299-301) como un constructo social que se negocia a través del intercambio tanto con otros como consigo mismo, lo que concede una renovada importancia al

reconocimiento de los otros que surge en esta época de creciente dependencia de los demás. Y señalar esto no debiera llevarnos a pensar que antes no existía esa dependencia, siempre los seres humanos han necesitado de otros para satisfacer desde sus necesidades más básicas hasta las más sofisticadas, pero ciertamente los conceptos de "identidad" y "reconocimiento" tienen poca visibilidad en sociedades premodernas cerradas, en las que "el reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada en virtud del hecho de que estaba basada en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas" (Taylor 1997: 301), razón por la cual no constituían problema.

Baste por ahora agregar que el universalismo de Benhabib es muy interesante pues implica un rechazo a la idea tan aceptada por algunos de que las experiencias humanas son incomprensibles si se está instalado en un régimen epistémico diferente, lo que haría imposible el dialogo cultural complejo. Para ella

> la inconmensurabilidad radical y la intraducibilidad radical son nociones incoherentes, pues para ser capaces de identificar un patrón de pensamiento, un lenguaje –y, podría agregarse, una cultura – como los sistemas humanos de acción y significación complejos y coherentes que en verdad son, deberíamos al menos primero reconocer que los conceptos, las palabras, los rituales y los símbolos en estos otros sistemas poseen un sentido y una referencia pasibles de seleccionarse y describirse de manera inteligible para nosotros; es decir, por ejemplo, como conceptos en sí y no como meras exclamaciones (2006: 68).

En tanto el particularismo de Taylor, si es que podemos denominar así a su propuesta comunitarista, tiene lo valioso de considerar al ser humano como inevitablemente arraigado, eso rescata su diferencia y hace determinante el contexto. Pero tiene el defecto de no pensar en una vida autentica fuera de la búsqueda de una identidad colectiva, lo que circunscribe las demandas de grupos indígenas a reclamos fundamentalmente identitarios. Se señala más adelante que estas demandas se han tornado autonomistas, es decir, centradas en la reparación de una injusticia y menos orientadas a la pertenencia étnica.

¿Qué se observa hoy en la demanda indígena? Ciertamente un rechazo a identidades nacionales impuestas, que se cuestionan pues se constituyen en un escenario social asimétrico en que unos imponen lo que otros sencillamente aceptan. No profundizaré aquí en la larga y compleja historia de la resistencia del pueblo mapuche a la dominación española que se extiende desde mediados del s. XVI hasta comienzos del XVII, en que el Reino de España reconoce a las autoridades mapuche con "las que se comienza a relacionar como nación autónoma y soberana" (Correa y Mella 2010: 27), aunque la paz que se instala es precaria y la guerra continúa por diversos medios. Con la victoria de Curalaba en 1598 y hasta bien avanzada la República se fija un límite territorial en el Bío Bío (Correa y Mella 2010: 30). Lo importante es recordar que el trato que se da entre la monarquía española y las autoridades mapuche es el mismo que se verifica entre Estados. Eso hasta que el Estado de Chile decide –en el año 1852– crear la provincia de Arauco, gesto en el cual indirectamente se reconoce la existencia de territorio indígena que se anexa al Estado y mediante el cual se intenta regular las relaciones de comercio (Correa y Mella 2010: 41) y hasta que entre los años 1867 y 1883 ocupa militarmente el territorio. Coherente con esto es la política de colonización del sur de Chile por extranjeros, europeos en su mayoría. Se impone una lógica homogeneizadora que aspira a producir ciudadanos al costo de invisibilizar sus diferencias, que no hacen más que reponer una lógica disruptiva para estos intereses abstractos y fundados en el derecho moderno. Y este trato reproduce, en un amplio sentido, el trato que originalmente se dio entre españoles conquistadores e indios latinoamericanos, a saber: la negación del reconocimiento a otro indígena como igual en derechos, basado esto en un profundo miedo a la alteridad que persistió pese al conocimiento del otro (cfr. Todorov 2007). Una nueva colonización ahora de chilenos sobre indígenas.

Ciertamente, el ideal de igualdad ha servido para fundar una sociedad más democrática. El tránsito de la noción de honor hacia la noción de dignidad que se usa en sentido universalista e igualitario (cfr. Taylor, 1997: 295) y que hace del reconocimiento un mecanismo esencial para la cultura democrática, acentuando la idea de igual dignidad, ha legitimado el discurso articulado en torno a la demanda

por inclusión de las minorías. Finalmente, el ideal de ciudadanía basado en el universalismo es una idea emancipatoria en la vida política moderna y constituye un avance respecto de las ideas aristocráticas (cfr. Young 1996: 99). Pero no respecto de las ideas arraigadas en modos de vida comunitarios, pues ¿qué ocurre con las comunidades cuyas metáforas para describir su mundo no incluyen estos conceptos de autonomía, derechos de ciudadanía, etc.? ¿Cómo se hace para poner el diálogo perspectivas tan disímiles como las que se observan entre el Estado chileno y las comunidades mapuche, entre los años 1931 y 1965 en que se produce el mayor despojo de tierras infligido a estas personas?

Hay ahí, en esa tensión entre estado chileno y pueblo mapuche, un discurso moderno de derechos y una concepción abstracta de ciudadano que se impone a un grupo que no está autorizado para hablar, para decir cómo son las cosas, en el sentido de que su lenguaje –y en consecuencia, su modo de pensar– no se ajusta al *ritual* de la institución que reconoce como legítimo ciertos discursos y una manera de expresarse respecto de sus reclamos (Bourdieu, 2008: 99 ss.). Todorov nos recordaría en este punto que "la lengua siempre ha acompañado al imperio" (2007: 231). En el mismo sentido, podemos agregar que "la institución consiste en asignar propiedades de *naturaleza* social de forma que aparezcan como propiedades de naturaleza natural" (Bourdieu, 2008: 100-1), de manera que los grupos indígenas en el *vis a vis* con el estado dominador, dado su escaso manejo del ritual del derecho, quedan situados en el polo que los consagra como diferentes al mismo tiempo que impotentes e incapaces, por lo tanto, justificando su posición desaventajada. Esto se verifica sobre todo en la historia de pérdida de tierras que tiene lugar básicamente hasta los años '60, que coincide con la Ley de Reforma Agraria.

La integración que se ofrece a las minorías étnicas que quedan subsumidas bajo un Estado, es la homogeneización. Se les ofrece transformarse en ciudadanos, entendido esto como un tipo de membresía que obliga a adoptar, a los interesados en adherir a ella –ya sea por mera conveniencia o genuina convicción–, identidades incongruentes tanto con el lugar simbólico que ocupan dentro del Estado, como con las capacidades materiales con que cuentan para desenvolverse en éste como un

ciudadano en igualdad de condiciones. Según Butler (cfr. 2009), los modos de pertenencia nacional serían siempre normativos y producirían *clases de personas*. Las minorías nacionales –en Chile, el caso de sus minorías étnicas– no quedan sencillamente "fuera" del estado-nación sino que quedan "necesitados" de éste, encerrados en lugar de expulsados. Agrega Butler: "el estatus que confiere la condición de sin-estado a un grupo de personas se vuelve el medio por el cual los sin-estado son producidos discursivamente dentro de un campo de poder, a la vez que son privados de derechos" (2009: 65). Es un tema que se aborda con más detalle en el capítulo tercero a propósito de la controversia que se verifica en el dialogo fallido entre el estado chileno y los grupos demandantes mapuche, contrapartes cuyo lugar de enunciación hace opaca la palabra.

Una propuesta que permite integrar esta tensión entre particularismos versus universalidad, es la de Butler, la denomina "universalidades en competencia" para referirse explícitamente a las formulaciones aparentemente particularistas que construyen los movimientos sociales en resistencia:

> No me resulta evidente que sectores sociales dados o, en realidad, movimientos sociales dados sean necesariamente particularistas antes del momento en que articulan sus objetivos como los objetivos de la comunidad en general. Por cierto, los movimientos sociales pueden muy bien constituir comunidades operantes con nociones de universalidad que tienen apenas un aire de familia con otras articulaciones discursivas de universalidad. En estos casos, el problema no es presentar lo particular como representativo de lo universal, sino decidir entre universalidades en competencia (2011: 167).

En efecto, las reivindicaciones, por particulares que sean, apuestan siempre por el estatus moral y político de la universalidad; sin embargo, no se trata de una universalidad de tipo lógico. Un buen caso que permite reflexionar en torno a este tema es la tragedia de Antígona, pues en la prohibición de Creonte de hacer un duelo por la muerte de Polinices, está recortado un modelo de lo humano –y, en consecuencia, de las muertes que deben contar– sobre un trasfondo de humanidad universal. Antígona representaría una legalidad alternativa a la Ley del Padre, a saber: una que no está basada en lo universal, lo general y abstracto, vacía y formal,

sino una universalidad *contingente*. El concepto de universalidad contingente o universalidades en competencia, permite comprender mejor la controversia que suscitan las demandas de las minorías, pues desafían el espíritu emancipatorio que han representado las luchas por la igualdad y la inclusión. La demanda que plantea Antígona –y por qué no decirlo, la demanda autonomista también– repone una privatización de la esfera política, lo que puede constituir una perversión, un escándalo, la irrupción de una legalidad de otro orden. Y tal como dirá Butler, señalar que una legalidad es de otro orden, sólo es posible de ser formulado desde el telón de fondo que plantea una perspectiva unívoca de universalidad. El problema lo constituye el hecho de que lo universal se asocie a una representación restrictiva de la comunidad y la ciudadanía, cuando se equipara a ciertas instituciones de parentesco, o cuando se lo identifica racialmente con un grupo. En todos estos casos se produce una resistencia en nombre de un tipo de universalidad menos restrictiva que incluye las experiencias particulares que han sido excluidas.

1.4 Desde dónde comprender la demanda

Desde el comunitarismo que discrepa de la consideración abstracta del individuo y prefiere, en cambio, considerar al sujeto como parte de un tejido social menos amplio y más local que lo determina (Taylor, Walzer, Bellah, MacIntyre entre otros), el problema de las minorías se relaciona con la posibilidad del reconocimiento de esta diferencia, lo que se considera un reclamo identitario. Desde el liberalismo cuyo foco es el individuo racional, desvinculado y autónomo, se valora precisamente la posibilidad de revisar los fines de la comunidad de origen (Kymlicka, Nozick, Dworkin, etc.), se trata de examinar cuan liberales pueden llegar a ser estos grupos minoritarios a fin de evaluar el mérito de ser depositarios de derechos especiales de grupo. Ambas posturas representan el modo en que el liberalismo enfrenta las diversas culturas.

Un camino intermedio ente el comunitarismo y multiculturalismo sería el interculturalismo (Fornet-Betancourt, Bartolomé, Beuchot, etc.), cuyo énfasis está ya

no en la mera coexistencia de diversas culturas en una misma sociedad, sino en la relación, convivencia y encuentro entre ellas asumiendo el escenario de conflicto que implica. Este enfoque es coherente con la perspectiva teórica adoptada en este trabajo, a saber: aquella denominada "enfoque de la falta" o la perspectiva de la izquierda radical post-estructuralista (Butler, Zizek, Laclau, Stavrakakis, etc.), en que la demanda de las minorías se torna un verdadero laboratorio natural de lo que serían hoy los movimientos sociales:

> Los nuevos movimientos sociales se apoyan con frecuencia en reclamos identitarios, pero la "identidad" en sí misma nunca se constituye plenamente; de hecho, puesto que la identificación no es reductible a la identidad, es importante considerar la inconmensurabilidad o brecha entre ambas. Esto no significa que el fracaso de la identidad en alcanzar una completa determinación socave los movimientos sociales en cuestión; al contrario, esa incompletud es esencial para el proyecto mismo de la hegemonía. Ningún movimiento social puede, a decir verdad, gozar de su estatus como una articulación política democrática abierta, sin presuponer y operacionalizar la negatividad en el corazón de la identidad (Butler, Laclau & Zizek 2011: 9).

El interculturalismo como camino intermedio, en consecuencia, asume esta radical e imposible búsqueda de identidad que organiza las demandas de los grupos subalternos. Esta forma de comprender los reclamos de las minorías, desde los referentes identitarios que nuclean su operar, serán tratadas en profundidad en los capítulos tercero y cuarto. Ahora se mencionan sólo como una manera de recordar el camino que hemos recorrido hasta ahora. Comenzamos pensando que mientras se excluía a ciertos grupos de la ciudadanía plena, era atingente demandar la igualdad y dignidad moral de todos por igual y que en ese contexto las demandas apuntaban a la igualdad de derechos, por lo que eran ciegas a las diferencias grupales que precisamente fomentaban la exclusión. Señalamos luego que hay grupos minorizados que no aspiran a la inclusión y que la alteridad que proponen no puede ser asumida por un enfoque liberal de aceptación de la diferencia. Porque estos enfoque son o preservacionistas o esencialistas o sencillamente etnocentristas. Este es el núcleo respecto del cual discrepan la postura liberal y comunitarista. En este contexto es que la excepción la constituye el interculturalismo. Respecto de aquellas minorías que no aspiran a la inclusión, el caso emblemático seria aquellos miembros del pueblo

mapuche que formulan una demanda étnica y/o autonomista, pues en su accionar político refutan esta tesis. Si observamos la trayectoria que siguen los reclamos de estas minorías, vemos que nunca la demanda por inclusión ha sido fuerte, sobre todo cuando ésta ha significado homogeneizarse a la sociedad mayoritaria.

Por otra parte, asumimos que la demanda por igualdad ya tuvo su momento y este principio moral ha terminado por legitimarse. Es verdad también que no se ha ganado pero de su legitimación social emergería la necesidad de enfrentar el "dilema de la diferencia" (cfr. Young 1996: 118) por parte de minorías que pertenecen a una esfera de vida en común. Pensamos que para las demandas de grupos feministas tradicionales o de inmigrantes que abandonan su comunidad de origen, la ley ciega a las diferencias sirvió en un momento histórico y hoy se torna insuficiente. Decíamos que la ley ciega a las diferencias actualmente –en el contexto de demandas particularistas– hace aún más hace visible su aspecto discriminatorio, pues las normas de conducta y de cumplimiento no son neutrales, sobre todo en sociedades desiguales. Éstas estarían sesgadas a favor de los grupos privilegiados en virtud de una experiencia particular que se instituye como norma, dejando fuera todas aquellas diferencias que se entienden como desviación o deficiencia. La ley instala la idea de igualdad en una sociedad que no lo es. Y eso –precisamente– la hace discriminatoria de los que se salen de la norma, excluyéndolos.

Por eso se puede afirmar que para el caso de la minoría mapuche no fue una idea emancipatoria la noción de ciudadanía igualitaria, por el contrario, esa fue la idea que inspira a la elite criolla para independizarse de la corona española. Pero hacia el interior del país esta autonomía alcanzada no se traduce en un espíritu de respeto a los indígenas, sino que se adopta un modelo eurocéntrico que se propone como el molde frente al cual hay que asemejarse. La igualdad no es un valor que puedan alcanzar los grupos indígenas por lo que se los reduce e invisibiliza. Aunque esto, evidentemente, no es el caso para todo tipo de minorías. Kymlicka (cfr. 1996) nos hace reparar en que el hecho de que el proyecto de construcción nacional tiene distintas implicancias para los inmigrantes, por un lado, y para las comunidades que ya estaban asentadas histórica y territorialmente, por el otro. Para el primer grupo –el

caso de los inmigrantes– la experiencia es que muchas veces se han desarraigado a sí mismos y aspiran a integrarse a la sociedad receptora cuando encuentran en ésta oportunidades de vida; cuando reclaman por derechos especiales sus demandas se han percibido como injustas, impracticables, divisivas e incluso coercitivas para el endogrupo. Las minorías étnicas, en cambio, que preexistían a la nación, viven la inclusión como una amenaza a su lengua y su cultura.

Es importante agregar que, tradicionalmente, las demandas de los grupos minorizados y vulnerables fueron monopolizadas por el pensamiento de izquierda. Hoy este abordaje se encuentra en una encrucijada luego de que una serie de transformaciones históricas han complejizado el tejido en que estas relaciones se constituían. Coincidimos con Garretón en que el paradigma clásico ya no da cuenta de estas transformaciones, nos referimos al modelo que "veía en la posición estructural el elemento determinante en la conformación de la acción colectiva y de los actores sociales" (2002: 7). En efecto, el reclamo de las minorías deja de ser pensado desde la perspectiva clásica de la izquierda que situaba el conflicto en el campo de la lucha de clases constituidas en base a las relaciones de producción. Ha surgido un pensamiento crítico acerca de los fundamentos teóricos y políticos que constituyeron este paradigma. Ejemplo de ello es la emergencia de un nuevo feminismo o post-feminismo (Flax, Kristeva, De Lauretis, Fraser, etc.), demandas de minorías étnicas, nacionales y sexuales, luchas ecológicas y antiinstitucionales, reclamos antinucleares y diversas formas atípicas que han adoptado las luchas sociales de los países, no sólo de la periferia capitalista, y que han extendido la conflictividad social a terrenos en que se crea el potencial de construir sociedades más democráticas e igualitarias (cfr. Laclau 1987: 2-3), al parecer, tales luchas estarían centradas en demandas ligadas más hacia lo socio-cultural que a lo político-económico (cfr. Garretón 2002). Pero es de destacar que sólo "potencialmente" pueden contribuir a la ampliación de la democracia. Ejemplo de ello es el movimiento de los "indignados" que en España el 2011 gatilla el triunfo de un gobierno de derecha, que encarna precisamente aquellos tópicos por los cuales los españoles decían estar indignados.

Entre los factores que han hecho crisis está la idea del socialismo clásico que se funda en el protagonismo de la clase obrera como sujeto colectivo necesario y esencial que lleva a cabo una revolución como momento fundacional y la ilusión de una voluntad única y homogénea. Por el contrario, hoy nos enfrentamos a un carácter cada vez más plural y multifacético de las luchas sociales, lo que disuelve la idea de sujetos "universales" concebidos en torno a una historia común (cfr. Laclau 1987: 3). Ya no es posible pensar que la sola posición de un grupo en el proceso de producción puede definir su identidad colectiva, sobre todo en momentos de fuerte pérdida de centralidad del trabajo asalariado. La emergencia de "nuevos movimientos sociales" precisamente daría cuenta de identidades arraigadas en torno a otros referentes de la vida social (cfr. Benhabib 1990a: 12-3).

Desde una perspectiva conservadora, estas luchas emergentes podrían poner en peligro la misma gobernabilidad. Desde otra, podrían convertirse en una oportunidad para repensar los discursos clásicos de izquierda y sus modos de concebir a los agentes del cambio social, los espacios públicos y los puntos de desencadenamiento de los cambios. Un gran aporte desde un paradigma crítico y post-estructualista es el realizado por Fraser (cfr. 2006), quien piensa la injusticia y los reclamos que suscita como demandas que se arraigan tanto en la estructura económica como en el orden de status; por lo mismo, se opone a cualquier propuesta de fundamentar un marco normativo en un conjunto privilegiado de experiencias –sobre todo aquellas que se fundamentan en la violación o desconocimiento de una identidad personal–, proponiendo por el contrario un análisis estructural de la subordinación social y una sociología política de los movimientos sociales, puntos de referencia empíricos que no se derivan de la experiencia subjetiva, sino que sirven de parámetro para evaluar la validez de la experiencia.

1.5 Quién es el sujeto de la demanda

La pregunta acerca de cuál es la perspectiva más adecuada para abordar las reivindicaciones de grupos minoritarios subordinados (género, etnias, etc.) es amplia,

por lo que se ha visto hasta ahora desde las diferentes miradas teóricas que admite. Hay otra arista que se relaciona con la naturaleza del sujeto que sostiene y formula la demanda. Y en este trabajo se propondrá que una manera de conceptualizar a ese sujeto es desde el "lugar" o posición desde la cual formula su reclamo, es decir, el actor o agente que se constituye *en* el reclamo o, en otras palabras, cuando habla de su reclamo dice algo acerca de la injusticia y, al mismo tiempo, adopta una posición respecto de ella y es en ese sentido en que *es*.

Ya decíamos antes que el principio de la igualdad, por emancipatorio que haya sido en su origen, se ha fundado en abstracciones que finalmente han sido contraproducentes con las aspiraciones de las minorías. Es el caso de las mujeres que se han organizado en torno del reclamo por derechos igualitarios y de esto se ha hecho cargo el pensamiento feminista (cfr. Amorós, 2000: 27), en el sentido que la idea misma de igualdad de género desde donde plantear una demanda que representa a "las mujeres" supone una inconsistencia por dos razones: a) porque siempre hay miembros que quedan excluidos aun teniendo determinada característica que sustenta la categoría, es el caso de la crítica que hacen las mujeres que se adscriben al postfeminismo descolonial o tercermundista, y b) porque no es pertinente la categoría en base a la cual se hace la abstracción, en el caso de la demanda indígena ¿es étnica esta demanda? es decir, se debe reparar el daño en virtud de la pertenencia a una etnia ¿O es una demanda por justicia? lo que implicaría que el daño se debe reparar porque el grupo ha sido objeto de una injusticia. Es lo que se intenta resolver en la reflexión en torno al particularismo de algunas demandas versus el universalismo en que se fundamentan.

En efecto, ya lo decíamos, en un contexto de capitalismo tardío y salvaje, esta igualdad es más una ficción que finalmente viola el contrato de igualdad entre los seres humanos y restringe la participación a ciertos requisitos económicos (Amorós, 2000: 34), lo que tensiona la crítica antes mencionada de Zizek y Jameson a la excesiva atención a los fragmentos que soslaya la hegemonía del capitalismo que permea todas las relaciones sociales. Esta es una idea que se encuentra también en Wellmer, quien señala: "esta globalización de la política, de la economía y la

tecnología, significa de entrada que las decisiones económicas y políticas que podríamos llamar <<locales>>, aun cuando se tomen democráticamente, afectan o *co-afectan* a cada vez más hombres y sociedades que no han participado en absoluto en la toma de esas decisiones" (1996: 96). Así dicho, no habría luchas particulares si se piensa en el escenario global en que estas surgen y en los efectos globales que tienen las políticas neoliberales. Probablemente es la *misma* experiencia de injusticia la que gatilla el surgimiento de demandas reivindicativas de diverso contenido. Aunque en otro sentido, nunca es la *misma*, si se concibe que el individuo esté inserto diferencialmente en su sociedad.

A propósito de esta reflexión es que no quisiéramos dejar de poner en discusión la tesis de Tugendhat, quien en la *Controversia acerca de los derechos humanos* (1993)[23] explicita la tensión entre la demanda universal por derechos que, al inscribirse en el marco de un sistema liberal, deja fuera los derechos socio-económicos y en ese gesto excluye a una buena parte de la humanidad que no se comporta como un agente libre y en igualdad de condiciones para acceder a la estructura de oportunidades que toma la forma de un mercado en un juego de oferta y demanda en que los clientes demandan. Cabe agregar entonces que la crítica no se dirige al individualismo que esto supone, sino a la base de apoyo en que se construye esta legitimidad socio-política, es decir, a esta idea de "contrato entre iguales".

> Una parte de la población como los niños y los ancianos, por principio no pueden prescindir de ayuda y la idea de un contrato entre iguales es impensable para ellos, de modo que la base de la cuestión acerca de la legitimidad debe ser, no un estado de naturaleza, sino el hecho real de que todos nos encontramos de diversas formas en una relación de dependencia mutua, y la cuestión es cómo podemos cambiar la definición de estas formas de dependencia de tal manera que puedan considerarse como legitimas (2002: 38).

Frente al desprestigiado concepto de libertad negativa y su remedo de libertad positiva, Tugendhat señala los derechos que se incluyen bajo el concepto universal de "derechos humanos" no serían suficientes, pues el reconocimiento de derechos

[23] En Tugendhat (2002) *Problemas*, Barcelona: Gedisa.

humanos fundamentales descontextualizados o desvitalizados no resuelve –y en ocasiones incluso es responsable de ocultar– el problema de la desigualdad y la diferencia, a lo que podemos agregar que tampoco apuntan a la radicalidad de la *falta*. En efecto, ni la desigual ubicación de los individuos en las relaciones sociales, ni la *falta* como soporte estructural de las demandas están implicados en las garantías que ofrecen este reconocimiento de derechos básicos a todos los seres humanos, los que se sostienen en un falso supuesto de igualdad en torno a un contrato (2002: 32-42). Esto sería abordable desde la política del reconocimiento o desde la redistribución o no sería nunca posible; son las posiciones de Honneth, de Fraser. Un tercer modo de abordarlo es desde lo que ha terminado por llamarse "la izquierda lacaniana"; esta una forma de interpretar la problemática de las luchas sociales contemporáneas sustentado en el psicoanálisis lacaniano. Las dos primeras se tratan en el capítulo tercero. La última –cuya perspectiva apunta a comprender las diversas respuestas frente a la falta o negatividad, éstas son la respuesta utópica, la democrática y la posdemocrática (Stavrakakis 2010: 292-6) – se tratará en el capitulo cinco, ahí se hará una reflexión en torno a la demanda que se formula en un mundo capitalista en que la democracia deviene en espectáculo. En lo que ha devenido la política luego del triunfo del capital globalizado, a saber: un espectáculo gestionado por profesionales del marketing político que manipulan a una audiencia cada vez menos activa e interesada, lo que se ha denominado también una "crisis de representación" (cfr. Del Percio 2010); ese fenómeno produce una categorización del Otro como desviante y no como oponente, con lo que se le resta fuerza política y se lo moraliza, a su vez se violenta y niega la posibilidad de antagonismo a sectores de la sociedad sin voz.

Habermas se pregunta precisamente si "una teoría de los derechos elaborada en términos *individualistas*, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades *colectivas*?" (2010b: 189). En esta distinción de identidad individual versus colectiva hay involucrada toda una serie de supuestos que serán tratados en el capítulo siguiente acerca de la identidad. Por ahora señalaremos que alude a un problema relacionado con el lugar –o posición, no sólo en sentido subjetivo, sino

también estructural– desde el cual se demanda. Si se entiende al actor como ciudadano de una nación, portador de derechos individuales y vinculado al Estado por lazos que se entienden universales o si, por el contrario, el actor social se concibe a sí mismo como miembro de una comunidad con la que se relaciona mediante lazos prepolíticos. En el primer caso, la demanda tiende a ser más inclusiva y remite a un soporte abstracto basado en el derecho positivo, que se sostiene en una pertenencia electiva; en el segundo caso la demanda es más particularista y se entiende como lealtad a un grupo concreto con el que se comparte un origen común, tiende a ser una identidad más exclusiva y sustentada en una pertenencia adscriptiva. Puede ser que la posición desde la cual se demanda determine no solo las condiciones de satisfacción de ésta, sino también el modo en que se constituye el actor social. Laclau dirá al respecto que esta tensión universal/particular se resuelve cuando una lucha particular logra encadenarse equivalencialmente a otras constituyendo, de ese modo, tanto una demanda particular que encarna la queja por una injusticia universal, como al sujeto democrático o popular (cfr. Laclau 2009). Benhabib, por su parte, propone una solución desde lo que ella denomina un "universalismo interactivo posilustrado" (2006: 16), tema al que se hará referencia en el capítulo siguiente.

Desde Habermas –ya lo decíamos– es muy tentador emprender una investigación acerca del movimiento que efectúan las minorías cuando se constituyen, demandan y se despliegan en el mundo con otros, sean estos oponentes, aliados o indiferentes. Para Habermas las percepciones del mundo están determinadas por marcos interpretativos, donde la verdad o legitimidad de éstas se verifican en el nivel no de la evidencia, sino del interjuego de las razones que motivan a reconocer o a rechazar las pretensiones de validez de cualquier afirmación (cfr. Canales 2010), es decir, en la estrategia comunicativa. El problema de ésta concepción es que supone mundos compartidos y precisamente puede constituirse en un obstáculo comprender las posibilidades de diálogo en multiversos, no ya en el universo compartido. En cualquier caso la propuesta de esta investigación apunta a concebir al sujeto individual o colectivo ya no como portador de una consistencia positiva, sino como radicalmente contingente y constituido por procesos de identificación que se han articulado en la formulación de demandas más o menos

plurales y en que el afecto tiene un rol principal (cfr. Laclau 2009; Stavrakakis 2010). De alguna manera, es necesario asumir una postura postmetafísica que se fundamentaría ya no en una noción sustancialista de la razón o esencialista de la identidad, sino en la idea de que las afirmaciones acerca del mundo se validan mediante justificaciones construidas por individuos incrustados en el mundo y cuya identidad surge en una narración, con lo cual la razón deja de ser legisladora para transformarse en interactiva.

Generalmente, el lenguaje en que se formulan las demandas por las cuales se movilizan las minorías subordinadas, es usado como una herramienta o un *medio* en que un sujeto (individual o colectivo) piensa en las necesidades de su grupo, como si estas fueran entidades metafísicas, cuya descripción sucede como si estas tuvieran la consistencia de un objeto. Esto es una gran dificultad en el desarrollo del diálogo político en que se ventilan estas cuestiones, pues sitúa a sus participantes en lugares desde los cuales creen que un orden determina el flujo de la existencia. Rorty propone salvar esta dificultad concibiendo las demandas como adopción de praxis lingüísticas que no representan mejor que otras el mundo, la conciencia y su interrelación. El desafío es cómo pensar sin apelar al pensamiento metafísico (Rorty 1991: 45), cómo sostener lo bueno, lo justo, lo deseable y razonable, sin un criterio para dirimir lo correcto de lo incorrecto (Rorty 1991: 93). Esto se vincula con una

> filosofía moral, que toma la forma de una respuesta a la pregunta <<¿Quiénes somos "nosotros", cómo llegamos a ser lo que somos y qué podríamos llegar a ser?>>, antes que la de una respuesta a la pregunta: <<¿Qué reglas deben determinar mis acciones?>> En otras palabras: la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales (Rorty 1991: 78)

Así las cosas, las distinciones morales se formularían en un lenguaje contingente en el seno de una comunidad cuyos miembros no necesitan hablar "desde" la verdad para concordar acerca del modo en que quieren vivir y organizar su mundo. El lenguaje es una contingencia histórica y, por más esfuerzos que se hagan por naturalizarlo y transformarlo en un medio de descripción del mundo, no permite a los individuos captar la verdad del mundo o del yo. Prueba de ello es la emergencia de

movimientos sociales más o menos locales cuya queja apunta precisamente a que no se ha comprendido su necesidad, o se la ha mal interpretado o sencillamente no se la ha oído. En ese caso, “defender las convicciones morales propias” consiste en identificarse con una contingencia así (Rorty 1991: 79), y ésta sería la tarea de un ironista. Tal vez esta es única manera de “reconocer bien”, sin buscar en este “bien” una adecuación entre una cosa y un nombre, sino una indagación en la praxis lingüística que hace significativa la demanda. Desde una perspectiva diferenciada se puede plantear que no habría tal universalidad desde la cual proponer una vida buena, determinar lo que es justo, calibrar en qué se visibiliza la dignidad. Se requiere de algo más que “buenas razones”, en virtud de lo cual entonces los conceptos de hegemonía (Laclau) y paridad participativa (Fraser) pueden ser virtuosos y serán revisados en el capítulo dos en que se trata acerca de teorías de la identidad colectiva.

CAPÍTULO 2

IDENTIDADES “BLANDAS” Y EL PROBLEMÁTICO SUPUESTO DE LA IDENTIDAD COLECTIVA

La preocupación por las minorías subordinadas emergentes nos pone en contacto con ciertas urgencias concretas que se relacionan con la calidad de nuestras democracias y, al mismo tiempo, problematiza algunos de los supuestos teóricos con que explicamos los movimientos sociales y su relación con el fenómeno del capitalismo global que actúa como telón de fondo frecuentemente “naturalizado” o no tematizado. Por otra parte, nos enfrenta a la reflexión por la identidad y la alteridad. Y, como veremos más adelante, también será necesario no sólo mencionar el contexto, sino analizarlo pues las condiciones en las cuales se recorta una identidad son fundamentales para reconocer que no sólo el fondo sino que el terreno mismo en que emergen todo tipo de subjetividades políticas dinámicas, porosas, electivas, contingentes, etc. características de las que se advierte en el curso de esta investigación. En este trabajo nuestro foco son los grupos minorizados, las demandas que formulan y el sujeto que se constituye en virtud de esas demandas. Asimismo se asume que estos grupos son heterogéneos tanto en su constitución como en sus demandas. Y son heterogéneos entre sí y al interior de los mismos grupos. Es el caso de las minorías inmigrantes versus las minorías indígenas, surgen en escenarios diferentes y sus demandas tensionan ética y políticamente de manera distinta, tanto es así que el Estado es una solución para las primeras, en tanto que un problema para las segundas. Aunque ambas ponen en entredicho la bondad del concepto de universalidad que tratamos en el capítulo anterior.

2.1 El campo semántico de lo "blando" y lo "duro" como sinónimo de "nuevas" versus "antiguas" identidades

Desde lo teórico-discursivo y académico se describen crecientemente nuevas narrativas que apuntarían a una noción de identidad más "blanda" (Rachik 2006: 9-20) y en permanente redefinición (género, etnia, orientación sexual, entre muchas otras). Estos relatos habrían obligado a multiplicar y "alivianar" los discursos totalizadores y unitarios que daban cuenta de las identidades de antaño consideradas aparentemente más "sólidas". Si se revisa el significado de la palabra "blando", encontramos que se la define como un adjetivo que implica "tierno, suave, que cede fácilmente al tacto; templado; suave, dulce, benigno; de genio y trato apacibles; falto de energía, cobarde o pusilánime" entre otro adjetivos (RAE 2001), versus "lo duro". Si asumimos al lenguaje como un sistema de diferencias[24], no nos queda más que revisar qué se dice de este último concepto con el que lo contrastamos, a saber: que proviene del verbo "durar" y que apela a "un cuerpo que resiste y soporta bien la fatiga; áspero, falto de suavidad, severo; riguroso, sin concesiones, difícil de tolerar; violento, cruel, insensible; terco y obstinado" (RAE 2001) entre otras acepciones. Un elemento difícil de trabajar, cortar, rayar, comprimir o desfigurar, fuerte, resistente al uso, que no se estropea con facilidad, eso es una identidad dura la que, a diferencia de una identidad blanda, es caracterizada por una larga enumeración de rasgos que apuntan a lo sólido, duradero y resistente a la adversidad.

Aplicado al modo en que se considera la constitución de las identidades, lo anterior nos lleva a preguntarnos cómo ha sido posible considerar las identidades de esa manera sólida en algún momento. Es más, ¿habrán sido alguna vez pensadas de

[24] Laclau recoge el análisis saussureano de la lengua como sistema de diferencias, en el cual el concepto de valor es central. Desde esa perspectiva todo significado es relacional y se define por su posición en relación a otros. En una referencia a Benveniste, señala explícitamente que todos los elementos de un sistema se definen por su diferencia y esto, por cierto, atañe a la lengua. En efecto, todo lo que se dice se dice por una necesidad inmanente a su estructura, lo que implica una necesidad pero que no deriva de "un principio subyacente, sino de la regularidad de un sistema de posiciones estructurales" (Laclau 1987: 121). Hay que decir que ninguna formación discursiva es suturada y los elementos que la forman tampoco están fijos.

esa manera? Es posible que no. Es posible que ni siquiera fueran pensadas. Hay una interesante investigación en que se cuantifica la aparición de la palabra "identidad" en los catálogos de dos importantes bibliotecas, la del Congreso de Washington y la Hispánica, mediante lo cual se evidencia la gran preocupación por el tema –medido en el número de veces en que aparece la palabra–, entre los años 1950 y 2007 la aparición describe una trayectoria ascendente en que se llega a los mil títulos por año que contienen esta palabra. En estos años la tematización de la "identidad" adquiere una fuerza explosiva y este interés se asocia también a los conceptos de "cultura" y "modernidad" (cfr. Andrés-Gallego 2010). En un análisis acerca de la dirección que adoptan los estudios acerca de la alteridad, Villoro también advierte de la moda del siglo XXI: "poner en tela de juicio la noción de identidad" (2006: 22).

Pese a esto no vamos a sostener acá que el problema de la identidad sea una preocupación nueva. Pues podemos afirmar que ya con Descartes se inaugura una filosofía de la subjetividad, aunque es Hegel el filósofo que piensa en el surgimiento de una subjetividad provocada por la fractura del mundo social. Según Habermas, el pensamiento filosófico de la modernidad surge en el s. XVIII y al respecto señala: "Hegel descubre en primer lugar como principio de la Edad Moderna la subjetividad. A partir de ese principio explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez como mundo del espíritu extrañado" (2010a: 27). Así el tema de identidad no es nuevo problema, ni la filosofía lo ha dado por disuelto –nihilismo mediante, estructuralismo y postestructuralismo, etc.– lo que ocurre probablemente es que hoy se torna un tema que surge masivamente y se divulga como un problema para todos, es decir, para el vulgo. ¿Cómo nos explicamos eso, el hecho de que la reflexión por la identidad no sea nueva y que se haya vuelto una preocupación para todos? Habrá que atender al hecho del aumento de los encuentros reiterados con otros, experiencia en que probablemente se adquiera una particular conciencia de sí mismo que lleva a decir "yo" y "nosotros" y eso ocurre desde hace poco tiempo. Lo que explica también el hecho de que hayamos llegado a pensar que las identidades son menos duras, menos sólidas, menos resistentes a los cambios y más volátiles.

Benhabib señala como el momento en que comienza esta mayor posibilidad de encuentro con otros es a partir de 1965, agrega que entre ese año y el 2000 el incremento de inmigraciones fue exponencial, son años en que aumenta el movimiento de personas a través de las fronteras (cfr. 2005: 16) y el contacto entre diferentes. Taylor, por su parte, señala el desplome de las jerarquías sociales como el momento que propicia un giro subjetivo y el surgimiento del concepto igualitario de dignidad (cfr. 1997), eso hacia fines del s. XVIII. Coincide Todorov en consignar éste como un período medular en la reflexión acerca de la diversidad de los pueblos (cfr. 2005).

En efecto, la reflexión acerca de la identidad nos conduce a preguntarnos ¿desde cuándo y por qué aceptamos sin discusión estos encabezados que califican a las identidades de hoy como "blandas"? Es lo que encontramos en cualquier texto que aborda el tema de las identidades colectivas hoy. Lo "blando" es un significado que forma parte del campo semántico de lo electivo, lo que puede ser cambiado, pues reside en la esfera de la voluntad. Es eso tal vez lo que se ha acentuado, a saber: las posibilidades de elección[25]. Por otra parte, es curioso que tan poca solidez se atribuya

[25] A propósito, Zizek destaca con ironía la creciente posibilidad de elección que finalmente impide la relación con la otredad, incluso aquella que se experimentaría respecto de las esferas menos aceptadas de uno mismo, caso en el cual es posible –hoy más que nunca– cancelarlas, por ejemplo, consumiendo antidepresivos si el trabajo no es lo suficientemente grato. Es la situación en que se instituye como derecho inalienable la elección del propio sexo, esto haría que "la diferencia <<trascendental>> que fundamenta la propia identidad humana, se convierte así en algo abierto a la manipulación" (Zizek 2006: 47). Este tema se emparenta con la idea de que las identidades, pese al desmesurado aumento cuantitativo y cualitativo de opciones, se sostienen –pese a todo– en un apego que no puede ser reducido a una elección racional. Estas opciones, junto con parecer cada vez más sujetas a la voluntad, estarían, al mismo tiempo, traspasadas por un aspecto más inconsciente que explicaría la perdurabilidad de algunas relaciones de poder (Stavrakakis, 2010: 188). Esto también se ha interpretado como servidumbres voluntarias, entendidas como los apegos que esclavizan. En efecto, habría un reducto irracional y afectivo que, por una parte, hace difícil la transformación social, aunque por la existencia de ese mismo núcleo no consciente, por ese aspecto no-coincidente, es que se impide la clausura y es eso lo que garantiza el dinamismo y la vitalidad de las identidades y las demandas que se formulan cuando se coordinan colectivamente.

a la voluntad. Hay algo sospechoso ahí, que puede ser explicado por las metáforas mediante las cuales opera el mercado. Antes de adentrarnos en ese tema, la pregunta que surge es ¿qué aporta este énfasis o desplazamiento hacia aspectos menos duraderos y débiles, más volátiles, en contraposición con las "resistentes" identidades de antaño? ¿Acaso calificar o meramente nombrar como menos universales y más particulares, menos necesarios y más contingentes a los grupos que demandan supone restarles "peso", realidad o sencillamente descalificarlos como interlocutores en el diálogo moral? ¿De qué sirve usar este recurso –que puede ser considerado retórico– al momento de dar cuenta de las identidades sociales?

Para Zizek "no es un simple progreso epistemológico, sino parte del cambio global en la naturaleza misma de la sociedad capitalista" (2011: 115). Es el caso de los estudios culturales, que han descrito particularismos y alteridades que aparentemente ninguna universalidad podría subsumir. Lo que se omite en estas investigaciones culturales, según Zizek, es el trasfondo del capitalismo global, que es la condición de posibilidad de esta noción moderna de identidad construida sobre una elección articulada en la idea de un individuo autónomo, libre, que elige profesión, interviene en su entorno, cambia de sexo si quiere, deja de creer en ciertos dioses o adhiere a religiones orientales, se arrepiente y duda. En otras palabras, el amplio y creciente acceso a las más diversas elecciones hace referencia a un individuo que construye su identidad en una lógica similar o equivalente a la lógica que impone el mercado, y ya no desde una situación percibida como particular sino desde un lugar abstracto que nunca es el apropiado. Esto último –la apropiación– en el doble sentido de la palabra: tanto porque no es "el" lugar necesario y siempre puede ser desplazado, como porque el agente nunca se apropia de éste plenamente.

Pensamos que esto siempre ha cruzado la reflexión acerca de la identidad, precisamente por aquel aspecto problemático de la identidad, es decir, esa esfera que depende de nuestra voluntad porque es elegida y que, por lo mismo, es ambigua pero que se hace coherente en un relato. Este relato sería lo que asegura esa permanencia

en el tiempo, rasgo característico de la identidad y la coherencia propia de una narración comprensible para hablantes de una misma comunidad lingüística (cfr. Ricoeur 1984). Porque, por otra parte, el relato es construido en el seno de repertorios disponibles en la esfera pública (cfr. Gergen 1996) que dan sentido y coherencia al "yo", al "nosotros" y a los "otros". Esta dimensión narrativa de la identidad es lo que sustentaría la afirmación hecha al comienzo de este párrafo, acerca de la dudosa dureza de las identidades antiguas y el cuestionamiento a la idea de que ahora las identidades serían menos sólidas. Ahora lo hacemos visible y expresable en términos que sintonizan con la ficción capitalista de la volatilidad de las identidades que transan en igualdad de condiciones en un mercado de bienes de la más variada índole, consumiéndolos.

Dicho lo anterior, no nos importará si efectivamente las identidades "son" menos sólidas que antes. Aceptaremos que al menos lo "parecen" y así se las describe, en este escenario en que emergen, el cual no es un vacío social sino una red de relaciones que permite que surjan o no algunos fenómenos, en este caso, una identidad volátil, electiva, inconsistente. En lenguaje luhmanniano diríamos que la emergencia de sistemas depende de una operación de distinción que hace un observador ya situado en un sistema de distinciones contingentes. Butler dice que:

> las forclusiones[26] que fundan –y desestabilizan– al sujeto se articulan a través de trayectorias de poder, ideales reguladores que restringen lo que será o no

[26] Forclusión (*Verwerfung*) es un concepto psicoanalítico que se emparenta con el de represión (*Verdrängung*), aunque es una radicalización de éste último. En la represión el sujeto acepta intelectualmente lo reprimido, en cambio lo rechaza afectivamente, es lo que se hace evidente en el hecho de que el sujeto puede nombrar y, en el mismo gesto, negar el contenido, pues rechaza reconocerlo y reconocerse en él, que es lo propio de la represión. Forclusión, en cambio, alude a un rechazo de lo simbólico *tout court* (Zizek 2009: 255) en el cual se expulsa la representación, se rechaza el afecto que lo acompaña y una porción de la realidad ligada a esa representación. Es un mecanismo de defensa propio de la psicosis. Grüner ejemplifica un caso de forclusión en la autoimagen que Occidente se ha forjado de sí mismo, ésta se ha construido sobre la supresión o borradura de su Otro, que es el "mundo colonial y poscolonial, la mujer, el proletario, el marginal, etc." (2002: 42) al mismo tiempo que sobre una pretensión de totalidad. Spivak agrega la noción de repudio o *foreclosure* para enfatizar que en la forclusión se produce, junto con el rechazo de una idea, el rechazo de un afecto asociado a ella, razón por la cual se puede "encriptar" un nombre (2010: 16-7).

> una persona, que tienden a separar a la persona del animal, a distinguir entre dos sexos, a fabricar la identificación en la dirección de una ”inevitable” heterosexualidad y de morfologías de género ideales, y que pueden también producir los materiales para las identificaciones y los rechazos tenaces en relación con las identidades raciales, nacionales, de clase, con o contra los cuales a menudo resulta muy difícil discutir / argumentar (Butler, 2011: 159).

Villoro, para considerar lo latinoamericano que se nombra y ordena en este terreno híbrido que resulta de la coexistencia del dominio de lo global con la vuelta a la tradición, prefiere el concepto de “identidades diluidas” partiendo de la idea que “no hay miradas puras ni realidades intactas”, sino saludables “contagios culturales” (2006: 22-3) que, en el mejor de los casos, debieran superar tanto la sobre-interpretación como la sobre-comprensión de la otredad. Parece que se necesita cierta “extranjería” para transmitir el saber acerca de cualquier cosa y es probablemente el telón de fondo de la globalización abstracta lo que fractura los espacios locales permitiendo el surgimiento de esta actitud.

En el caso de la reivindicación mapuche, lo que se observa es la formulación de ciertas demandas en un proceso en virtud del cual se constituyen, al mismo tiempo, identitariamente como grupo. La tensión que hace visible la emergencia de estos grupos es aquella que nos obliga a preguntarnos por una identidad que se inscribe simbólicamente, y en el mismo acto, tanto en el despojo de tierras como en la demanda universal de derechos. Lo primero, no concebido exclusivamente como una injusticia y una pérdida material sino, además, como una amenaza a la vida comunitaria que se sustenta en un lugar en que se articula la vida social. En efecto, en el mismo gesto en que se erigen como sujetos de derecho (universales) es que eligen esta identificación particular. Podemos entonces pensar a la identidad como recurso político de representación; es decir, la identidad deja de experimentarse como “natural” o “dada”, y –por el contrario– surge en el habla. Paradojalmente, la emancipación de esta opresión, debida a la injusticia que se ha ejercido sobre estos grupos, se erige sobre la noción de “derechos” construida sobre el postulado de la universalidad, lo que desde una perspectiva crítica es lo que se cuestiona.

¿O es que los mapuche, en sus demandas que aparentemente se validan por sus pretensiones de universalidad, tienen otra noción de universalidad y entonces habría que pensar las demandas desde esa otra noción? Esto lo podemos apoyar en ideas de Butler, para quién, ya lo decíamos anteriormente, los movimientos sociales se organizan en torno de demandas que apelan a "nociones de universalidad" que por su parecido con otras, se articulan entre sí y en ese caso lo universal es una decisión y no un destino. Aparentemente hay reclamos que se parecen y eso no nos autoriza a pensar que lo particular es un caso que representa a lo universal, sino apenas a señalar que hay nociones de universalidad en competencia (Butler 2011: 167).

Cuando estos grupos minorizados se organizan en diversas instancias, su demanda la formulan bajo la idea de respeto universal a un modo de vida particular que no apela a la inclusión. Ya sabemos que la demanda por "inclusión" no es inocente, por el contrario exige sus costos, entre los cuales encontramos la inevitable remarginalización que siempre e inevitablemente produce la "totalidad" cuando se constituye (Butler 2011: 165). Ejemplo de ello es la exclusión que produce, en la comunidad gay, la institucionalización de las uniones mediante la aspiración –y derecho ganado en algunos países– al matrimonio homosexual para sus miembros, la "santificación" que exigen por parte del Estado deja fuera a aquellos/as que exigen un reconocimiento más radical que subvierte el campo mismo en que se produce la exclusión.

Esto último repone la relevancia que puede adoptar el enfoque psicoanalítico en su abordaje acerca de la tríada "necesidad–demanda–deseo" pues permite iluminar los aspectos no declarados y menos conscientes de las necesidades humanas. Butler a propósito de este alude e "insiste en la eficacia del sentido inintencionado del discurso" (Butler 2011: 163), lo que puede constituirse en un valioso instrumento para comprender y asumir el riesgo y la contingencia propios de la práctica política. Por otra parte, nos vincula a la problemática del acto en sus dos caras, aquel que subvierte radicalmente los términos del conflicto pues interviene en la estructuración misma del campo en que se da la conflictividad (cfr. Zizek 2011), o aquel que meramente se agota en la resolución de problemas parciales. Esto último

es tal vez lo que se enfatiza al segmentar las demandas, al considerarlas aisladas o sólo identitarias (relativas a aspectos culturales).

En torno a este tema gira el diálogo que sostiene Fraser con Honneth (2006), acerca del factor que moviliza las demandas y la radicalidad que pueden alcanzar éstas; nos hacemos cargo de este tema en profundidad en el cuarto capítulo. Baste por ahora decir que nos llevan a formular la pregunta urgente acerca de cuán democráticas son las diversas manifestaciones de descontento que emergen en el mundo en este último tiempo, es decir, se trata de analizar "lo" que se demanda y "quiénes" lo hacen o en nombre de quién y para qué. La pregunta es si acaso son demandas ciudadanas o de meros consumidores, si se aspira a seguir consumiendo en mejores condiciones o si el mercado ya les repugna como mecanismo de inclusión y de ciudadanía. Convengamos por ahora que se ha transformado en un lugar común afirmar que asistimos a la emergencia de identidades no previstas por las narrativas clásicas y a formas atípicas de resistencia de las minorías (cfr. Boitano 2010). Y que, no obstante, hay identidades que se afianzan en torno a referentes fijos y que perpetúan las relaciones sociales subordinadas. Es el caso de las identificaciones nacionales o raciales que, aunque se sostengan en la idea de que son construidas y que "no existen", siguen teniendo en el imaginario social cierta solidez y al parecer se afianzan en aspectos emocionales (cfr. Taylor 2006). Ciertamente los apegos tienen un carácter libidinal por lo que, en las prácticas de resistencia o actos políticos trasgresores, lo que se produciría es un desinvestimiento y reinvestimiento en tanto se retira el deseo de una representación para trasladarlo a otra, gesto en el cual se moviliza y reestructura el afecto. Desde esta perspectiva, no habría tal dicotomía entre viejas y nuevas identidades; siempre han surgido nuevas identificaciones aunque no siempre impliquen transformaciones progresistas. Es el caso de las radicales transformaciones que produce el capitalismo tardío en las identificaciones de los individuos[27] (cfr. Sennett 2000) y en "la veloz colonización que ejerce en casi

[27] Sennett describe las estrategias que los seres humanos llevan a cabo frente a algunas transformaciones estructurales que implica lo que él denomina "capitalismo tardío", una de ellas es la redefinición constante que suponen las identidades laborales en escenarios de trabajo flexible y/o precarizado y cómo se concilia la exigencia de cambio que esto conlleva

todos los aspectos de la vida política y social el consumismo" (Stavrakakis 2010: 194). Es lo que tratan extensamente diversos autores y que se puede denominar "servidumbre voluntaria" o sencillamente la "tendencia fascista" que habita en todos nosotros.

Es por lo dicho que vale la pena preguntarse ¿qué tipo de diferencias merecen reconocimiento público y/o representación política? (cfr. Agra, 2000: 137-140) ¿Qué afirmaciones de identidad diferenciada se sustentan en la defensa de relaciones sociales que radicalicen la democracia? Según Laclau, habría que deconstruir la categoría de "sujeto" en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas tradicionalmente disruptivas (cfr. 1987: VII), pues el estadio del capitalismo tardío, desigual y combinado[28] ha dislocado y fragmentado la unidad –ilusoria tal vez– de las posiciones de sujeto de los diversos agentes a los que tradicionalmente se les atribuía el rol de cambiarlo todo. Ya no habría un sujeto unitario y fundante, lo que se vincula a los "nuevos antagonismos" (Laclau, 1987: X) y a las consiguientes recomposiciones hegemónicas heterodoxas respecto de las categorías clásicas del marxismo.

Es desde esta perspectiva crítica que podemos interrogarnos acerca del supuesto de la identidad que se atribuye a minorías subordinadas, pues –en su

---

junto con la necesidad de mantener ciertos vínculos con el pasado que dotan de continuidad a las identidades que se construyen con otros (cfr. 2000).

[28] Para Laclau y Mouffe el hilo de Ariadna que preside la subversión de las categorías del marxismo clásico es la generalización de los fenómenos del desarrollo desigual y combinado. Ello supone la crisis de la categoría de "sujeto". Los actores sociales son vistos ahora como "sujetos descentrados", "fragmentos dislocados y dispersos" (p. 4 y 5). La realidad del capitalismo avanzado nos obliga a deconstruir la noción de "clase social". Ya no es la clase, sino que son distintas formas de subordinación –de clase, de sexo, de raza, ecológicas, antinucleares, etc. –, las que deben "articular sus luchas" para lograr un objetivo (que, por cierto, ya no es el socialismo sino la "radicalización de la democracia"). Hay que abandonar, entonces, la posición iluminista de creer en clases predestinadas, para entender la multiplicidad y diversidad de las luchas contemporáneas (http://manifiestodelsigloxxi.blogspot.com/2009/07/comentarios-sobre-hegemonia-y.html).

defensa– se procura representarlas políticamente atribuyéndoles una "esencia" (Butler 2007: 45) que pre-existe a la demanda. ¿Hay un sujeto previo o más bien éste surge como actor político producto del mismo discurso de derechos? (cfr. Boitano 2011). Parece que es más adecuado pensar esto último, que frecuentemente al alero del "discurso de derechos" se hace referencia a un individuo como portador de estos; en cambio cuando se representan a las minorías en sus reclamos por discriminación, abuso o sistemas de desprotección se apela a identidades colectivas; en ambos casos, al apelar a una identidad que preexiste a la demanda se espera que hable un sujeto individual o colectivo en nombre de identidades delimitadas y definidas. En este punto es buena la advertencia de Butler en cuanto a no confundir una buena definición legal con una descripción más o menos adecuada de lo que el individuo o la colectividad "es"; esa confusión –señala Butler– puede constituir un grave error (2006b: 51).

Sostener que el sujeto pre-existe es hacer invisible la estructura de dominación que produce a los sujetos, naturalizándolos finalmente (cfr. Boitano 2011). Reviste un problema atribuir una identidad común a personas del mismo sexo y/o raza (Butler 2007: 49). En efecto, eso supone hacer una construcción ontológica independiente de las determinaciones culturales y socio-políticas de todos estos sujetos que se construyen a través de la exclusión, como es el caso de las minorías. Por otra parte, la atribución de una esencia común a los individuos que pertenecen a determinados grupos culturales, tiene la ventaja de promover la representación política que –aunque no siempre, pero generalmente– surge como parte de un espíritu emancipatorio. El peligro evidente es que al omitir las diferencias intragrupales, se puede cometer el error de invisibilizar algunas demandas que surgen de opresiones al interior de los mismos grupos hacia sus propias minorías. "Así, instalada la defensa desde esta perspectiva homogeneizadora de los individuos miembros de minorías, se socava la posibilidad de articular prácticas y discursos de resistencia, precisamente por sus afanes de universalidad" (Boitano 2011: 310). Se trata entonces de confiar sólo parcialmente de las afirmaciones universalistas pues suelen ser prescriptivas y excluyentes, al mismo tiempo que tienden a no considerar lo no narrativizado de los

privilegios y subordinaciones en que se ubican los individuos[29]. Es lo que veremos en los apartados que siguen.

2.2 Performatividad e identidad

La teoría de la performatividad puede aclarar la pregunta acerca de la existencia de un aspecto prediscursivo que se articula en un discurso adquiriendo visibilidad o si este aspectos sólo surge en el discurso siempre traspasado o entretejido en medio y por relaciones de poder. Butler (cfr. 2007: 46-9) reflexiona sobre esto a propósito de la categoría de género y pensamos que desde ese análisis se pueden observar otras categorías sociales, entendiéndolas "menos como un atributo y más como una relación" (cfr. Boitano 2011). Se trata así de revisar el concepto de performatividad como un recurso que permite comprender la "identidad discursivamente constituida" (Butler, 2001a: 96) pues eso nos lleva a sostener que la coherencia y la continuidad –propios del concepto de identidad– no son rasgos lógicos o analíticos de la persona, "sino más bien normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas" (Boitano 2011: 311).

Butler (2007) sostiene una tesis antifundacionista, a saber: que la identidad no es una premisa sino un efecto. Por cuanto la subjetividad sería efecto de un discurso. Alternativa que surge en vistas de lo que vamos a aceptar como el carácter construido de los conceptos tanto de género como de etnia y otros que surgen para clasificar a las personas en diversos grupos y categorías sociales. El aporte de Butler (cfr. 2007: 17-8) se puede resumir en su tesis de la performatividad del género; lo

[29] Es lo que Zizek (cfr. 2003: 142-3) señala al explicar la función del *point de capiton*. Éste sería un punto a través del cual el sujeto es "cosido" al significante, al mismo tiempo el que lo interpela a transformarse en sujeto mediante la subjetivización de la cadena del significante. En efecto, la significación tiene un carácter retroactivo, pues sería el punto en que un significante fija retroactivamente el significado de la cadena, "cose" el significado al significante, deteniendo así el deslizamiento del significado. Stavrakakis (2010: 87) agregaría que el *point de capiton* o punto nodal es una manera de explicar cómo el significado logra fijarse –aunque siempre parcialmente– en la cadena de los significantes.

que podríamos ampliar a cualquier categorización social. Cabe entender esto de dos maneras: (a) desde la anticipación que conjura su objeto en cuanto esperamos que "actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo" o "la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma" (Butler 2007: 17); en otros términos, se trata de considerar que la palabra tiene un poder instituyente creador de la situación que nombra; (b) como un acto que no es único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de la naturalización en el contexto del cuerpo, entendido como una duración temporal sostenida culturalmente (Butler 2007: 17). Es así entonces que la categoría *parece* ser el objeto del discurso y no su efecto. Si el género es performativo, significa que se construye a través de actos; no es un rasgo "interno", es un efecto de gestos y actos naturalizados.

Podemos preguntarnos si acaso la teoría de la performatividad puede ser trasladada a las cuestiones de raza. ¿Raza y género se pueden tratar como simples analogías, se construyen de la misma forma? ¿Qué le ocurre a la teoría cuando se traslada a la raza? Se trata, finalmente, de desnaturalizar las categorías que nos permiten hacer diferencias, teniendo presente entonces que el género –y tal vez la raza– es además de performativo, normativo, es decir, presupone y decide por adelantado lo que puede y no puede formar parte de esa descripción.

2.2.1 Antecedentes del concepto de performatividad

Si aceptamos que los reclamos son "identitarios", hay que pensar en la "identidad" y ésta la consideraremos como "lo nunca concluido plenamente", como aquello que surge de una relación en la cual el lenguaje tiene un papel central. En efecto, la nominación[30] contribuye a estructurar el mundo social en dos sentidos: 1) es un acto

[30] Se usa el término "nominación" en un sentido general que apunta a superar la atribución del lenguaje como portador de símbolos y sentidos definidos y comunicables, hacia una concepción del lenguaje que incorpora la noción de praxis en tanto que producción. No se

extremadamente poderoso que construye y da sentido al mundo[31], cuestión que explica la lucha por imponer las visiones que se conciben como legítimas en las luchas sociales; y 2) no sólo se estructura un mundo sino que en el mismo acto surge un sujeto que sería efecto de la red simbólica. Este segundo aspecto es posible verlo en la teoría performativa de la identidad de Butler. En tanto, ambos encuentran antecedentes en las teorías de los actos de habla de Austin y Searle.

La nominación, decíamos, contribuye a estructurar el mundo social y en ese acto se produce algo de realidad, de ahí las luchas por imponer las visiones que se consideran justas, legítimas, genuinas, etc. Y también sabemos que no cualquier agente tiene el poder de "notificar" a alguien que posee tal o cual propiedad y, en consecuencia, prescribir cómo deba comportarse de acuerdo a la esencia social que se le asigna, porque el poder no reside en las palabras, "sino en las condiciones sociales de producción y de reproducción de la distribución entre las clases del conocimiento y reconocimiento de la lengua legítima" (Bourdieu, 2008: 93). No basta con nombrar, hace falta que las palabras además tengan "eficacia simbólica" y ésta viene dada por el monto de reconocimiento que se concede al que lo ejerce como alguien habilitado socialmente para ello (Bourdieu 2008: 97).

Entonces, ¿qué queremos decir con la expresión "performativo" o "realizativo"? ¿Es meramente un acento que nos permite diferenciarlo de lo descriptivo o supone algo más? ¿Y lo descriptivo mismo no es acaso un acto más? ¿Es el individuo el que mediante su habla performa y al mismo tiempo es performado por ésta? Lo decíamos antes, esta no es una posibilidad de cualquier

---

usa en el sentido preciso que se extrae de la tradición anglosajona del lenguaje, a saber: asignar con un nombre propio.

[31] Según Bourdieu (2008), el habla daría cuenta del modo en que distintos grupos y actores sociales *acentúan* sus palabras para expresar sus experiencias y aspiraciones sociales; cada discurso tendría temas y acentos que articulan géneros discursivos para expresar, al mismo tiempo que producir, experiencias sociales a veces antagónicas. Una comunidad siempre estaría poblada de discursos heterogéneos que aparecen homogéneos a primera vista, porque existen bajo la hegemonía del discurso de grupos dominantes.

individuo, hay que estar autorizado. ¿Qué tipo de criterio de legitimidad tiene el habla? Finalmente ¿por qué nos sirve para hablar de identidad cuando queremos decir de ésta que no está definida de una vez y para siempre?

Partimos desde la perspectiva que no hay identidad sin relato. Es la tesis de la identidad narrativa que sostiene que hay que comprender, conocer, reconstruir el relato pues de ahí surgiría la identidad del personaje tanto individual como colectivo; sería la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (Ricoeur 2006: 147), asumiendo que una narrativa es "una síntesis de lo heterogéneo" (Ricoeur 2006: 140) en la que el individuo recoge los elementos necesarios que requiere para hacerse cargo de la continuidad de su vida y finalmente ser responsable de sus actos. Recogemos de esta tesis, la importancia fundamental del relato como intento, no siempre exitoso, de detener el deslizamiento incesante de los significantes (cfr. Zizek 2003). No aceptamos, por otra parte, el supuesto de una conciencia intencional y soberana que no sospecha del lenguaje. Precisamente, se trata de poner bajo sospecha el relato. Para eso lo situamos bajo la lupa del concepto de performatividad, pues ilumina la crítica al lenguaje en su dimensión de función meramente descriptiva y esto permitiría rescatar la intuición de que el lenguaje está vinculado a la acción y –en consecuencia– a la identidad.

Decíamos que no sólo no hay identidad sin relato, ni éste es producto de una conciencia ingenua. Tampoco hay identidad sin diferencia y eso es parte de la reflexión en torno a la idea de que la identidad es una posición y que emerge como diferencia, lo que la marca con el signo de la exclusión (cfr. Mouffe 2005: 83). En este sentido, la idea de "performatividad" permitiría sustentar que el sujeto (tanto individual como colectivo) no *es* sino que se *hace* y *deshace* en una configuración en que se incluye siempre al otro y su discurso. En el enunciado hay un significado, ciertamente, pero el sujeto asoma en la enunciación y en la distinción enunciación / enunciado[32] surge con fuerza la idea del lenguaje como producción (cfr. Kristeva,

[32] Lacan hace esta distinción para referirse al modo en que el sujeto hablante se posiciona en su discurso, esto es el "sujeto de lo enunciado"; y el "sujeto de la enunciación" que es el yo hablante mismo.

1988). Es necesario señalar antes de seguir que Lacan hace la distinción entre enunciado y enunciación para referirse al contenido de un discurso: el "sujeto de lo enunciado" o lo que el sujeto dice; y, por otra parte, el "sujeto de la enunciación" que es el yo hablante mismo posicionándose en una posición determinada por el inconsciente.

Se pretende resaltar con el concepto de "performativo" que la identidad es fluida, negociada, que surge en una interacción y es producto de la nominación o un efecto de prácticas discursivas. En definitiva, que tiene mucho de construida, aunque eso no coincide con que sea electiva. Esta última característica provee una ilusión de autonomía y libertad, al mismo tiempo nos permite concebir a la realidad como más maleable de lo que la experimentamos habitualmente. ¿Nos engañamos? Un poco, pues la identidad tiene mucho de sujeción en el sentido de ser efecto de un poder que se ejerce sin ser advertido. Pero no totalmente, pues pese a la "blandura" de la identidad, necesitamos contar (cfr. Ricoeur 2006) con otro, y no sólo esperamos que así sea en la vida social, que algo de cristalización detenga el deslizamiento de los significados del otro, sino que muchas veces eso se experimenta, precisamente en el "contar" con otro. Ricoeur propone esa dimensión al formular la pregunta "¿quién soy yo, tan versátil, para que, sin embargo, *cuentes* conmigo?" (Ricoeur, 2006: 171, cursivas son mías).

De Austin nos interesa la consideración del lenguaje como un amplio instrumento no sólo de descripción del mundo, sino –básica y fundamentalmente – de construcción de la convivencia cotidiana. Para este autor hay que echar una mirada al lenguaje performativo que no está solo bajo la exigencia del sentido y del referente, sino también de la fuerza ilocutiva de las palabras que permite "hacer cosas" con estas. Aquí la "falacia descriptiva" tiene para esta investigación, no para Austin, una relevancia central para situar la crítica a la concepción esencialista de la identidad y para revalorar al lenguaje cotidiano como sustento de la vida social, que es lo que se trata de evidenciar en esta reflexión en torno a las identidades que

sustentan las demandas sociales. Se trata de advertir al sujeto de habla que cuando habla no está diciendo –siempre, al menos– una verdad o falsedad, tampoco sólo constatando hechos, sino fundamentalmente realizando acciones, tanto cuando constata como cuando realiza, ambos son acciones, sólo que tienen una orientación diferente. Entre aquellos actos con los que realizo acciones, o que son ellos mismos acciones, está por ejemplo, la promesa, un buen caso de acto de habla que no se somete al criterio de la verdad sino del cumplimiento. Es lo que ocurre también con los actos de bautizar, testar o apostar, que tampoco tendrían valor de verdad, sino valor realizativo. Cuando no se cumple este valor, Austin las describe como desafortunadas o mentirosas, vacías de sentido. Éste menciona y explica los tipos de infortunio[33] por los cuales un realizativo fracasa. De un tipo son los "desaciertos" en que el acto es intencionado pero nulo por una mala apelación (ya sea porque no existe el procedimiento o por mala aplicación) o por una mala ejecución (caso del acto viciado o inconcluso). De otro tipo son los abusos que aluden a un acto no sincero o no consecuente. Es decir, el hablante debe tener ciertos sentimientos, pensamientos e intenciones que hacen del acto uno pleno, atendiendo no sólo al presente en que ocurren sino también al futuro.

Austin delimita el ámbito de "lo performativo" con criterios semánticos, gramaticales y finalmente pragmáticos; en todos, la "fuente de la enunciación" es el hablante o –mejor dicho– su conciencia intencional que debe estar presente a-testando[34], a-firmando lo dicho, firmando según Derrida. Y es en este último sentido que hay un abismo de diferencia respecto de la posición de Derrida; para éste la subjetividad humana no es fuente de sentido, sino efecto de éste, en tanto producto

[33] Es importante examinar las palabras que usa Austin para hablar de un acto de habla. Usa las palabras "vacio - pleno" para referirse al sentido de éstas, denomina actos "infortunados - afortunados" o "normal-anormales", conceptos con los que describe dos campos semánticos cargados de valoración en que hay un ideal de plenitud marcado por la presencia de la conciencia intencional.

[34] La atestación es un criterio de verdad mediante el cual la esfera de la ipseidad concurre al juicio de realidad, a saber, la pregunta acerca de la verdad o falsedad de algo para un sí-mismo (cfr. Ricoeur, 2006).

emergente de un “juego de diferencias que lo trasciende y disuelve” (Navarro, 2010: 159). Respecto de sus diferencias con Searle, éstas se dan en torno a la definición de lenguaje. Para Derrida toda experiencia es lenguaje o escritura (cfr. 2003), para Searle el lenguaje es correlato de un acto mental, es una experiencia intencional.

De Searle (2001) nos quedamos con la idea de performatividad que se reduce causalmente a un acto de la mente intencional. Este autor distingue cinco tipos de actos de habla que responden, entre otros criterios, a las dos posibles “direcciones de ajuste”, dirá Searle, que puede tomar la relación entre lenguaje y mundo. Estas direcciones se refieren a los casos en que las palabras se ajustan al mundo, de lo cual surge el criterio para dirimir si es verdad o no; una segunda dirección de ajuste es el mundo que se ajusta al lenguaje, caso en el cual es importante el deseo y/o la intención del hablante. Interesará aquí esta distinción, pues la performatividad alude en un sentido al fenómeno de palabras que inciden en el mundo o, dicho en otros términos, palabras que producen realidad, identidad, emociones, etc. Es importante entonces señalar que no da lo mismo cómo sean ejecutados los actos de habla, hay condiciones que los hacen adecuados. Una de estas condiciones sería la intencionalidad de los actos mentales, señalando que estos son tanto individuales como colectivos. Con este concepto de intencionalidad Searle rescata una de las ideas centrales de la performatividad, a saber: que somos capaces de crear ciertas realidades en las que vivimos, realidades que, de no ser que creamos en ellas, sencillamente no existirían. Así se pone todo el peso de la prueba en una conciencia que es capaz de tener ante sí misma una presencia plena y es ésta la idea de intencionalidad que rechaza Derrida, para quien es aceptable como un aspecto del lenguaje pero no como el correlato del mundo o ser.

2.2.2 ¿Qué significamos con la expresión “fuerza de las palabras”?

El de “fuerza” es un concepto importante en la discrepancia entre Austin y Derrida. Para el primero, es un concepto que le permite superar la distinción entre enunciados descriptivos y performativos, en tanto fuerza atañe al contexto pragmático, vale decir

al momento y lugar en que el acto es realizado. Para Derrida, en cambio, la fuerza connota otras cuestiones que van más allá de la mera eficacia. Apunta tanto a la voluntad de poder que hace de las palabras una herramienta para dominar el mundo, como a las fuerzas inconscientes que vehiculan, a través de éstas, sentidos opacos a la conciencia. Derrida rechaza la idea de Austin en cuanto a que el contexto pueda ser garantía de eficacia, señala:

> Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal / anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado "normal". ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?" (1971: 15).

Lo común a estos enfoques es considerar que un enunciado performativo es tal, independiente de si es verdadero. Lo importante es que funcione, no se espera de él que describa más o menos fielmente la realidad o que comunique ciertos estados de la mente con certeza. Pero para Austin finalmente, un acto pleno es tal si en su emergencia concurren una serie de condiciones de contexto que lo avalan como acto afortunado, a saber: actos no fingidos, sinceros, no parasitarios, etc., todos los cuales examinados de cerca requieren de una conciencia siempre libre y presente en toda la operación. Requieren de un contexto completo. ¿Y qué hay de los contenidos inconscientes, de la alienación, de lo incompleto que es finalmente el conocimiento del entorno en que habitamos? Es la crítica de Derrida. Nos detendremos en ella.

Derrida usa el concepto de performatividad desde una tradición crítica que proviene de Marx, Freud y Nietzsche. Esto complejiza el término y permite transitar desde la idea más o menos ingenua del individuo que performa el mundo con el habla, hacia la de un individuo performado por las palabras que lo subjetivan, por la ideología que produce la estructura económica, por la opacidad del inconsciente y el

discurso de poder (cfr. Navarro 2010). En este punto el concepto de presencia es fundamental y surge la pregunta acerca de cómo es posible que los objetos se dibujen ante la conciencia que al mismo tiempo los constituye, si es que ésta se encuentra marcada ya desde su origen por toda la red de significaciones a las que está encadenada. La conciencia percibe el mundo como ya estructurado, no hay percepción sin lenguaje –cuestión en la que Derrida coincide con Austin y Searle–, por lo tanto, no es ella la que estructura el mundo para luego nombrarlo. Por el contrario, lo que puede describirse es ya una forma que surge en un sistema de diferencias.

Esto significa que la presencia no es posible sin la concurrencia de lo ausente. Por eso es controvertido ubicar a la conciencia –esa sospechosa– en un papel protagónico en la eficacia del habla, pues ya estaría performada desde antes. Por lo mismo, los signos no son comprensibles en sí mismos, pues están constituidos por el lugar que ocupan en un sistema de signos o red simbólica ausente u omnipresente en cierto sentido. En efecto, desde la perspectiva de la sospecha, no sólo la conciencia deja de ser autosuficiente, las palabras también estarían afectadas por esta incompletud. Pues ninguna palabra tendría sentido en sí misma y esto es importante para pensar en la identidad. Ésta no es autosuficiente y se explica sólo en relación con lo Otro. Esto significa que el sentido de la identidad reside "fuera" de sí. Por lo tanto, más que identidad, hay pura diferencia.

Es lo que Derrida condensa en el concepto de *diferancia* o *différance* que subraya dos aspectos fundamentales del sentido: 1) el hecho de que hay un resto que nunca puede ser expresado, que siempre queda oscurecido[35]; 2) que nunca se puede

[35] Para comprender esto hay que revisar la tesis lacaniana de la identidad, entendida como mandato simbólico producido por una red de relaciones intersubjetivas de las que uno forma parte. Según Zizek, no obstante este mandato, no todo estaría determinado por el gran Otro (o mundo simbólico), siempre habría un resto que queda oscurecido (2003: 74), un aspecto de la materialidad en el que no se puede pensar. Un buen ejemplo de esto sería acudir a lo que propone la lógica de la necesidad. La necesidad nunca podría articularse simbólicamente en la demanda, razón por la cual se transforma siempre en "deseo de otra cosa" y –por otra parte– sólo puede aparecer bajo la condición del ocultamiento de otros fenómenos,

examinar el contexto de modo exhaustivo, lo que atentaría –según Austin– contra la garantía que necesita un acto de habla para que sea eficaz. Para Derrida –por la razón expuesta recién– no es posible que la comunicación sea pura, pues el sentido nunca se comunica, porque no está presente en la mente de nadie y porque siempre está difiriéndose y surgiendo de lo que no-es; el sentido siempre se reconstruye. Así, todo lenguaje, el escrito y el hablado, es una escritura, un texto que siempre tiene que hacer presente –para tener sentido– un contexto que está siempre, y por definición, ausente.

¿Qué significa que todo el lenguaje pueda ser concebido como escritura? Que puede funcionar en ausencia tanto del emisor como del receptor y del referente, cuestión que Derrida inscribe bajo el término "carácter grafemático" del lenguaje, a saber: que la esencia de los signos reside en su diferencia y contraste con otros significantes dentro de un contexto. En efecto, el lenguaje puede ser siempre citado, sacado de contexto, mal interpretado, plagiado, etc. lo que constituye su "iterabilidad", es decir, que puede ser re-iterado en diferentes contextos y así sacado del ámbito en que fue dicho (cfr. Derrida 2003). Este aspecto –que retomaré más adelante– es lo que permite que el discurso disciplinario que performa al sujeto, por su carácter iterable, no lo deje "fijado" en una posición, transformándose así "en el no-lugar de la subversión" (Butler 2001a: 113).

Nos enfrentamos de esta manera a una característica dual de las palabras. Éstas estructuran el mundo y le confieren estabilidad y realismo, en el seno de relaciones sociales; al mismo tiempo, en virtud de su apertura, introducen un azar, pues las palabras siempre pueden decir otra cosa. Por lo tanto, se puede preguntar al enunciante che-vuoi? (cfr. Zizek 2003), pues debido a la brecha entre significado y

significados y pensamientos. Es lo que afecta también la demanda de reconocimiento de identidad diferencial, que no escapa a la lógica esencialista que define la identidad, cayendo en la trampa de creer que sé lo que soy y, por lo tanto, sé lo que necesito.

significación[36], o por la escisión entre demanda y deseo, siempre puedo preguntar ¿qué quieres decir con eso que dices? ¿Qué pretendes? Y la respuesta a esto serán nuevos significados, iterables a su vez, que pueden ser reinterpretados, sin que se pueda llegar nunca de una vez por todas a afirmar que lo pensado se ha hecho presente (cfr. Navarro 2010). Siempre el significado puede ser diferido. Y esto ocurriría tanto en el lenguaje hablado como en el escrito. Tal vez en este último es más evidente la brecha entre lo que se dice y lo que se quiso decir. Pero el caso del lenguaje hablado, se hace evidente que también éste puede ser usado sin intención significativa, es la referencia al contexto lo que salva la incertidumbre que genera la indecibilidad frente a lo que se puede ser una palabra vacía o una plena; pero están ambos tipos de lenguaje bajo sospecha. El lenguaje está afectado siempre por cierta arbitrariedad que se desplaza desde el significante hacia el significado mismo, pues siempre puede ser sacado de contexto y reformulado en otro adquiriendo otras, y en ocasiones contradictorias, significaciones. Un performativo debe ser formulado en un código y eso lo pone en la situación posible de ser re-iterado, sin nunca poder "cerrar" su sentido, éste queda abierto a la diseminación de su sentido.

En efecto, estamos frente a un carácter paradojal del lenguaje. La posibilidad de la reiteración es susceptible de ser calificada como una debilidad y al mismo tiempo una gran virtud, esto último en el sentido de que nunca se cierra la nominación, nunca termina por fijar definitivamente al sujeto social o colectivo. Y sobre todo en el caso de abordar una demanda, desde el doble carácter de virtuoso y vicioso del habla, nos preguntamos ¿cómo comprenderla? Aún más radicalmente formulado: ¿sabemos en algún momento lo que el otro demanda? En toda cadena significante se plantea siempre la cuestión del sujeto, de quién habla y desde qué posición habla (Miller 2005: 50). En ocasiones una palabra es en realidad la repetición del discurso de otro, es decir, una cita en sentido estricto. ¿Quién entonces

[36] El sentido sería el referente de un enunciado, un significante que se puede expresar en una serie de letras *diferenciables* (Navarro 2010: 134) y eso es su significado o su sentido, el que puede ser compartido entre hablantes. La significación en cambio se entiende como "intención de significación correlativa" (Derrida 1971: 13). Ambos conceptos no estarían siempre alineados ni el lenguaje oral ni menos en la escritura.

fija la posición subjetiva que alcanza un discurso? Esa es la pregunta por el momento hegemónico que abrocha significantes, el momento de lo político, en el sentido en que Grüner lo define, como "la redefinición de la <<originariedad>> misma de lo humano como tal, de lo que hace a una (no <<esencialista>>, no <<fundamentalista>> pero sí) fundamental onto-antropología" (2002: 41). Las luchas por la significación se juegan en esta arena. Porque si somos hablados, si somos efecto –más que causa– de un poder, entonces el mensaje está cifrado, razón por la cual debe descifrarse, aunque este proceso no se cierra nunca, pues siempre se sustituye una cifra por otra. En el desciframiento de lo que las palabras de otro quieren decir, es importante el concepto de "sujeto supuesto saber"[37], pues la premisa de que siempre las palabras pueden ser interpretadas, permite el movimiento de la conciencia que formula su necesidad como demanda a otro, en el cual confía, a saber: confía en su capacidad de traducción, aunque esto no sea posible nunca. Pero es necesario que exista esta confianza, que se dé el supuesto pues, de lo contrario, no hay vínculo, pues no hay demanda, no hay habla, sino pura abolición[38] del lenguaje. Tal vez el escenario privilegiado en que surge la demanda en su forma violenta, tema que será tratado en profundidad al final de esta tesis.

[37] Algunas ideas acerca de este concepto. Sujeto supuesto saber (SSS) es un concepto concebido por Freud y articulado por Lacan (1964). Alude a la situación que se produce en la transferencia analítica, en la cual el paciente atribuye al analista la virtud de *saber*. En efecto, en la transferencia el paciente supone que el analista tiene la posibilidad de saber la causa de su sufrimiento, aunque el analista no lo tiene en verdad, pero esta suposición es necesaria para que se instale la transferencia y permita al paciente entrar en análisis. Finalmente, y esto marca el fin del análisis, esta suposición se disuelve, posibilitado por el propio analista, quien se ha prestado al engaño. Lo notable de este fenómeno es el hecho de que el principal sustento de la cura analítica es un saber-supuesto, lo que apunta a lo engañoso y al estatuto de lo inconsciente, que para Lacan, es lo no sabido de un saber.

[38] Uso la noción "abolir" para dar cuenta de una acción que deroga o anula una ley, no necesariamente escrita, puede ser una costumbre arraigada (cfr. RAE 2001).

2.2.3 Concepto de performatividad en Butler

Hasta ahora nos ha movido el interés por sostener que la identidad se entiende como posición de sujeto dentro de una estructura discursiva que no se clausura definitivamente nunca pues el significado siempre puede ser diferido, aplazado, tergiversado. La posición subjetiva es el efecto de prácticas discursivas, lo que afirma Butler en su teoría de la identidad. Señala que:

> la performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iteración, un proceso de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada por un sujeto; esta repetición es la que habilita al sujeto y constituye la dimensión temporal de ese sujeto (Butler 2002: 145).

Para Butler, no hay sujeto antes del lenguaje, el lenguaje es la institución fundante y la subjetividad se produce como efecto de la inscripción del individuo en la red simbólica. La importancia que tiene esta tesis, para la comprensión de las demandas de las minorías, es que hace visible la estructura de dominación que produce a los sujetos. Sostener lo contrario, es decir, afirmar que el sujeto pre-existe, implica naturalizar las identidades y clausurar sus significados haciéndolos impermeables al cambio.

Butler propone un planteamiento antifundacionista que no implica una identidad como premisa o punto de partida, sino como punto de llegada que no termina nunca de concluirse. Alude, por tanto, más a un proceso de construcción de categorías con las que ordenamos y percibimos objetos sociales. Así, género, etnia o cualquier categoría objeto del discurso puede ser conceptualizada, tanto como un efecto de prácticas discursivas como, al mismo tiempo, productora de discursos identitarios. Las categorías son construidas y constructoras (o performativas), lo que significa que se construyen a través de actos reiterados y no señalan un rasgo "interno" sino que son "efecto" de gestos y actos naturalizados. Y sostenemos acá que la teoría de la performatividad puede ser trasladada a las cuestiones de raza, pues estas categorías se construyen de la misma forma. Pues, además, de lo que se trata es de desnaturalizar las categorías que nos permiten hacer diferencias, teniendo presente

entonces que la nominación es además de performativa, normativa, pues presupone y decide lo que puede o no caber en ella al formar o no parte de esa descripción. Un buen ejemplo de la normatividad del discurso es la experiencia de inadecuación de un objeto social a la categoría con que se pretende describir; este es el caso de algunas "estrategias de identidad" (cfr. Wade 2008) en que los grupos minoritarios adoptan rasgos exteriores para demandar reivindicaciones remarcando la diferencia y "volviéndose indígenas" y así aparecer como la categoría establece. José Ancán en el prólogo a *Mapurbe* de Aniñir, escribe acerca de la identidad mapuche que se constituye en el mundo urbano:

> evoca el paraíso perdido o demasiado lejano de la identidad campesina, que sin embargo continua siendo la matriz de la identidad mapuche. No son la vertiente diáfana ni el espíritu antiguo del bosque húmedamente silencioso del sur. Son versos que desafían cara a cara lo étnicamente correcto (Aniñir 2009: 15).

Lo étnicamente correcto es lo que sanciona la categoría y construye el límite entre lo que queda dentro de la categoría y lo que queda excluido de ésta. "Ser mapuche", que ha estado asociado a lo rural, a habitar en el sur del país, al uso de cierta indumentaria ancestral, etc., estaría paulatinamente transformándose –gracias a las voces de mapuche urbanos– hacia un modo de habitar el espacio urbano que se alimenta de costumbres campesinas y de ciertas prácticas de resistencia que se despliegan en ambientes culturalmente diversos. Y es la normatividad del lenguaje la que nos mueve a señalar que algo puede ser étnicamente incorrecto.

Por esto decíamos antes que la nominación es un acto poderoso, pues contribuye a estructurar el mundo social y eso explica que las luchas sociales sean hoy peleas por la significación. Para explicar esto último hay que considerar el creciente número de recursos de significación, visibles en la comunicación, en el uso transversal de redes sociales, en la propaganda de agitación, en la educación, etc., sólo por mencionar algunos que han ampliado los lugares y sujetos de enunciación, al mismo tiempo que han complejizado el decir y el hacer de las minorías e impactado su entorno. La importancia de esto es que los modos de decir inciden en la

creación de nuevas prácticas y relaciones sociales, introducen nuevas concepciones de mundo, de la naturaleza y de la comunidad. La lucha por la significación se inscribe en la idea de que los discursos portan significados que pueden replicar al discurso hegemónico mediante una construcción de sentidos, subjetividades y mundos futuros, alternativos (en la exacta acepción del término "alter") transformándose en hechos políticos.

En efecto, la nominación tiene el poder de constituir realidades y es al mismo tiempo necesaria para la existencia social. Butler señala que es preferible el mal reconocimiento que la no-existencia, en otras palabras, sería preferible incluso "abrazar los términos que me injurian porque me constituyen socialmente" (2001a: 118). Y así terminamos por poner en el mismo lugar el análisis del surgimiento de un sujeto individual y colectivo mediante la nominación y las demandas de los grupos sociales subordinados que en la formulación de su necesidad se subjetivan y adquieren consistencia y/o existencia para otros. En ambas esferas podemos ver la necesidad de reconocimiento por parte de otro. Butler (cfr. 2001a) se basa, para explicar esto, en la teoría de la interpelación de Althusser, desde donde propone una perspectiva en que se concibe el reconocimiento como un mecanismo de sometimiento a la llamada del otro; así lo expone en *Mecanismos psíquicos del poder*. Señala que la subjetivación o *asujetisement* (Butler 2001a: 22) sería una forma de dominio que –paradojalmente– es la condición de posibilidad de la emergencia del sujeto. En ella el sujeto adquiere existencia para otro, sometiéndose a su poder. De la misma manera se pueden comprender las demandas de las minorías como una traducción de esta necesidad de existencia social, sólo que éstas no se dan nunca en un vacío social. El reconocimiento que se pide y que se concede supone esta relación asimétrica de poder.

La nominación implica un sometimiento primordial, aceptado, que no se concibe como acontecimiento, sino como un "modo de escenificar una llamada" (cfr. Butler 2001: 130) en la que un individuo surge como sujeto mediante la aceptación de una subordinación que le da existencia social. Esto tiene implicancias centrales para la reflexión acerca de la alteridad y la identidad. Por una parte, en la demanda

por reconocimiento hay un sometimiento inevitable. Y es esta misma necesidad de reconocimiento la que se inserta en el seno de las luchas sociales en una lógica de resistencia instalada sobre la falta estructural que afecta toda constitución de identidad, pues nunca se cierra. Si se hace dialogar la teoría de la sujeción de Althusser con el planteo de Lacan, podemos concebir a un individuo que pese a estar construido por un sometimiento original, tiene salida. Esta fisura que permite superar la subjetividad totalmente cerrada del sujeto althusseriano, está posibilitada por la concepción de un "resto" en el interior de la subjetividad que se resiste a la simbolización y que queda en el registro de lo Real, aquello que no puede ser simbolizado, pues nunca podemos ver la realidad "tal cual es", siendo esa misma imposibilidad la que abre caminos de salida a simbolizaciones alternativas infinitas.

El sujeto surgiría del poder que se ejerce sobre él y que, en ese mismo acto, lo empodera. "El poder no sólo actúa sobre [acts on] el sujeto, sino que actúa [enacts] al sujeto" (cfr. Butler 2001a: 24) otorgándole existencia; es un poder que precede al sujeto haciéndolo efecto de éste, aunque cuando ejerce poder parece ser asimismo un efecto del sujeto. Entonces hay una sujeción y al mismo tiempo una negación de este poder, de lo contrario no seríamos testigos de múltiples manifestaciones de resistencia en nuestro mundo social. La resistencia es posible porque la interpelación social puede fracasar o porque aunque aún cuando funcione "produce [siempre] un exceso psíquico que no puede controlar. Sin embargo, la producción de lo psíquico como ámbito independiente no es capaz de borrar el origen social de su producción. La <<institución>> del yo no es capaz de vencer completamente su residuo social, puesto que desde el principio ha tomada prestada su <<voz>> de otro lugar" (Butler 2001a: 212). Hay una distancia reflexiva que le impide al sujeto aprehenderse como algo en sí y concluido. Y esto último es lo que permite la resistencia a este poder, pues si en la interpelación –mandato o llamada de otro simbólico– se produce al mismo tiempo que una sujeción, también hay un "resto" que se resiste a la inclusión en la red simbólica. Eso abre posibilidades de trasgresión, todas las cuales –al parecer– se relacionan con estar dispuesto a atravesar el fantasma, aceptar la inexistencia social, morir finalmente, en un sentido que simbólicamente adopta la forma de la desidentificación. La pregunta entonces es desde donde resistir:

> Si el inconsciente burla un determinado mandato normativo dado, ¿a qué otro mandato establece una vinculación? ¿Qué nos permite pensar que el inconsciente esté menos estructurado que el lenguaje del sujeto por las relaciones de poder que impregnan los significantes culturales? Si encontramos una vinculación al sometimiento en el nivel del inconsciente, ¿qué tipo de resistencia puede constituirse a partir de ellos? (Butler, 2001a: 101)[39].

Desde la teoría performativa de Butler, entonces, es posible interrogarse acerca del problemático supuesto de la identidad, tanto la que se atribuyen a sí mismas como la que otros le atribuyen a las minorías subordinadas. Es una manera de articular la representación política de éstas, al costo de atribuirles una "esencia" (Butler 2007: 45) que pre-existiría a la demanda. Zizek problematiza eso a propósito de las demandas de algunas minorías étnicas que muchas veces basan su resistencia desde una posición esencial, lo que las ubica casi naturalmente en una posición de víctima fija y pasiva sobre la cual se ejerce dominio (cfr. Zizek, 2007: 272), constituyéndose éste en un lugar difícil de escapar. Butler dirá que reviste un problema atribuir una identidad común a personas del mismo sexo y/o raza (2007: 49), pues eso supone hacer una construcción ontológica independiente de las determinaciones culturales y socio-políticas de todos estos sujetos que se construyen a través de la exclusión, como es el caso de las minorías. Aunque por otra parte, como ya decíamos anteriormente, esta atribución de una esencia tiene efectos emancipatorios que no debieran aceptarse tan despreocupadamente si es que en ese gesto se omiten las diferencias intragrupales. Es urgente prevenir el riesgo de cometer el error de invisibilizar las opresiones determinadas por diferencias socio-políticas y culturales al interior de los grupos. Una construcción identitaria operada desde esta perspectiva homogenizadora de los miembros de minorías, socavaría la posibilidad de articular prácticas y discursos de resistencia, precisamente por sus afanes de universalidad.

[39] De este mismo texto hay una versión en que parece más clara la idea de que la vinculación es un "apego" y el sometimiento una "sujeción" (cfr. Butler, Lacan & Zizek 2011).

Recordemos que el lenguaje es una estructura, que "dice" lo que las cosas son, al mismo tiempo que todo lo dicho tiene un significado que puede ser siempre diferido y citado en diversos contextos que le marcan con significados diferentes. Lacan estaría de acuerdo en que las palabras, y en consecuencia los mensajes que portan, no son tan importantes como la fuente de la que emanan y la red simbólica de la que forman parte, aún sin que se tenga clara conciencia del o los lugares simbólicos a los que pertenece. Eso nos permite decir con pesimismo que "la autonomía de que goza el sujeto para filtrar y administrar conscientemente sus creencias parece verse socavada por una dependencia de la autoridad simbólica per se" (Stavrakakis 2010: 199). Volveremos a este tema en el quinto capítulo.

2.3 Identidad como "posición de sujeto" y su relación con el enfoque interactivo relacional de la identidad

Considerar la identidad como posición de sujeto es una manera de dar cuenta de otra faceta en la constitución de la subjetividad. Antes enfatizamos el aspecto más pasivo –el individuo como efecto de ciertas prácticas–, ahora se pretende abordar la capacidad de habla como transformadora de sí y del mundo. La noción de performatividad implica asumir que son las prácticas discursivas las que performan o producen posiciones subjetivas –representaciones e identificaciones– que son efecto de un discurso. Al mismo tiempo, se considera desde esta perspectiva que el sujeto es un ser de habla y que cuando nombra se revela, surge como sujeto porque devenir sujeto "es posición" o, como dirían Laclau y Mouffé: la categoría de sujeto se entiende "en el sentido de 'posiciones de sujeto' en el interior de una estructura discursiva" (1987: 133). Concebir de esta manera la identidad nos reenfoca en la discursividad característica de toda posición y –al mismo tiempo– en su radical contingencia. Esto es útil tanto para la comprensión de actores sociales como, en otra esfera, para conducirse coherentemente en el ejercicio de la cura psicoanalítica; al respecto, Miller insiste en que "lo esencial es lo que el paciente dice" (2005: 38). Esto implica que en el análisis del sujeto no nos va a importar el hecho de que "sea" o no tal cosa, o que sea más o menos veraz respecto de lo que sostiene del entorno y

de sí mismo, sino –fundamentalmente– importará lo que "dice" que es y la "posición" que adopta en relación a su dicho. En efecto, es necesario "localizar" el dicho (Miller 2005: 39), es decir, tomar un lugar (ubicarse) en relación a lo que se ha dicho y es en esa ubicación en la cual surge un individuo recortado sobre el fondo de un discurso formulado siempre por otros. Hay que agregar que esta posibilidad de "modalización del dicho" (Miller 2005: 40) o modulación de éste, es casi infinito y tiene algunas consecuencias que profundizaremos más adelante. Por ahora diremos que una de ellas es la implicancia respecto de la permanente construcción y deconstrucción que afecta al sujeto; otra, es la contingencia que afecta a la organización de esta unidad que llamamos identidad, la que emergería de fragmentos siempre en transición, en relación y diferenciados de otros. Ambas características refieren al hecho de que la identidad nunca es cerrada en sí misma o que la posición de sujeto nunca es fija o completa.

En efecto, la identidad la consideraremos aquí como una posición dentro de un sistema de diferencias constituido en el lenguaje. Y la ventaja de esta reflexión es que introduce una perspectiva desde la cual se concibe la vida social, la descripción de los otros, de los grupos y del sí mismo, dentro de una red de significados que nunca se estabilizan. Hay que considerar esta "falla" en el seno del lenguaje para advertir que cuando se instituye un sujeto, lo que se está haciendo es una decisión política de institución radical, es un acto constituyente, aunque nunca definitivo. Esta comprensión de la identidad como relacional, basada en la existencia de un "exterior constitutivo" implica entonces que "toda forma de objetividad social es en última instancia política y que debe llevar las marcas de los actos de exclusión que rigen su constitución" (Mouffe 2005: 83), lo que hace propicias las relaciones antagónicas. Las identidades colectivas, concebidas de esta manera, serían siempre políticas, en el sentido de que son construidas en el seno de relaciones jerárquicas y movidas por "pasiones" (Mouffe 2005: 85) y donde el antagonismo, aunque no siempre necesario, es siempre posible.

Parece interesante en este punto observar cómo se aborda el antagonismo. Para esta perspectiva, que considera el sujeto como posición, el conflicto es inherente

a toda constitución de las identidades colectivas pues suponen una lucha por la significación que se hegemoniza en puntos nodales cada tanto mediante luchas políticas. Es interesante poner en tensión este planteamiento con el de Benhabib y su teoría relacional de la identidad, para quien la identidad es también una posición en función de otros, en tanto las identidades serían fluidas, negociadas, permeadas por la coexistencia de múltiples tradiciones que conviven, etc.; en eso hay acuerdo. En lo que se observan discrepancias fundamentales es en torno al papel que se otorga al conflicto o antagonismo como parte nuclear de estas emergencias.

Al parecer, Benhabib se inscribiría en una tradición más vinculada a la ética comunicativa habermasiana que confía en que habiendo llegado a esta etapa de la modernidad reflexiva los acuerdos estarían sustentados por la convicción de que hay un centro que nos convoca a todos y en torno al cual habría que dialogar racionalmente. Ya no habría los conflictos de clase, ni grandes diferencias entre los habitantes de este mundo globalizado. Esto implica una fe en los acuerdos racionales y un desplazamiento de la política hacia la moralidad, es decir, se debilita el tratamiento del tema desde una perspectiva política hacia una perspectiva más universalista y racional, en que se considera a las amenazas que enfrenta la comunidad desde una lógica bueno-malo (o modelo deliberativo de democracia) y susceptibles de ser consensuadas mediante un procedimiento racional; se debilita y se "sataniza" la dimensión política que descansa en la aceptación del antagonismo. Mouffe critica de esta postura que atribuye al liberalismo, señalando que éste

> necesita negar el antagonismo desde el momento en que, al poner en primer plano el momento ineludible de la decisión –en el sentido estricto de tener que decidir en un terreno indecidible–, lo que el antagonismo revela es el límite mismo de todo consenso racional (2005: 82).

Para el pensamiento de Laclau y Mouffe no es posible lograr plenos acuerdos pues hay un componente afectivo en las relaciones, apegos no racionales, por lo que la política sería el campo en el que se dirimen los conflictos, no la ética. Aunque eso no implica considerar la afectividad como un terreno puramente irracional. Esta es una cuestión que complejizan Nussbaum (cfr. 2001) y Cortina (cfr. 2007) ampliamente,

para señalar que nunca es posible dejar de lado el componente de la compasión como claves del reconocimiento recíproco. Por ahora no me detendré en esta discusión, sólo cabe señalar que no comparto las premisas en que se basa Nussbaum en torno a la razonabilidad del sentimiento compasivo y la conciencia de interdependencia que atravesaría a todo ser humano.

En lo que se detiene este análisis es en la coincidencia que se observa en la concepción del lenguaje como un sistema de diferencias que conforma las posiciones de sujeto; este enfoque podría ser compatible con el enfoque relacional de la identidad que propone Benhabib[40]. Por ahora nos enfocaremos en su teoría interactiva-relacional de la identidad. Esta es importante pues supone que la naturaleza interna –si es que se puede hablar de algo así– no es dada e inmutable y que una manera de comprender las necesidades de otro es mediante la interpretación de éstas. Es la lectura de las narraciones de otros lo que permite conocer los motivos, la historia, las fantasías y anhelos de las personas, sin relegarlos a la esfera privada (cfr. Boitano 2011: 311). Y es esta posición intersubjetiva lo que puede fundamentar

[40] Para ésta es posible "articular una *crítica anticipatoria-utópica* de las normas y valores de nuestra sociedad" que permita proyectar nuevos modos de relacionarnos en el futuro (1990b: 126); es una propuesta que se desarrolla en un nivel filosófico y normativo, lugar que para Benhabib es el sitio en que se clarifican los principios morales y políticos. Asimismo, en consonancia con esta perspectiva, construye el concepto de "universalismo interactivo" (1990b: 127, 2006: 16) que reconoce como punto de partida, para la reflexión y la acción, al sujeto incardinado y arraigado. Concuerdo con ella en su idea no sustancialista de la democracia liberal que sostiene que hay valores fundamentales que no requieren discusión siquiera, por el contrario, no habría valores pre-políticos. Y también coincidimos en su visión más cercana –aunque no totalmente coincidente– al procedimentalismo de la democracia deliberativa, que sostiene la necesidad de acordar los valores que defenderá cada sociedad, pero ese es el problema: las condiciones en que cada sociedad abre el escenario en que participan sus miembros en igualdad de condiciones, eso no es nunca posible. No se sostiene acá que Benhabib se identifique con el liberalismo, no al menos con ese que liberalismo de mercado, sino a ratos con uno más ligado a las libertades que se sostienen por la retirada del Estado y sus estructuras, las que se consideran como coercitivas de las libertades individuales. Sabemos por experiencia que en sociedades muy desiguales, como la chilena, el Estado no puede retirarse tan sencillamente pues se deja, mediante esa omisión, no un vacío sino un mercado que opera impunemente a sus anchas. Esto nos pone enfrente del problema de la no neutralidad del Estado y de la violencia que ejerce en su constitución también.

una moral universalista fundada en la noción de “discurso práctico”, considerado un recurso que media entre el punto de vista de el(los) otro(s) “generalizado(s)” y el(los) de los otro(s) “concreto(s)”, al sintetizar la justicia con la solicitud, la autonomía con “entrar en contacto” (Benhabib 1990a: 19). Esto, en otras palabras, significaría conciliar una ética de la justicia con una del cuidado, que sería más contextual e inmersa en los detalles. Cuestión esta última que permitiría una apertura al discurso del otro concreto, que es el modo en que se presenta la demanda de una minoría subordinada.

Tampoco –y en esto veo una coincidencia con la teoría performativa– habría un sujeto “tras” estas demandas de derechos (cfr. Boitano 2011). Y esta idea nos hace retornar a la preocupación inicial que nos lleva a reflexionar críticamente en torno a la noción de individuo autónomo, desvinculado, racional de las teorías universalistas del contrato, que se conceptualiza como self desincardinado y desarraigado (Benhabib 1990b: 126-7), produciendo la exclusión de toda aquella experiencia que no refleje al otro generalizado (que es masculino, occidental, urbano, de cierta clase, educado, etc.). Este “otro generalizado” (cfr. Benhabib 1990b) se concibe como el modelo de ser humano desde el cual se comprendería a toda la especie humana. Y es desde este ser universal, autónomo, desincardinado y desarraigado, que se piensa la imparcialidad moral como el horizonte en el cual los individuos se conciben como iguales en sus derechos y demandas. Esta es el dominio en que se construye la esfera pública de la justicia, como un lugar donde se transan demandas, se administra los conflictos y se distribuyen reconocimientos y sanciones. El problema de ese gesto es que inauguraría la esfera privada, ámbito que queda excluido de la justicia. Con este ser generalizado quedan excluidas las mujeres, los pobres, los indígenas, en síntesis: las minorías subordinadas, con todo su mundo significativo (Boitano 2011: 312). En el caso de la exclusión de las mujeres y su experiencia, resulta que no queda regulada racionalmente la esfera privada, quedan en el mismo eje de la nutrición y la reproducción, un lugar por el que “no ha pasado el espíritu civilizador” (cfr. Benhabib 1990b: 133-4).

Desde esta perspectiva no hay universalidad, en tanto ésta presupone que "los casos semejantes deben ser tratados de manera semejante" (Benhabib 1990b: 141), cuestión esta última que ya sabemos las dificultades que supone. ¿Cómo determinar qué constituye una situación "semejante" o qué significaría para otro estar en una situación semejante a la propia? Es el problema de la teoría moral universalista que "descuida esa moralidad intencional de la vida cotidiana y supone que el punto de vista público de la justicia y nuestras personalidades cuasi públicas en tanto que individuos portadores de derechos, constituyen el centro de la teoría moral" (Benhabib, 1990b: 142). En esto Benhabib coincide con Taylor, quién diría que lo que está en juego es la política de la igualdad que exige igual respeto a las personas en un gesto ciego a la diferencia (Rousseau y Kant) versus una política de la diferencia que reclama el reconocimiento e incluso el fomento de la particularidad proponiendo, frente a este sujeto individualizado que requiere reconocimiento para la formación de su identidad, el rescate del carácter dialógico de la vida humana (Taylor, 1997: 299-308). En efecto, la autodefinición es un logro colectivo, se produce sólo a través de la interacción con otros significativos[41]. En este punto nos enfrentamos a la idea de reconocimiento que será tratada más adelante como parte esencial de la discusión acerca de lo que articula la emergencia de diversos movimientos sociales. Kymlicka, por el contrario, sostiene que llevar una vida buena implica guiar la vida de acuerdo a convicciones libremente adoptadas, asegurando la privacidad individual contra las "imposiciones morales" y la posibilidad de ser libre de cuestionar esas creencias y de examinarlas, lo que estaría garantizado por la educación y la libertad de expresión y asociación, que permiten juzgar lo valioso y conocer otras formas de vida (1996: 118-9).

Esta tensión entre universalismo y particularismo que atraviesa toda esta reflexión en torno a la emergencia de minorías, podría resolverse si se le otorga al lenguaje un lugar especial en la formulación de las relaciones sociales. Esto porque

[41] Expresión de G. H. Mead, que alude a la idea de que "las personas no adquieren por sí mismas el lenguaje para su autodefinición.... nos introducimos en ellos [en los modos de expresión] a través de la interacción con otros que nos importan" (Taylor, 1997: 299).

al des-esencializar las identidades consideramos que toda subjetividad está atada a lo político y lo político es parte del orden simbólico, es decir, está hecho de lenguaje. Implicamos con esto que lo político y el orden simbólico producen al sujeto y sus posiciones subalternas o dominantes, imprimiendo a la vida política la posibilidad de subvertirse permanentemente. Pensar en una identidad des-esencializada –que es un aporte de la noción de performatividad y de posición– ayuda a adoptar una perspectiva crítica para refutar la idea usual e ingenua de que cuando hablamos de algo estamos dando cuenta de características o propiedades reales de ese fenómeno. Usualmente creemos estar definiendo la "esencia" de los objetos, no obstante –coincidiendo con Laclau– aquí señalaremos que es imposible definir la esencia o propiedades constitutivas de un concepto o de una cosa, a menos que esto sea designado siempre con el mismo significante –núcleo de la identidad– que signifique siempre lo mismo en todos los mundos y/o contextos posibles. Pero sabemos que eso no es pensable siquiera, que no hay nociones falsas o verdaderas en sí mismas, pues éstas no se definen por el contenido real de su significado, sino únicamente por su identidad de posición-relación en el universo simbólico que nunca sería una totalidad o un conjunto cerrado, sino "siempre carente e incompleto: <<la falta en el Otro>>" (Stavrakakis, 2010: 58). Precisamente esto es lo que recogería la noción de "punto de acolchado" como momento en que se detiene el deslizamiento metonímico de los significados, haciendo que lo que en sí no es más que pura diferencia o naturaleza puramente performativa se transforme en una "identidad exenta de la interacción relación-diferencia y garantía de su homogeneidad" (Zizek, 2003: 140).

Ejemplo de esto es la definición de "lo indígena" cuya representación social se ha traducido en la figura del "indio indómito" en el contexto de dominio y justificación de la guerra colonial. Luego se representa como "guerrero y libertario" en la lucha por la emancipación del dominio español. Y ya con la constitución del Estado nación chileno, este mismo indígena se concibe como un ser en estado deficiente que requiere blanquearse para estar plenamente integrado a la civilización (cfr. Boitano 2011). En los años '60, marcados por el auge del socialismo latinoamericano, el indígena se convierte en un símbolo del "nuevo proletario", al cual se le asigna el rol de encarnar la resistencia cultural. La dictadura militar –

neoliberalizacion mediante– los convierte en “campesinos pobres” y los movimientos ambientalistas usan y abusan de la idea del indígena como testimonio de la lucha por la preservación del medio ambiente (cfr. Salazar 1999: 137-173). Hall (1998: 52-8) señala un ejemplo personal acerca de esta interesante ruta que adopta un concepto, en vistas de la cual se revela cómo determinados complejos de discursos implican ideologías de identidad, de lugar, de etnia y de formación social. En el caso que él relata muestra cómo el término “negro”, “antillano”, “de color” e “inmigrante” interpelaban y al mismo tiempo llamaban a “situarse” al individuo dentro de una cadena significativa que construía la identidad a través del color, la etnia y el estatus de ciudadano.

Este recorrido hace evidente que el sujeto supuesto tras esta búsqueda es un ser-de-lenguaje siempre ligado a un significante, siempre parte de una red intersubjetiva de relaciones simbólicas, que mediante esta significación carga con un mandato que es en definitiva siempre arbitrario, entendiendo por esto que el sujeto nunca sabe qué lugar ocupa en la red simbólica (cfr. Zizek 2003: 156), precisamente porque su naturaleza es performativa, de modo que su identidad se explica en relación no a propiedades reales que posee, sino al lugar que ocupa en esta red o gran Otro[42]. La identidad en este sentido es un relato marcado por la dimensión temporal

[42] Término utilizado por Lacan para designar un lugar simbólico –el significante, la ley, el lenguaje, el inconsciente– que determina al sujeto, a veces de manera exterior a él, y otras de manera intrasubjetiva, en su relación con el deseo. Se lo puede escribir con una mayúscula, y se opone entonces al otro con minúscula, definido como otro imaginario, o lugar de la alteridad en espejo. Pero también puede recibir la grafía "gran Otro" o "gran A", oponiéndose entonces al pequeño otro, o al *pequeño a*, definido como *object petit a*. Como todos los freudianos, Lacan plantea la cuestión de la alteridad, es decir, de la relación del hombre con lo que lo rodea, con su deseo y con el objeto, en la perspectiva de una determinación inconsciente. Lacan resalta lo que diferencia radicalmente al inconsciente freudiano (como otra escena o tercer lugar que se sustrae a la conciencia) de todas las concepciones del inconsciente derivadas de la psicología. De allí su terminología específica (Otro/otro) que diferencia lo concerniente al tercer lugar (es decir, la determinación por el inconsciente freudiano, Otro) de lo que es propio de la pura dualidad (otro) en el sentido de la psicología. Zizek (2011: 125) señala en la nota 41 a pie de página que el gran Otro “no designa simplemente las reglas simbólicas explicitas que regulan la interacción social, sino también la telaraña intrincada de reglas <<implícitas>> *no escritas*”.

de la vida humana, pues mediante la acción es que se constituye un sujeto, que se diferencia y enfrenta al mundo poblado de otros (Ricoeur 2006b: 146). No sólo la identidad sino que toda objetividad social poseería una naturaleza discursiva, es decir, una realidad socialmente construida y articulada en el discurso, pero que no olvida "los límites del discurso", su incompletud o imposible sueño de representar exhaustivamente al mundo (Stavrakakis 2010: 93). Es por el mismo carácter incompleto del circuito en que está inserto, que puede surgir un sujeto recreado continua y parcialmente mediante identificaciones sucesivas.

En el caso de la minoría mapuche, en el relato que construye el sujeto de habla, lo que aparece es una identidad ofendida, negada, no reconocida en su particularidad. Probablemente es la razón por la cual se afirma con rabia y violencia muchas veces, pues responde a una ofensa (Bengoa 2003: 76-7). La identidad mapuche militante se convierte así en una fórmula que apela a un nosotros donde hay memoria, oposición, alteridad, pertenencia colectiva, resistencia a la modernización y cierta autoadscripción cerrada a su cultura. Al mismo tiempo esta identidad estratégica[43] se transforma en un recurso de poder por diversas razones: a) es una respuesta a una amenaza y en ese sentido se constituye como fuente de sentido a una situación desequilibrada y peligrosa; b) es una forma de inscribirse en una sociedad gestionando la vida, administrando recursos propios, tomando cierto control del entorno; c) construye una realidad histórica que da continuidad al pasado y el presente; y finalmente d) es un mecanismo de integración del endogrupo y de negociación con el exogrupo. El concepto de "esencialismo estratégico" es construido por Spivak (cfr. 1998) en el marco de una reflexión en torno a la mecánica de la constitución del otro y a una crítica hacia el sujeto autónomo europeo etnocéntrico. Spivak elabora esta noción en un claro gesto político que apunta a

[43] Butler señala –a propósito de este tema– que la mayoría de las veces en el discurso de "derechos" se hace una referencia al individuo como portador de estos, en cambio cuando se lucha por discriminación, desprotección, etc. se apela a identidades colectivas y es en ese discurso en que se recortan identidades delimitadas y definidas. Ella –lo decíamos anteriormente– advierte del error que puede constituir confundir ambos planos –legales y culturales– como si fueran lo mismo (2006b: 51).

superar la dispersión de demandas que produce el antiesencialismo teórico que anima muchos espacios de activismo social. El antiesencialismo puede conducir a la inmovilidad, en tanto la aceptación parcial de una postura esencialista le imprime eficacia a las acciones políticas.

Según Glover (2003: 36), tanto la identidad personal como la colectiva se construyen sobre historias acerca del pasado que se reescriben constantemente y que invariablemente incluyen relaciones con otros significativos. En el caso de los pueblos, este relato menciona las relaciones con otras naciones y otros pueblos, que han contribuido a ubicarlos en posiciones de subordinación o dominio. Hay diversas narrativas, de victoria, de derrota, etc., todas las cuales instauran derivas de acción y demandas específicas. La identidad es, visto así, un mito autorreferido y un proyecto nunca terminado que se transforma en acción en la medida en que el relato adquiere eficacia simbólica. Bengoa dice, respecto del relato del pueblo mapuche, que éste se articula en torno a una nostalgia por una "comunidad de iguales" que habría sido destruida y sustituida por una "comunidad de desiguales" encarnada en la hacienda, institución que perdura entre los siglos XVII y XIX marcando una impronta en el modo de sociabilidad chileno (2006: 43-54).

La importancia de esto radica en que las relaciones de igualdad sobre el trasfondo de la desigualdad forman parte esencial de la vida política chilena. La característica saliente de la elite política que resulta ser la comunidad fundante del Estado nacional, es que se consideran iguales entre sí. Y esta comunidad de iguales construye lo que sería un proyecto en que se incluyen diferencialmente a los otros (mapuche, pobres, etc.). Esta impronta marcaría aún nuestra manera de hacer política. Eso se habría dado tanto en la hacienda como más tarde lo sería en la urbe. La hacienda aquí es concebida como una totalidad social, núcleo de la cultura y de la vida económica chilena que impedía al inquilino el acceso al valor de cambio y la participación en la sociedad, salvo por mediación del hacendado. Eso, según Bengoa, explica la existencia de un modelo socio-cultural que se hereda y que dificulta hasta hoy la existencia de una sociedad civil fuerte, con conciencia de sus derechos y con formas de organización adecuadas a la obtención de éstos. Lo mencionábamos

anteriormente, el Estado es fundado por una elite social y política vinculada entre sí por lazos familiares y económicos. Incluso el liberalismo en Chile seria “señorial” y los movimientos sociales se inscribirían más en la lógica de una comunidad de resistencia que en miembros de una sociedad civil formada por sujetos de derecho. Por eso la pregunta inicial acerca de qué es lo que reclama esta minoría, en nombre de qué sujeto y a quién se dirige esta demanda. Finalmente, cuáles son las categorías que se ponen en tensión con su reclamo.

CAPITULO 3
DEMANDAS POR DERECHOS, NOCIÓN DE CIUDADANÍA Y NEGACIÓN DE ÉSTA

Hasta ahora hemos descrito las transformaciones que experimenta la demanda de las minorías, señalando que han transitado desde reclamos por inclusión hacia un énfasis que apunta a la obtención de reconocimiento precisamente en función de aquellos elementos que las hacen distintas de la mayoría, acentuando el valor de la diferencia y sin renunciar a la reparación de las injusticias. Mediante esa reflexión se tematizó la tensión entre el universalismo y el particularismo, así como aquella entre modos más individualizados o más colectivos de pertenencia, estableciéndose el foco de atención en el actor que expresa un reclamo, apoyado en una noción de identidad performativa, no esencial o más bien "estratégica" que busca ser reconocida. Al mismo tiempo se propuso la paradoja de que en este mismo gesto de reclamo se perpetúa la dominación, pues se "esencializa" una diferencia olvidando el papel crucial que desempeña el lenguaje, las relaciones sociales y la materialidad misma en la producción de las identidades. Es la crítica que desliza Jameson y Zizek (cfr. 1998) a la excesiva atención que los estudios culturales, tan en boga, ponen en la diferencia, pues éste énfasis haría escurridiza, a la mirada atenta, el trasfondo del capitalismo salvaje que atañe a todos. Desde otra perspectiva, es lo que también dice Benhabib: "lo que debería determinar progresivamente las reivindicaciones de pertenencia y de ciudadanía es lo que las personas hacen, no tanto lo que son en términos de identidades atribuidas a raza, etnia y religión" (2006: 275), pues finalmente son categorías que fragmentan las demandas sociales.

También nos hemos enfocado en el actor o agente político de las demandas. Nos preguntamos cómo hablar desde la diferencia, en el lenguaje del dominador y bajo sus reglas. Pues si la identidad surge de una red de relaciones sociales, no es trivial que esta relación esté signada por la asimetría de poder. Es interesante examinar cómo es que algunas minorías en su afán por resistir no aspiran a la inclusión-homogeneización; por lo tanto, la pregunta es desde qué lugar subjetivo o, en otras palabras, en nombre de qué sujeto demandan. En el presente capítulo y en el

siguiente –el cuarto–, se pretende revisar las propuestas que surgen en el escenario de los derechos y los límites de la membresía, así como el conflicto de epistemes[44] que se pone en juego en los reclamos que se formulan desde la oposición dominante–dominado. El énfasis de esta parte está dado por el tema de la inclusión social que se opera desde diferentes tipos de ciudadanía construidas en el marco del Estado-nación, el que en su constitución misma excluye a grupos.

3.1. Demandas y diferentes regímenes de habla

En la demanda que formulan los grupos minoritarios –generalmente al Estado aunque no exclusivamente– se advierte, entre muchas tensiones, una que se verifica entre diferentes regímenes de habla, lo que reedita el tema del particularismo versus el universalismo mencionado antes. En efecto, el Estado es el que vehicula las fórmulas de lo universal. Ya en el capítulo primero señalábamos que desde fines del s. XX el proyecto que unifica a las minorías ya no se articularía en torno a demandas por integración sino por reconocimiento de la diferencia (cfr. Kymlicka 1996, Benhabib 2006, Taylor 1997, entre muchos otros). Un ejemplo que ya mencionamos fue el idioma en que se formula el primer comunicado del movimiento zapatista, en lengua tzotzil (Bengoa 2007: 109), con lo que se cuestiona el hecho legitimado

[44] El concepto de *episteme* permite expresar bien el hecho de que no en todo momento podemos decirlo todo, tal como señala Lacan y Zizek más tarde, hay siempre un "resto" que se resiste a la simbolización, que permite la fractura y la resistencia al interior de los sistemas. Desde este concepto podemos comprender que no sólo cada época, sino que cada comunidad cultural con cierta identidad propia, está traspasada, en su modo de percibir el mundo, por ciertos límites de enunciabilidad y en cada etapa de la historia, en cada cultura o mundo de vida se establece una línea de demarcación —no siempre explícita ni nítida— que instaura un adentro desde el cual aquello que podemos enunciar tiene sentido, y un afuera desde el cual toda distinción está condenada a lo ininteligible, al silencio. La *episteme* nos remite así a los códigos fundamentales de una comunidad, aquellos que constituyen su lenguaje, sus esquemas de distinción, sus relaciones entre sí y con el entorno, sus técnicas, valores y el modo en que se jerarquizan sus prácticas, fijando un marco, esquema, paradigma, régimen comunicacional, cosmovisión, etc. que modela el mundo con que se encuentra cada grupo humano (cfr. Foucault, 1968).

socialmente de que los dominados deben comunicarse con el dominador en su lengua[45]. Hacíamos referencia al caso de "la demanda mapuche" que habría re-emergido estos últimos años (cfr. Bengoa 2007), o se habría "etnificado" un reclamo de justicia. En síntesis, se habría puesto en tensión la aspiración universal a la libertad y la autonomía –que se verifica en la posibilidad de elegir el modo de vida, la adscripción a una determinada cultura y los modos como las personas quieren relacionarse entre sí y con otros en tanto ciudadanos que determinan cuál es su lengua oficial, las tradiciones que les son relevantes, etc.– y el particularismo que supone posicionarse como indígena (cfr. Boitano 2011: 314). El universalismo pretende borrar las diferencias raciales, de clase, de género y el particularismo las restablece.

Para revisar brevemente, y a modo de ejemplo, la demanda mapuche que, como veremos, tampoco es homogénea, es necesario señalar antes que se distinguen tres grandes períodos en la historia de la resistencia de este pueblo: 1) la guerra abierta entre diversas comunidades disgregadas que ocupaban desde el Río Limarí hasta el Toltén y el ejército español; 2) el reconocimiento, luego de cien años de guerra, que hace el Reino de España a las autoridades mapuche, lo que produce un período de paz, inestable pero fructífero; y 3) la renovada relación conflictiva entre el Estado-nación chileno que en su misma constitución se plantea como homogéneo étnicamente. Es en este último período en el que se hace más visible la tensión que quiero analizar a través del conflicto entre la lengua oficial, por un lado, y el silencio, la poesía y el habla no autorizada, por el otro. Lo que quiero enfatizar es que el trato hacia el pueblo mapuche sufre un cambio radical luego de la Independencia y que este conflicto por tierras y soberanía, por derechos de autodeterminación y trato igualitario, está acompañado de una progresiva pérdida y desvitalización de la

[45] En Butler y Spivak (2009) se reflexiona acerca del idioma en que debe ser cantado un himno nacional, de ahí el título del libro *¿Quién le canta al estado-nación?* ¿el himno de EEUU podría ser cantado en español por los ciudadanos estadounidenses de habla hispana? Según G. Bush no, el himno debería cantarse sólo en inglés. En este caso, "la nación está claramente restringida a una mayoría lingüística, y el lenguaje se vuelve un criterio de control sobre quién pertenece y quién no" (Butler y Spivak 2009: 84).

lengua[46], lo que constituye una profundización de la asimetría característica de esta relación[47].

Diversos autores se han referido a este fenómeno de la pérdida de una lengua como un aspecto devastador en las relaciones de dominación, pues cuando ésta desaparece o se desvitaliza es señal no sólo de la destrucción del universo de representaciones, sino de todo el mundo de relaciones sociales que la caracterizan.

> Un mundo se constituye a través del lenguaje; los idiomas son el primer filtro con el que experimentamos el mundo como "nuestro" mundo. Todos los idiomas naturales, por lo tanto, están formados por una cosmovisión única; es a través de ellos que un pueblo expresa su "genio", su memoria histórica y su sentido de identidad futura (Benhabib 2006: 104-5).

La pérdida de la lengua de origen supone entonces una enorme desventaja cuando se trata del diálogo entre minoría y Estado, sobre todo si los reclamos identitarios

[46] La Declaración Universal de Derechos Lingüísticos fue aprobada recién en Barcelona durante la Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos, celebrada del 6 al 9 de junio de 1996, por iniciativa del Comité de Traducciones y Derechos Lingüísticos del Club PEN Internacional; contó con el apoyo moral y técnico de la Unesco, la participación de 66 organizaciones no gubernamentales (ONG), 41 centros PEN y 41 expertos internacionales en jurisprudencia lingüística. El objeto principal de la Declaración es promover los derechos lingüísticos, especialmente lenguas amenazadas. Es interesante señalar la aprobación por parte del Mineduc-Chile de programas de enseñanza de lenguas indígenas, que se implementarán gradualmente en todas las escuelas con un 20% o más de estudiantes de origen indígena.

[47] Chihuailaf en *Recado Confidencial* (1999) dice: "Y usted –seguramente– se preguntará: ¿qué significa una 'reducción'? Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –'relocalizada'– fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque reducción, 'privatización', dicen algunos (privatizar –según el diccionario de la lengua castellana– viene de privar: despojar de algo; prohibir o estorbar; predominar; negar), es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve, y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, 'reubicado', en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche. Ahora, a poco más de cien años de la guerra –ofensiva por parte de los chilenos y defensiva por parte de nuestra gente–, el concepto de reducción el Estado chileno lo ha encubierto en el de 'comunidad legalmente constituida'. Los sentidos son, como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado".

apuntan a recuperar ciertos modos de vida anclados en una memoria que se inscribe en otra lengua. La palabra impotente o el silencio, en el caso que analizamos, es un "tributo a una situación de desigualdad que a veces se hace patente…" (Le Breton 2009: 21), pues ¿de qué se repliega el que calla? Probablemente de una situación que no comprende, que resulta amenazante y ésta sería la razón por la cual resulta mejor callar. En efecto, el silencio puede ser un refugio desde el cual preservar algo de lo propio y desde donde resistir, evitando la respuesta convencional. Le Breton (cfr. 2009) distingue entre la palabra latina *tacere* y *silere*. La segunda es un silencio que no preocupa pues ni siquiera se nota; en cambio *tacere* sí y esto resulta preocupante, pues implica el *callarse* de un sujeto que pudiendo hablar no lo hace. *Tacere* deviene en tachado o barrado. ¿Por qué estas minorías en algún momento tacharon su palabra? Y si no lo hicieron, ¿cómo es que su palabra no fue escuchada? Evidentemente, porque no hablan en el lenguaje del dominador y éste no escucha otro idioma, con lo cual se instala una brecha entre participantes que pertenecen a diferentes regímenes de habla, sin que los participantes tengan conciencia no sólo de que no hay "una" forma de hablar, sino de que tampoco el lenguaje es sólo descriptivo.

Desde esta perspectiva se puede observar que los reclamos de los mapuche se formulan sin autoridad. En el terreno de la justicia institucional, se enfrentan a decretos emanados de un autor que sí es capaz de producir cambios en los modos en que se organiza la vida significativa y en consecuencia en sus definiciones de comunidad y sí-mismo. Los decretos de propiedad de tierras, por ejemplo, introducen una discontinuidad en el espacio real y tangible– "crean" regiones[48], sancionando límites y fronteras, no sólo físicos o geográficos, sino fundamentalmente simbólicos. Es lo que hace el sistema de justicia. En definitiva, impone una definición del mundo social, lo que hace visible esa tensión entre Estado chileno y pueblo mapuche, a

[48] "La etimología de la palabra región (*regio*), tal como la describe Émile Benveniste, conduce al principio de la di-visión, acto mágico, es decir, propiamente social, de *diacrisis* que introduce por *decreto* una discontinuidad decisiva en la continuidad natural (entre las regiones del espacio, así como entre edades, sexos, etc.)" (Bourdieu 2008: 113).

saber: un discurso moderno de derechos y una concepción abstracta de ciudadano que se impone a un grupo que no está autorizado para hablar, para decir cómo son las cosas, en el sentido de que su lenguaje –y en consecuencia, su modo de pensar– no se ajusta al *ritual* de la institución que reconoce como legítimo ciertos discursos y una manera de expresarse respecto de sus reclamos (Bourdieu 2008: 99 y ss). Razón por la cual los grupos indígenas en el *vis a vis* con el estado dominador, dado su escaso manejo del ritual del derecho, quedan situados en el polo que los consagra como diferentes al mismo tiempo que impotentes e incapaces, justificando así su posición desaventajada. Esto se verifica sobre todo en la historia de pérdida de tierras que tiene lugar básicamente hasta los años '60, que coincide con la Ley de Reforma Agraria[49].

La lengua oficial está íntimamente vinculada al Estado, pues es condición de la dominación económica y simbólica.

> La integración en una misma 'comunidad lingüística', que es un producto de la dominación política, reproducido sin cesar por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, es la condición de la instauración de las relaciones de dominación lingüística" (Bourdieu 2008: 23).

Con este gesto se oficializa un uso –generalmente escrito y culto– y se devalúan otros vinculados a modos de vida menos cultos o sencillamente orales; asimismo, los usos diferenciales permiten construir categorías de personas. En relación a esto último y como una observación optimista, es en el mismo gesto de exclusión que se

[49] La reforma agraria chilena es un proceso que se inicia en el año 1962 bajo el gobierno de J. Alessandri, con el objetivo de mejorar los niveles de producción agrícola a través de la modificación paulatina del régimen de tenencia de la tierra. Este proceso se intensifica en el año 1966 bajo el mandato de Frei Montalva, período en el cual –entre muchas medidas radicales– se incorpora a los campesinos a la propiedad de la tierra que trabajan. Con Allende se acelera este proceso pues ya había una gran presión de comunidades campesinas. En las dos décadas siguientes al Golpe Militar del año 1973, el proceso se revierte traspasándose la propiedad de la tierra a nuevos capitalistas y proletarizándose nuevamente los campesinos.

proporciona un elemento distintivo de identidad y una explicación a la *falta* (cfr. Laclau 2009) que permite la resistencia[50].

En efecto, cuando se oficializa una lengua "no sólo se trata de comunicar, sino de imponer un nuevo discurso de autoridad, con un nuevo vocabulario político, términos de referencia, metáforas, eufemismos y la representación del mundo social…" (Bourdieu 2008: 26). Con el Estado, grupo más abstracto y fundado en el derecho, se oficializa una lengua estándar, ciertamente más inclusiva de las mayorías y excluyente de las hablas locales, las que deben adaptarse para acceder al diálogo racional propio de las prácticas modernas. Se amplifica de ese modo una forma de hablar y, en consecuencia, de pensar. Se instala en el mismo momento un terreno común en el cual se desarrollará el conflicto entre diferentes epistemes. La "integración" que se ofrece a las minorías étnicas que quedan subsumidas bajo un Estado, es la homogeneización. Se les ofrece transformarse en ciudadanos, entendido esto como un tipo de membresía que obliga a adoptar a los interesados en adherir a ella –ya sea por mera conveniencia o genuina convicción– identidades incongruentes tanto con el lugar simbólico que ocupan dentro del Estado, como con las capacidades materiales con que cuentan para desenvolverse en éste como un ciudadano en igualdad de condiciones.

La demanda nunca satisfecha que estas minorías plantean, se ha atrincherado en ocasiones una *lógica de la diferencia* en la que es fácil encapsularse y aislarse del resto de las demandas por justicia; eso hace a veces casi intraducibles las demandas. Lo que abre camino en ese atolladero es la sana imposición de una *lógica de la equivalencia* que permite anudar las demandas étnicas a otras, a las cuales une un parecido de familia. A este tema volveremos en el quinto capítulo, en que se aborda la forma violenta que a veces toma el reclamo, probablemente por la ineficacia o impotencia que se advierte en el retorno de la demanda. Por ahora sólo diremos que

[50] Hay que recordar que "la falta" es una experiencia primordial que alimenta la idea de que hubo un momento de plenitud; "la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*" (2009: 113) y esta aspiración a completarse se verifica en la construcción de "pueblo".

una *lógica de la diferencia* supone la canalización individual de las demandas sociales mediante la administración que harían de éstas las instituciones clásicas del Estado, mediante políticas asistencialistas que apenas mitigan los daños; en tanto la *lógica equivalencial* implica la politización de las demandas sociales, las que al no poder ser absorbidas por un sistema que administra asépticamente los conflictos (la ilusión de la tecnocracia), es superada por las movilizaciones sociales de protesta. En el diagnóstico que se hace en estos momentos –la reemergencia del conflicto étnico en América Latina (cfr. Bengoa 2007) a partir de los '90– se instala una lógica de la equivalencia pues al encadenarse las demandas locales con las globales de diversa índole, se establece entre éstas relaciones equivalenciales que nunca logran eliminar las diferencias. Al respecto Laclau señala que "en una sociedad que postula al Estado benefactor como su horizonte último, sólo la lógica de la diferencia sería aceptada como un modo legitimo de construcción de lo social" (2009: 104). El problema es cuando estas demandas no son acogidas, ahí se produce una equivalencia con otros reclamos que provocan malestar social. En efecto, "las equivalencias pueden debilitar, pero no domesticar las diferencias [por el contrario] la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia, tanto como su fundamento como en una relación de tensión con ella" (Laclau 2009: 105).

En el caso particular de los movimientos sociales de base étnica o animados por un reclamo territorial, estos nos obligan a revisar nuestros modelos de democracia y las instituciones que la sostienen para conciliarlas con la diversidad cultural creciente. Según Benhabib:

> Las demandas multiculturalistas son antitéticas con el modelo weberiano en todo sentido: abogan por la *pluralización* de las identidades culturales, exigen la *descentralización* de la uniformidad administrativa y la creación de *múltiples* jerarquías jurídicas y jurisdiccionales, exigen la *devolución* del poder democrático a las regiones o grupos y celebran el *debilitamiento* del vínculo entre residencia territorial ininterrumpida y las responsabilidades ciudadanas (2006: 293).

Esta antítesis que se observa entre un modelo de estado homogéneo y un entorno cambiante, obliga a reflexionar en torno a los desafíos que supone enfrentarse con

sociedades cada vez más plurales valóricamente, menos homogéneas étnicamente y confesionalmente más diversas, que se diferencian mediante límites de sentido bastante fluidos y porosos. Esa misma antítesis muestra las limitaciones de un Estado que parece impotente para lidiar tanto con las consecuencias de la globalización, como con la emergencia de demandas regionalistas. Es la razón por la cual en los apartados siguientes se revisan las estrategias institucionales que se han diseñado y/o propuesto desde el Estado mediante la fórmula de la ciudadanía.

3.2. Discurso de derechos y ciudadanía

Lo que caracterizaría a una sociedad desarrollada –entre otras cosas– sería "el nivel de ciudadanía que han adquirido sus habitantes, esto es, el involucramiento con las cuestiones públicas y la conciencia de sus derechos" (Bengoa 2008: 164). En efecto, podemos concebir a la ciudadanía como "una forma de identidad colectiva, mediada a través de las instituciones de la sociedad civil" (Benhabib 2006: 274). Desde esa perspectiva es que interrogamos a esta minoría étnica –la mapuche–, con el fin de indagar la posición que ocupa respecto del moderno discurso de derechos y la "ciudadanía" o el modo de inclusión a la que aspira.

Pensamos que el multiculturalismo, el comunitarismo, el interculturalismo y las teorías del reconocimiento[51] pueden aportar elementos importantes para hacer este análisis, que transitará por los ejes respeto-simpatía y orden-escándalo. El primer eje nos aporta una mirada acerca de la tensión entre derechos universales versus las demandas que restituyen las particularidades, de lo cual se deriva una interesante idea, a saber: que universalismo y particularismo "no son dos tendencias que se producen uno después del otro sino actitudes coexistentes y no

[51] Benhabib (2006: 94) señala que tanto el multiculturalismo como el comunitarismo son teorías del reconocimiento cultural. En este texto las agrupo en secciones diferentes; por una parte distingo entre formas de ciudadanía que se proponen desde el multiculturalismo, comunitarismo e interculturalismo, ubicando en un lugar diferente las teorías del reconocimiento que desarrollan Honneth, Fraser, Butler y Ricoeur.

necesariamente contrarias" (Tugendhat 2002: 59), estas formarían parte de la vida humana, siendo la primera –el universalismo– una categoría moral que instala la idea de altruismo o respeto, no de simpatía y amor, transformándose de esta manera en un deber. En cambio el particularismo apunta a ciertas identificaciones menos universales y más caracterizadas por el afecto, así como dirigidas a comunidades más circunscritas a los límites de una experiencia compartida con otros significativos. Es para este polo particularista para el que se reservarían el amor y la simpatía, ámbito que no es exigible. No obstante, también de esta experiencia se deriva aspiraciones de respeto universal a la propia comunidad, pues éstas tampoco surgen espontáneamente. Sabido es la frecuencia con que los mismos miembros de un grupo violan los derechos de sus propios miembros. Se examinará cómo las diferentes fórmulas de la ciudadanía asumen este asunto. Y a través del segundo eje se examinará cómo se enfrentan estas diversas concepciones a la demanda que repone lo particular, en el polo del orden estatuido o del lado de lo disruptivo, caso en cual es considerado un escándalo político.

3.2.1. La multiculturalidad liberal frente a la diversidad del comunitarismo

El multiculturalismo entiende el reclamo –en el contexto de democracias liberales– de las culturas minoritarias o modos de vida no suficientemente protegidos, como parte de cualquier derecho individual que tienen los miembros de una sociedad moderna[52] a vivir una vida significativa. En este caso se garantizan los derechos individuales de sus miembros, quienes al pertenecer a una cultura minoritaria, además debieran ser protegidos por derechos especiales de grupo en virtud de su diferencia (cfr. Moller 1999). Según Kymlicka, las demandas de los derechos de grupo son crecientes y éstas emergen cuando los miembros de grupos subordinados

[52] "De una sociedad moderna": importa destacarlo pues "se reserva el término *multiculturalismo* a las demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro del mismo marco institucional" (Ricoeur 2006: 270) y eso importa porque surge naturalmente la pregunta por el modo en que se van a conceptualizar las demandas provenientes de minorías étnicas que se posicionan en órdenes de reconocimiento alternativos coherentes con sus propias culturas.

se perciben a sí mismos compartiendo una misma "cultura societal". Si estas formas de vida juegan un papel crucial en la vida de sus miembros y si además están amenazadas de extinción, eso constituye un buen argumento para defenderlas con derechos especiales, dado que tal amenaza socavaría la autoestima y la libertad de los miembros de esos grupos. Pero el otorgamiento de derechos especiales ha de restringirse a aquellos grupos que no discriminan internamente a sus miembros, es decir, se respetan los derechos de los grupos que son internamente liberales, lo que reduce enormemente la amplitud del reconocimiento y evidencia uno de los tantos puntos controversiales.

Se pueden advertir dos amplios espacios críticos de reflexión o temas controversiales en torno al modo en que esta teoría trata la diferencia cultural. Una primera controversia es la definición de cultura y otra –derivado de ésta– la discusión acerca de cuál y cuánta diversidad cultural debiese ser preservada. Las culturas societales las define Kymlicka como "formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida" (1996: 112). Este sería un modo de concebir a la cultura como una totalidad relativamente fácil de delimitar, congruente con un grupo humano cuyo relato identitario es compartido y no tiene fisuras. Es lo que Benhabib ha criticado bajo el concepto de "sociología reduccionista de la cultura" (2006: 27) o "trampa del esencialismo culturalista" (Benhabib 2006: 113-6), frente a la cual propone una perspectiva que comprenda el carácter binario del concepto de cultura, que comprendería un registro práctico (relatos del *hacer*) y el relato narrativo (que supone una actitud normativa hacia los relatos de acciones) que se construiría siempre controversialmente, razón por la cual se protegen sus fronteras mediante rituales y metarelatos que resignifican las prácticas para reubicarlas en el espacio conocido de la "cultura". Según Benhabib, las culturas societales que define Kymlicka, sencillamente "no existen" (2006: 112), pues las culturas no son nunca homogéneas; por el contrario, estarían formadas por relatos contradictorios y fluidos, dinámicos y cambiantes. Por

otra parte, tampoco son siempre institucionalizadas, sino que muchas veces suelen ser informales e incluso amorfas.

Una segunda controversia alude al monto de diversidad cultural que puede ser aceptada. En otras palabras, cómo hacer legítima una defensa de derechos especiales de grupo para aquellos grupos que violan los derechos de sus miembros[53] en una sociedad liberal, cuando su condición de minoría pone en peligro la continuidad de su cultura (Avishai y Moshe 1999). Según Moller (cfr. 1999), esta defensa no siempre puede ser aceptada, pues la mayoría de las culturas –tanto liberales como no liberales– se articularían, en mayor o menor grado, en torno a núcleos de creencias que ubican a las mujeres en lugares subordinados. Es así que muchos países occidentales que han elaborado políticas sensibles a las diferencias culturales de paso han invisibilizado modos de opresión intragrupo. Esto ha puesto en tensión el multiculturalismo con formas específicas de demandas minoritarias, como el feminismo. Según Kymlicka (1996: 134), esto es un asunto de tiempo, pues cree que casi todas las sociedades liberales comenzaron siendo iliberales, por lo tanto, la apuesta es a liberalizar las culturas societales. Es una manera de aceptar la legitimidad de los derechos especiales sólo a aquellos grupos en que no se viole los derechos de sus miembros, es decir, se espera que estos terminen adaptándose a las normas de la sociedad liberal en que están insertos[54]. Esta es la tesis de los defensores del multiculturalismo, que limitan su defensa a los grupos que son

[53] Es el caso de culturas que no permiten autonomía a sus miembros, por ejemplo: en contextos islámicos se permiten otras religiones monoteístas, pero se prohíbe el proselitismo, la apostasía y la herejía (Kymlicka 1996: 119). Es también la situación de las mujeres al interior de algunos grupos, que no gozan del mismo estatus que los hombres (cfr. Moller 1999), los derechos de grupos especiales las perjudican, pues legitiman la dominación.

[54] Lo que define al liberalismo es cierta concepción de la libertad, que supone a los individuos la elección de los modos en que dirigen sus vidas, la revisión de los roles culturalmente adscritos y eventualmente la adopción de nuevos modos de vida. Esto se sustenta en el peligro que suponen las restricciones paternalistas de la libertad, pues –finalmente– no funciona dirigir la vida de las personas "desde fuera" o en función de valores que no apruebe (cfr. Kymlicka, 1996: 117) o que contravienen profundas convicciones éticas, por muy bienintencionados que sean los miembros de la cultura dominante.

internamente liberales, y en los casos en los que no son aún, se esperan a que evolucionen hacia una cultura más liberal[55].

Pero esta declaración de buenas intenciones respecto de la inadmisibilidad de defender derechos especiales para aquellos grupos que discriminan internamente a sus miembros, puede reducirse peligrosamente a sólo buenas intenciones, si no se ve el problema de que estas prácticas discriminatorias intragrupales no siempre son visibles, muchas veces ocurren en la esfera privada. Precisamente ésa es la crítica del feminismo al multiculturalismo: que pasa por alto el control sobre la mujer que se ejerce en la esfera doméstica, en un escenario social en que se han asegurado los derechos civiles básicos a éstas, pese a lo cual se constriñen las oportunidades en el mejor de los casos y en el peor se pone en peligro su bienestar y su vida (cfr. Moller 1999: 7).

Los defensores de los derechos de grupo para las minorías dentro de los estados liberales, no habrían abordado esta crítica, pues tienden a tratar a los grupos culturales como monolíticos, produciendo mayor visibilidad a las diferencias "entre" grupos que a aquellas que se producen "intra" grupo y prestando escasa atención a la esfera privada. Eso relaciona el primer punto crítico con el segundo. Un ejemplo de esto el cúmulo de ideologías y prácticas en materia de género invisibles para sus miembros. En efecto, habría culturas que apoyan y facilitan el control de los hombres sobre las mujeres de muchas maneras, tanto en leyes que la oprimen como –informalmente– en la esfera privada y doméstica mediante patrones culturales que las

[55] Cuestión que no garantiza la igualdad entre hombres y mujeres, pues tal como señala Moller, incluso en las sociedades liberales se discrimina a las mujeres; ejemplo de ello es que se "pone presión mucho más sobre la belleza, la delgadez, la juventud en las mujeres, y en el logro intelectual y fuerza en los hombres, además esperan que las mujeres trabajen sin recompensa económica en el trabajo doméstico. Como consecuencia de esto más la discriminación laboral, las mujeres son más propensas que los hombres a ser pobres y a ser más frecuentemente víctima de la violencia de los hombres" (Moller, 1999: 4). Aunque por cierto en las sociedades más liberales las mujeres están más legalmente protegidas y tienen oportunidades similares a las de los hombres.

devalúan. Existen además diferencias claras de poder entre los sexos, de modo que los hombres (los más poderosos) son los que generalmente están en condiciones de determinar y articular las creencias de grupo, las prácticas e intereses. En esas condiciones, los derechos de grupo pueden ser potencialmente perjudiciales para las minorías subordinadas del endogrupo. Es la queja feminista, que señala la consecuencia perversa de reconocimiento de derechos culturales a grupos que limitan la capacidad de mujeres y niñas de vivir con una dignidad igual a la de los hombres y a vivir según lo que libremente elijan (cfr. Moller 1999).

Así entonces, la cultura podría ser vista también como un acuerdo acerca de asuntos domésticos que no se someten a discusión. Y esta mirada si bien recoge un foco importante, toda vez que el hogar sería el lugar donde gran parte de la cultura se practica, se conserva y se transmite a los más jóvenes (cfr. Moller, 1999), no debiera dejar fuera el hecho de que incluso este espacio que se concibe como privado, no está separado de la distribución del poder en la vida pública. En virtud de lo anterior, el reconocimiento de los derechos especiales de grupo puede constituir un verdadero problema en el caso de muchas culturas minoritarias patriarcales en el contexto de mayorías culturales menos patriarcales. Y es el caso ya mencionado que afecta a las minorías intragrupo, como las mujeres que no gozan de libertad para decidir cómo conducir sus vidas, razón por la cual es razonable que no tengan un claro interés en la preservación de la cultura que las oprime. Ellas podrían estar mucho mejor fuera de la cultura en la que nacieron, aunque su cultura corra el peligro de extinguirse. Por lo tanto, para hacer legítima la concesión de derechos especiales a grupos minoritarios subordinados, ésta concesión debiera estar supeditada a evitar las inequidades dentro del grupo, especialmente la desigualdad entre los sexos, pues pareciera ser que esta desigualdad por ser menos pública es menos discernible y más fácil de ser "naturalizada", o lo que es lo mismo: invisibilizada. Tampoco debiera descuidarse la representación de los miembros menos poderosos de los grupos. Esto se refiere a que el respeto al *sí-mismo grupal* proclamado por los líderes de estos grupos –que invariablemente son los más viejos y hombres– no debiera significar la opresión de sus miembros más vulnerables.

El feminismo postcolonial o feminismo del tercer mundo (Mohanty 2008, Lugones 2008 y 2011, Segato 2003, Espinosa 2010, Paredes 2008, Calfio 2009, Mendoza 2010, entre muchas otras) hace una importante reflexión al respecto al incorporar, en el análisis de la dominación, la condición racializada de las mujeres indígenas, quienes experimentan una marginación que proviene de múltiples fuentes, incluso desde otras mujeres blancas, educadas y con acceso al poder. La exclusión que enfrentan las mujeres indígenas ha permanecido como el punto ciego de los diversos enfoques teóricos que analizan la subordinación. La comprensión fragmentada de la dominación racial y sexual, las cuales se han entendido como ámbitos estancos, ha relegado a las mujeres indígenas a la invisibilidad pues cuando se analiza la raza como variable de exclusión se conceptualiza a los grupos racializados como un todo homogéneo sin considerar las diferentes experiencias de hombres y mujeres. Del mismo modo, cuando se aborda el estatus subordinado de las mujeres no se analizan las jerarquías intragrupales que determinan diferentes niveles de exclusión de las mujeres según su raza, clase, orientación sexual, edad, etc. (Lugones, 2008; Espinoza, 2014; Mendoza, 2010).

Un tercer gran problema que plantea la perspectiva del multiculturalismo es la pregunta acerca de la incomparabilidad de lo diverso o acaso la intraducibilidad radical de las diferencias. Tal vez el concepto de diferendo o *le différend* tratado por Lyotard (1992) permite reflexionar acerca de esto. Diferendo es el nombre que Lyotard le da al silenciamiento de un jugador en un juego de lenguaje y esta borradura surge cuando no hay procedimientos acordados para absorber lo diferente, la demanda del que está en el lugar de la otredad, tan ajena que ni siquiera se puede redactar como una injusticia. Aquella demanda que se hace subvirtiendo los términos en que se construye el diálogo mismo es difícil de ser expresada en algún discurso sin traicionar su espíritu y esa sería la instancia del diferendo. La postura extrema asume que sólo podemos observar y en algunos casos admirar la diversidad sin esperar jamás que se produzca una comunidad de conversación. Desde la teoría crítica, se rechaza esta inconmesurabilidad que se atribuye a los grupos culturales diversos. En esta investigación se suscribe esto, a saber: que los grupos culturales por diversos que sean comparten experiencias, se desplazan por los territorios, se

escolarizan, consumen mercancías e información, etc., todo lo cual establece no sólo quiebres sino continuidades, identificaciones y conversiones. Por lo mismo coincido con Grüner quien señala que comprender la diversidad como "la coexistencia híbrida y mutuamente 'intraducible' de diversos 'mundos de la vida' culturales" (1998: 39) constituiría el reverso de este sistema capitalista mundial y masivo. Es decir, el multiculturalismo no debiera distraernos de la idea de que los nuevos movimientos sociales no son fenómenos que surgen en el vacío dejado por la desaparición de las clases sociales. Pues estas no han desaparecido.

En efecto, la insistencia en conceptualizar los movimientos sociales como fragmentarios descuida un análisis del sistema como totalidad articulada. Y ese análisis del sistema como totalidad restituye la teoría del eje de clases y sus luchas en articulación con otras formas de resistencia. De no considerar esta totalidad que opera como telón de fondo terminamos por no imaginar siquiera un posible derrumbe del sistema capitalista, aceptando tácitamente que éste llegó para quedarse. Y de ese modo, la reflexión multiculturalista se dirigiría a las luchas por las diferencias culturales, dejando intacta la homogeneidad básica del sistema mundial que instala el capitalismo.

Antes mencionamos el carácter equivalente que pueden adoptar las demandas. Al respecto debemos agregar que la equivalencia y la traducción pertenecen al mismo campo semántico (Laclau 2011: 198), pues no significan identidad ni homologación sino la posibilidad de sustituir un término por otro reconociendo siempre el eventual fracaso de esto. En ese sentido, será políticamente mucho más amplificador de la democracia, concebir la posibilidad de traducir y hacer equivalente. Es lo que señala Benhabib con su crítica al relativismo y, en particular, la idea controversial de Lyotard de que hablar "es luchar" (2006: 67):

> si los marcos de referencia, ya sean lingüísticos o conceptuales, son radicalmente inconmensurables, entonces ni siquiera podríamos saberlo. En primer lugar, nuestra capacidad para describir un marco de referencia como tal se basa en la posibilidad de que podamos identificar y seleccionar ciertos rasgos de esos marcos lo suficientemente similares a los nuestros como para

> poder caracterizarlos, en principio, como actividades conceptuales (2006: 67-8).

El multiculturalismo no es necesariamente sinónimo de relativismo. La crítica que se puede hacer a este enfoque es que absolutiza su perspectiva etnocéntrica y supuestamente neutral para relativizar la otredad, desde una posición de dominio. Es por esa razón que se puede calificar de preservacionista su atención a la diversidad de culturas, por el intento de fijarlas como piezas de museo y ubicándolas a todas en el mismo espacio de exhibición.

3.2.2. Las tesis principales del comunitarismo

Benhabib (1990a) nos hace volver la mirada hacia las críticas que se han formulado desde el feminismo a las teorías universalistas del contrato. Es desde esa perspectiva de la que nos aprovechamos cada tanto, pues es posible que sean comparables –aunque no todas– a muchas de las demandas de diversos grupos subordinados. Estas demandas dialogan con ideas y propuestas que circulan en el debate público acerca del modo en que se abordan las injusticias o las explicaciones que se esgrimen para comprender las marginaciones de los grupos vulnerados. Una de estas críticas es aquella que se hace tanto al "yo desbloqueado" que defiende el liberalismo como al "yo colectivo" sustentado por el comunitarismo. Decíamos del liberalismo que defiende una concepción del yo como *persona pública*, portadora de derechos individuales, cuyo entorno sería una sociedad como sistema de disposiciones mutuamente ventajosas, en que lo justo estaría por sobre lo bueno, invisibilizando –por ejemplo– las relaciones de género y las diferencias étnicas o de clase. La crítica feminista a esta concepción *pública* del yo se fundamenta en la idea de que esta noción de individuo describe a un ente abstracto que pareciera no retratar al que existe realmente, omitiendo precisamente todos aquellos signos de desigualdad, asimetría y dominación que permean la identidad *privada* de este yo en tanto sujeto *generizado* (Benhabib 1990a: 22). En el mismo gesto, la perspectiva liberal excluiría a la familia de la esfera pública al situarla en el lugar de una institución

precontractual. El sesgo liberal se explica así por su énfasis en las prácticas legislativas ignorando los constreñimientos sociales invisibles –por ejemplo, aquellos que se han desplazado al mundo privado o que se han "naturalizado"– desafiando e influyendo en estas prácticas, sin hacerse cargo de ellas.

Respecto de esto último, el problema es el tratamiento que se da a aquellos/as miembros de la sociedad que no pueden ser considerados/as como el ser humano "típico". En el caso de las mujeres, se las ubica preferentemente relegadas a la vida privada, aunque enfrentadas a personas públicas. Y esta lógica se puede ampliar a otras minorías. En coherencia con esto Amorós (2000: 33) señala que no sólo las mujeres serían excluidas de la vida pública, sino que todo grupo socialmente vulnerable tendería a ser "feminizado". En efecto, el proletariado –que no tiene familia sino "prole"–, las minorías étnicas, los campesinos pobres, etc., se los ubica en el lugar de la excepción. Se trataría entonces –para enfrentar el sesgo del pensamiento de cuño liberal– de usar nociones políticas no hechas a la medida de "varones adultos occidentales en general de piel blanca" (Castells 1996: 14-5), pues a estas categorías se les atribuyen el papel de representar a toda la humanidad. El "ser humano" del liberalismo es sólo una parte de la experiencia humana posible. Es de esta manera que la crítica feminista puede convergir con la perspectiva de otras minorías desfavorecidas o subordinadas. Se trata de revertir la imagen de vida republicana, pues parece haberse definido en oposición al deseo inculto y retrógrado con que se identifica a mujeres y personas no blancas, no occidentales y no educadas (Young 1996: 104). Esta idea de lo público como universal y su contracara: la identificación de lo particular con la privacidad, hacen de la homogeneidad un requisito de participación pública. En efecto, desde esta mirada, ejercer ciudadanía supone adoptar una perspectiva imparcial, la que según Young es un imposible o sencillamente un mito (1996: 106) pues las personas necesariamente consideran los asuntos públicos influidos por su experiencia y construyen significados peculiares en su entorno. Este es un tema en el que no redundaremos pues ha sido ya tratado en el primer capítulo y tangencialmente en el segundo, se trata de la insistencia en que la adopción de una perspectiva general, que proviene siempre desde los grupos privilegiados de la sociedad, no haría más que reforzar este privilegio.

La concepción liberal del yo es rechazada tanto por feministas como por pensadores comunitarios. En respuesta a esto surge el concepto de "yo liberado" de Taylor ó "sujeto desbloqueado" de Sandel (cfr. Benhabib 1990a: 23-4), entre muchos otros. Para el comunitarismo, la identidad estaría construida en parte importante por las comunidades en las que habitamos, en ellas estaríamos implicados ineludiblemente pues "nuestros" fines no son nunca particulares. En efecto, mi historia estaría arraigada en la historia de una comunidad de la que derivo mi identidad y eso marcaría una diferencia moral, no sólo psicológica. Razón por la cual –contra el liberalismo– el modelo comunitario e identitario de ciudadanía se entiende como una comunidad de pertenencia en un sentido moral. Ello obliga a asumir y defender las demandas diferenciales de los grupos de carácter nacional, étnico o de otra índole, que reclamarían al Estado este trato también diferencial. Pues la validez de estos reclamos se sustentaría no en normas procedimentales del derecho, sino en la aceptación de ciertas fuentes morales o bienes constitutivos, de raíz habitualmente religiosa, que estarían por encima de aquellas normas. La perspectiva acerca de la identidad que subyace a este modelo, es holista y apunta a una versión "organicista" de la realidad humana, en la que el individuo sería parte constitutiva de los horizontes colectivos, culturales o espirituales que conforman su entorno.

El concepto de identidad que defiende el comunitarismo sería coherente con el "yo situado" que se omite en el pensamiento liberal, con lo que se resuelve aparentemente la ceguera frente a toda forma de ser que no se ajuste al prototipo de las teorías del contrato. Digo "aparentemente", pues surge otro problema. Y nuevamente nos servimos de las críticas feministas, ahora a la forma comunitarista de concebir la identidad. Para la perspectiva feminista la *renegociación* de la identidad psicosexual y su *reconstitución autónoma* es esencial para la liberación humana y de las mujeres en particular; desde esta vertiente crítica se trataría entonces de desarrollar formas postradicionales de la identidad de género rescatando el

carácter único de la experiencia femenina[56]. Y eso es precisamente lo que queda entrampado en la definición del yo propia del comunitarismo; desde ahí el yo queda definido tan exhaustivamente por los roles que constituyen su identidad que no deja espacio para la desidentificación a veces necesaria y liberadora o para, al menos, la aceptación crítica luego de la eventual revisión de estos fines propuestos por la comunidad. La misma crítica que se puede dirigir al concepto de cultura societal del pensamiento liberal (Kymlicka) por ser holista –en el sentido de considerar las culturas como espacios cerrados que abrigan una totalidad– y caer en el esencialismo culturalista, se puede hacer al comunitarismo, a saber: la escasa capacidad que se concede a los miembros de determinados grupos culturales de subvertir sus tradiciones, transformando tanto al multiculturalismo como al comunitarismo en enfoques "preservacionistas" (Benhabib 2006: 123).

El aporte del comunitarismo para pensar en las demandas de las minorías se podría resumir en dos grandes ideas. Una es la relevancia que asigna al carácter dialógico de la identidad por lo cual enfatiza la importancia de considerar las interlocuciones que producen al sujeto. Otra es la crítica a la neutralidad valórica con la que se presentan las ideas liberales, tema que se volverá a abordar en el quinto capítulo cuando se aborde el contexto del capitalismo global en que se juega el respeto a la diferencia y las equivalencias en las demandas.

Respecto del primer aporte, se rescata lo valioso del diálogo que se establece con la concepción de sujeto autónomo del liberalismo cuyo ideal es el "desasimiento" caracterizado por cierto "ensimismamiento" que se valora en el logro de la identidad desvinculada. Para Taylor –lo decíamos antes– la identidad es dialógica y este rasgo no cobra relevancia sólo en la génesis del individuo, sino que perdura de manera que un sujeto nunca se independizaría de la "urdimbre de interlocución que originalmente lo formó" (Taylor 1996: 53). La identidad entonces incluye siempre no sólo una posición desde la cual se habla y a quién se habla, sino

[56] Es lo que analizan Balbus, Butler, Cornell y Thurschwell, quienes examinan la constitución psicosexual de género y discuten proyectos políticos para renegociar la identidad de género (cfr. Benhabib 1990).

una referencia ineludible a una "comunidad definidora" (Taylor 1996: 52), tanto de los contemporáneos como de la comunidad histórica. En palabras de Mead, el sí mismo se forma en referencia a los otros significativos y a los otros generalizados (cfr. 1973), cuestión que nos devuelve a la importancia de considerar esa dimensión del lenguaje en que permanecemos siempre relacionados con los interlocutores de nuestro discurso.

Respecto del segundo aporte que reconocemos del comunitarismo, es fundamental la advertencia de Taylor en torno a la *supuesta* neutralidad valórica del liberalismo. Contra las pretensiones del universalismo, señala que la sociedad liberal no es en realidad un espacio de encuentro entre diversas expresiones culturales, sino una expresión política circunscrita a un sector, incompatible frecuentemente con otros, léase musulmanes, por ejemplo. Para estos últimos el liberalismo no sería la expresión de la sociedad secular y posreligiosa, sino la evolución más orgánica de la cristiandad, marcada por la separación entre Iglesia y Estado que se remonta a los primeros siglos de la civilización cristiana. El liberalismo no es neutral en términos culturales (Taylor 1997: 324-5). Y en este punto se enfrenta un tema de consecuencias prácticas que deja ver que la cuestión es no sólo dejar sobrevivir una cultura diferente, sino también "cómo" reconocer su valor (Taylor, 1997: 326) y "qué" de esa expresión o modo de vida peculiar. El liberalismo hegemonizaría una serie de significantes caros al mundo occidental, tales como autonomía, sí mismo-otro, individualidad, etc. bajo el significado de libertad. En efecto, el liberalismo naturalizaría su propio concepto de libertad y lo difundiría como si fuera universal, dejando de ver el espacio preconstruido discursivamente que permite que se defina libertad de "esa" manera, como si fuera la única. Sostengo contra eso que no hay libertad como tal, en sí misma o fuera de un sistema de diferencias. Es en la relación entre elementos desde donde se configura finalmente esta definición, y esta "libertad" no es más –ni menos– que la libertad del mercado, en donde los individuos se sitúan idealmente en igualdad de condiciones en vistas a la transacción de bienes de diversa índole.

En la controversia entre liberales y comunitaristas pareciera haber, pese a todo, un terreno común en el cual desarrollan la controversia. Wellmer señala que esta tensión "opera sobre el suelo de las mismas sociedades, a saber, de las sociedades liberales y democráticas de América del Norte (y crecientemente también de Europa Occidental). Su disentimiento, por tanto, es en buena parte un disentimiento *dentro* de orientaciones valorativas comunes" (1996: 80). Mientras para los liberales los derechos individuales constituyen el núcleo de la tradición liberal, para los comunitaristas estos derechos "pueden convertirse en un momento productivo en el *seno* de formas de vida comunitarias" (Wellmer 1996: 81).

Señalo esto último pues hay críticas a la supuesta neutralidad valórica del liberalismo que tienden a subvertir el campo mismo en que se desarrolla la controversia. Son las perspectivas que se han construido en torno al pensamiento crítico que surge desde una izquierda lacaniana. Una de éstas que bien vale la pena introducir es la mirada crítica de Zizek, quien señala que:

> el propio liberalismo, en su oposición de privado y público, promueve la dominación masculina. Además, sólo gracias a la cultura moderna occidental del capitalismo, la autonomía y la libertad individual se mantienen por encima de la solidaridad colectiva, la conexión, la responsabilidad respecto a los que dependen de nosotros, el deber de respetar las costumbres de nuestra comunidad. El liberalismo privilegia por sí mismo cierta cultura: la cultura occidental moderna [ ] además es intolerante cuando a los individuos de otras culturas no se les da libertad de elección, como es evidente en cuestiones como la ablación femenina, el matrimonio infantil, la poligamia, el incesto. Sin embargo, ignora la tremenda presión que, por ejemplo, empuja a las mujeres en nuestra sociedad liberal a someterse a procedimientos como la cirugía estética, los implantes cosméticos o las inyecciones de bótox, para seguir siendo competitivas en el mercado del sexo (2009: 174-5).

En efecto, el liberalismo legitimaría que las mujeres lleven velo *solo* si este ha sido por una elección individual, valor fundamental para el liberalismo, pero no para otros mundos culturales. Si es que el uso del *foulard* es impuesto, eso supondría una subordinación al dominio masculino. Si es elegido, se acepta; aunque legítimamente se puede uno preguntar si acaso se puede descartar la sumisión a algún poder cuando hay elección. Ese es un problema, la libertad de elección. Otro problema es calificar

a las personas que en nuestra sociedad viven de un modo no electivo, en una posición subordinada o al menos carente de legitimidad. Es la situación que se hace evidente con las demandas de grupos subordinados cuando éstas se caracterizan como fundamentalistas. En efecto, la creencia es tolerada cuando se le atribuye a esta el origen en una elección individual, si se presenta la creencia como una "cuestión de pertenencia sustancial" (Zizek 2009: 176) es catalogada de "fundamentalista". El liberalismo se nos presenta de esta forma como antiesencialista y desde ese lugar propone percibir al otro que no elige, como un bárbaro, un esencialista y, por lo tanto, falso en el mejor de los casos; en el peor, se califica de peligroso, fanático. El liberalismo se ve a sí mismo como flexible y cambiante y eso es lo que le pide a los demás aun cuando no profesen el mismo valor a la autonomía y la racionalidad. La opresión del liberalismo se enmascara como libre elección (Zizek 2009: 177).

Otra perspectiva es la de Laclau y Mouffe, para quienes este es un tema fundamental, pues permite hacer la crítica al liberalismo como una forma de ideología del capitalismo. Para Mouffe, uno de los principales problemas del liberalismo es que "despliega una lógica de lo social basada en una concepción del ser como presencia y que concibe la objetividad como inherente a las cosas mismas" (2005: 83), razón por la cual no puede asumir que las identidades colectivas o políticas surgen en un proceso de construcción, que no hay identidad sin diferencia y que "toda objetividad social se constituye por medio de actos de poder" (Mouffe 2005: 83) por lo tanto, toda objetividad social es siempre política, en tanto ha sido *decidida* así. En efecto, no habría una manera correcta de vivir o un solo concepto de vida buena o justa, lo que nos salva de experimentar repugnancia e indignación frente a prácticas como la ablación del clítoris en mujeres o la imposición del velo, cuestiones que calificamos de fundamentalistas. Sostengo acá que debiéramos considerar esa postura como legítima defensa de una *decisión* que tomamos en torno a cómo queremos vivir y en consonancia con el escenario que las democracias liberales proveen, a saber: la ilusión de que juzgamos desde un punto cero (cfr. Castro-Gómez 2005). Es así que nos inclinamos a manifestar, protestar, firmar comunicados, escribir columnas, etc., porque experimentamos la moral como una esfera que ineludiblemente apela a la universalidad.

Eso no nos impide formular juicios morales. Es más, debemos hacerlos y eso radicaliza las democracias, al mismo tiempo que produce ruido en el sistema cuyo trasfondo es el capitalismo y la lógica del mercado. Así las demandas sociales se vuelven comprensibles como luchas por la hegemonía que se juegan en el nivel de la significación. Y esto puede explicarlo muy bien el concepto *point de capiton*, en tanto alude a la operación de unificación de un campo determinado, lo que confiere identidad, mediante una palabra a la que las cosas se refieren para reconocerse en su unidad (cfr. Zizek 2003: 136). En el contexto de concepciones postmodernas de identidad, señala Stavrakakis que "las sociedades, los grupos y los sujetos tratan de inyectar alguna fijeza (relativa) en sus construcciones de la identidad (2010: 87). Ese tema nos remite al cuestionamiento respecto de la imposible neutralidad valórica que se encuentra en el pensamiento de la interculturalidad; en esa misma línea se puede recurrir a Salas quien señala –en una cita alusiva a Mardones– que "el problema ético de la modernidad [ ] supone el privilegio de una determinada tradición valórica y normativa en desmedro de otras formas apoyadas en convicciones religiosas existentes en los mundos de vida" (2003: 50, pie de página).

El comunitarismo –como decíamos antes– es objeto de críticas que apuntan básicamente a la definición de identidades colectivas, asociadas a proyectos de vida colectivos que parecen muy poco electivos y difícilmente revisables. Precisamente Fraser (cfr. 2006: 85-6) alude a esto. Ella critica cierta lucha por el reconocimiento que adopta la forma de un comunitarismo, pues esa forma de reclamo se sostendría en supuestos acerca de la identidad que terminan por "cosificar" y simplificar las identidades de grupo. Es lo que también Benhabib critica tanto al liberalismo como al comunitarismo, a saber, que "crean y reproducen *identidades grupales corporativas*" (2006: 94). Según Fraser, un problema que produce esta perspectiva acerca de la identidad colectiva es que de esa manera no se promueve una interacción entre las diferencias, sino que se abren las puertas al separatismo y chauvinismo. Razón por la cual propone reemplazar el modelo de reconocimiento de identidad por el modelo de estatus que permite comprender el reconocimiento erróneo o la falta de éste como un problema de injusticia que afecta la participación igualitaria en la vida

social y no como un problema psicológico que afecta a la construcción de la identidad. Fraser considera que el reconocimiento es un tema de justicia si se lo trata como una cuestión de estatus social, pues supone examinar los patrones de valor cultural institucionalizados. Esto implica que sufrir un reconocimiento erróneo no es una forma errónea de sufrir una identidad distorsionada, ni una subjetividad dañada, sino una relación institucionalizada de subordinación y una violación de justicia, es "ser representado por unos *patrones institucionalizados de valor cultural* de un modo que impide la participación como igual en la vida social" (Fraser 2006: 36). En efecto, el reconocimiento erróneo se transmite a través de las instituciones sociales, por ejemplo: leyes matrimoniales que excluyen parejas del mismo sexo, creación de perfiles raciales que identifican a estos con la criminalidad, etc.

La revisión de los patrones de valor institucionalizados que perpetúan las injusticias hacia ciertos grupos vulnerables –o mejor dicho "vulnerados"– de la sociedad, proporciona unas cuantas ventajas: a) permite reivindicar formas de reconocimiento en torno a ideas diversas y plurales de "vida buena" sostenidas por una libertad subjetiva, por lo que ninguna demanda podría ser acusada de sectaria, pues no impondría valores supuestamente universales a quienes tienen concepciones diferentes de lo bueno, mientras que lo moralmente erróneo sería negar la participación igualitaria; b) evita la psicologización, es decir, concibe el reconocimiento erróneo como la subordinación de un estatus social y no lo ubica en la psicología personal o interpersonal; en otras palabras, no es "la mente" o el modo de pensar de los opresores lo que hay que cambiar sino las instituciones y prácticas sociales que impiden la paridad; c) supone que todos tienen el mismo derecho a la estima social y que eso se consigue cuando los patrones institucionalizados dejan de degradar algún aspecto como la femineidad, la morenidad, la homosexualidad, etc.; y, d) permite integrar las demandas tanto por reconocimiento como por redistribución (cfr. Fraser 2006).

3.2.3 ¿Comunidad versus ciudadanía?

Un planteamiento difícil de clasificar y que se ubica en un terreno gris pero esclarecedor en esta reflexión en torno a los modos en que nuestras sociedades ofrecen o niegan la membresía y que, por otra parte, supone soluciones radicales es la crítica de Zizek. Este señala que: "La única solución autentica es derruir el *auténtico* muro, no del Departamento de Inmigración, sino el socio-económico: cambiar la sociedad de modo que la gente no intente escapar desesperadamente de su propio mundo" (2009: 127), es decir, atender al trasfondo en que se discute el acceso a derechos y el reconocimiento de diferencias no sólo culturales, sino a los modos diferenciales de distribución de los ingresos y del reconocimiento, tesis comparable a la de Fraser en su debate con Honneth.

Yendo más allá, surge la pregunta acerca de ¿cuánto fundamentalismo hay en las demandas de las minorías subordinadas? (cfr. Zizek 2009). Es importante pensar en la siguiente paradoja: cuando los grupos minoritarios reponen una demanda que refleja una experiencia particular, ésta es calificada de "fundamentalista". Grüner reflexiona en torno a esto y lo ubica en la misma lógica de "feminizar" a los otros, a la que se ha hecho mención antes. Advierte que hay un pensamiento que hemos llamado "de los Otros", sería el de aquellos que no son incluidos en la universalidad abstracta y que representan –en realidad– el de la mayoría del mundo, pero al cual se le ha rehusado su lugar en el todo, identificándolo como el pensamiento de una minoría. Ese modo de señalar a este pensamiento de los otros es una categoría con que los vencedores nombran a los vencidos y que éstos aceptan. Esa aceptación tiene lugar hasta que, por diversas razones y circunstancias, se convencen de que no lo son y emprenden una resistencia o una lucha por la significación, por nombrar las cosas, por darle un nombre al mundo que refleje esta experiencia que se experimenta como particular (fundamentalista, se dirá) (Grüner 2002: 48).

Estas son las reflexiones que obligan a detenernos antes de indagar en la propuesta del interculturalismo [cfr. Salas 2003, Villoro 1998, Santos 2010, García 1987, Fornet-Betancourt 2002, Del Percio 2010, entre muchos otros]. En efecto, nos

detendremos brevemente en un tema que se aborda en extenso al final de este capítulo: el conflicto del pueblo mapuche con el Estado chileno, que puede ser conceptualizado como la tensión entre una perspectiva comunitaria de la identidad versus una noción más individualizada sostenida por la ciudadanía homogénea que impone el Estado. Según Bengoa, los mapuche se han organizado en torno a un modelo de resistencia que no los convierte en una sociedad civil, sino en una comunidad de resistencia (2003: 46-7); y del mismo modo la lucha política no los transformaría en ciudadanos.

Es esta una cuestión bastante controvertida de afirmar. Marimán tal vez no estaría de acuerdo con un juicio tan global que no atiende a las distinciones que se observan al interior de las organizaciones mapuche. Y es una cuestión en la que hay que profundizar atendiendo al hecho de que los movimientos sociales de base étnica e incluso aquellos que sólo se plantean como autonomistas (cfr. Marimán 2012) despliegan demandas basadas en una política de identidad que se entenderá aquí como "sensibilidades y acciones colectivas que provienen de una ubicación particular dentro de la sociedad, y desafían directamente las categorías universales que tienden a subsumir, borrar o suprimir esa particularidad" (Hale 1997: 568, citado en Del Cairo y Rozo 2006: 110), lo que supone una convergencia de discursos y prácticas en torno a la cultura y a estrategias que apelan a la identidad como recurso político. Porque una cosa es evitar las categorías esencialistas, otra es renunciar ingenuamente a lo que Spivak señalaba originalmente como "esencialismo estratégico" (1998). En efecto, aceptamos teóricamente que las identidades se entienden como "posición" dentro de un sistema de diferencias, y por tanto, construidas socialmente, pero eso no debiera implicar la renuncia a la invocación performativa de una identidad con el objeto de animar la resistencia política. Eso supone insistir en la diferencia, ante la amenaza de borradura de ésta.

Butler resignifica este esencialismo estratégico, al que se acusó de darle carta de ciudadanía al esencialismo con todos los problemas que este supone, a saber: cierto "cierre" que impediría dar lugar a lo no previsto de las identidades. Así ella opta por darle el nombre de "esencialismo operativo". Por su parte Hall señalará que

“resulta demasiado tentador caer en la trampa de presuponer que, como se ha deconstruido *teóricamente* el esencialismo, éste ha quedado desplazado *políticamente*” (Hall, en Mezzadra 2008: 131).

Quedan pendientes una serie de preguntas que serán indagadas en el capítulo quinto, algunas de las cuales interrogaban ya antes –en el segundo capítulo– acerca del tipo de sujeto que sostiene la demanda mapuche. ¿Acaso hay una resistencia que hace visible a esta parte de la sociedad que no quiere dejarse disolver en lazos sociales construidos en el mercado o “modernización compulsiva” (cfr. Bengoa 2003) aludiendo a cierta nostalgia que es traspasada por un imaginario tradicional rural? ¿Se apela a un tiempo pasado idealizado en el cual se experimentaba felicidad y plenitud? Y si es así ¿qué es lo que se recuerda y reconstruye? Y esta última es ciertamente una pregunta relevante porque parte de lo que constituye la memoria se construye en el presente. En efecto, en las luchas que emprenden muchos grupos indígenas hay una casi siempre necesaria referencia a un pasado o una forma de tradición histórica cuyo significado estaría constantemente diferido o nunca *dado*. Esta referencia es experimentada genuinamente o sólo es admitida como un relato que anima las demandas del presente. En cualquier caso, el pasado se resignifica con los desafíos del presente y es frecuente que acontecimientos que no significaban nada adquieran de pronto una importancia vital, como ocurre con la enseñanza escolar que se imparte a niños mapuche en castellano desde siempre y que *hoy* es significada como una evidencia del dominio cultural que se expresa en estas decisiones estatales. En efecto, si los “hechos” pasados deben ser simbolizados en el tejido de la memoria histórica, tal vez precisamente en este aspecto se funda la necesidad de las minorías étnicas de construir en el presente un pasado que inspira las demandas. Ahora, esta re-construcción del pasado se erige sobre la idea de un tiempo idílico, armónico y completo, sólo fracturado por la interrupción de otro. Cuestión que es posible explicar por el concepto de “fantasmas sociales” (cfr. Stavrakakis 2010) en una referencia a esa promesa de recuperar la completud perdida.

En este contexto es que la demanda mapuche –que no toda se organiza en torno al recuerdo de un pasado idílico, sencillamente para algunos se trata de una

“soberanía suspendida” (cfr. Millalén et al. 2013)– ha tomado una forma violenta. Las razones por las cuales ha devenido así son múltiples. Aquí se indagará menos en las razones o causas que en las claves que explican esa forma de reclamo, pues se atenderá al presente en que se instala la demanda, no al pasado. Y es necesario este preámbulo para comprender la propuesta del interculturalismo que se enraíza en una crítica al sujeto intencional de la tradición occidental e intenta un rescate del habla subalternizada que es mejor comprendida en función no de las intenciones de una conciencia sino en cómo se inscribe socialmente. Por ahora, se dirá que la forma violenta que adopta el conflicto estaría relacionada con la abolición del vínculo con el otro –en este caso el Estado chileno con el pueblo mapuche– que se posibilita en el lenguaje y en una inscripción que hacen estos grupos subalternos como resistentes a todo lo que Estado ofrece en términos de ciudadanía.

Es así que surge el síntoma, como parte del corto-circuito de la comunicación simbólica, pues en “lo real” nunca “falta” nada, es desde lo simbólico que surge la detección de la falta; en efecto, la necesidad, la demanda y el deseo se relacionan formando parte de esta red, como explica Stravrakakis (2010: 266) señalando que las necesidades por el hecho de ser articuladas en el lenguaje, se transforman siempre en una demanda hacia Otro del cual se depende y en esa medida retornan inevitablemente enajenadas. En la interlocución entre culturas probablemente esto se evidencia de modo más nítido aún, el “diálogo de sordos” cotidiano que está animado por la esperanza de restablecer la red de comunicación siempre frágil y siempre amenazada por el reconocimiento erróneo que oscurece las relaciones humanas.

3.2.4 Una tercera vía: la propuesta del Interculturalismo

Entre el liberalismo abstracto y universalista, que acepta la inclusión de miembros de otras culturas a condición de que no violen derechos caros al liberalismo y el comunitarismo que defiende el valor de cada cultura por considerar que estas aportan “un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos” (Taylor 1995:

334) y del cual su pertenencia adquiere valor moral, puede ubicarse el interculturalismo como un camino intermedio entre ambas posiciones que además nos enfrenta a la tensión que supone el concepto de cultura. Pues se trata, en efecto, tal como ocurre con la noción de identidad: (a) de disolver la esencialidad y concebir a toda cultura como un conjunto de prácticas que se acompañan de relatos no únicos, sino que controversiales, fluidos y en diálogo con otras culturas, que proporcionan sentido, (b) de evitar la cosificación olvidando tanto las tensiones y conflictos internos como la relación e interrelación con otras culturas, pues se tiende a ver en cada cultura un universo simbólico cerrado y homogéneo. Se busca desafiar la visión esencialista que caracteriza la mirada hegemónica del Estado y se expresa en leyes ciegas a la diferencia, se trata de "etnografiar" procesos divergentes o a veces contradictorios para dejar de pensar lo indígena como una categoría monolítica y ahistórica, tal como se la representa usualmente (cfr. Del Cairo y Rozo 2006: 131). Probablemente a esto último apunta Benhabib cuando señala que las categorías con que nombramos a los otros y a nosotros mismos pueden ser más fluidas y negociables a través de las iteraciones democráticas[57]. Esta es una manera de avanzar hacia una concepción postmetafísica y postnacional de la solidaridad cosmopolita que ubique a los seres humanos bajo una red de derechos universales a medida que se reducen los privilegios excluyentes de la membresía asociada sólo a la estatalidad (cfr. 2005: 29-44).

El interculturalismo puede definirse como una perspectiva que amplía el horizonte hacia la comprensión de "una experiencia cotidiana de estar en contacto con el otro, de concebir la cultura como proceso de 'comercio' con lo ajeno" (Fornet-Betancourt 2002: 127) en que surge "lo propio" en el marco de una comunidad en litigio y conflicto. Es un intento por superar el espacio abierto por el pensamiento de la multiculturalidad, que se relaciona más con el "hecho" de la coexistencia y

[57] Parece inevitable hacer la relación con el concepto de "iterabilidad" de Derrida ya desarrollado en el capítulo dos, pues es esta característica del habla lo que permite que en el discurso surjan nuevos sujetos, diversos acuerdos y modos de resistencia; el carácter iterable libera al sujeto de quedar "fijado" en una posición.

convivencia de cada vez más minorías culturales a las que se aspira preservar en su peculiaridad, a condición de que sean liberales internamente en el trato dado a sus minorías. La interculturalidad, por su parte, propone el reto de no sólo reconocer las diferencias y permitir la coexistencia de minorías diversas, sino que asume como elemento central lo ineludible de abordar un diálogo desde las perspectivas existenciales e históricas de los dialogantes. En ese sentido, lo que se espera del Estado es que éste garantice la inclusión mediante políticas diferenciadoras, pero es un desafío que no puede abordarse desde la perspectiva clásica de un Estado que se ha construido sobre el valor de lo homogéneo y el temor a la diversidad. Esto en el contexto de las crisis de las políticas homogeneizantes y uniformadoras que cada vez más se muestran incapaces de responder a la creciente diversidad de las naciones plurales, que en Latinoamérica se relaciona más con la mayor visibilidad que adquieren los movimientos de minorías étnicas que con un aumento cuantitativo de éstas.

Concretamente, en América Latina, en las llamadas culturas nacionales, hay más reducción que unidad. Las minorías étnicas son la cara visible de la tradición hegemónica, son el "otro" oprimido y silenciado, producido por la Conquista, y luego confirmado por los Estados independientes, que destruyó y oprimió las diferencias culturales, erradicando de paso la memoria al destruir formas de vida que, sometidas a un proceso de occidentalización, quedan invisibilizadas y, en el peor de los casos, marginadas. Desde aquí surgirían prácticas de resistencia "modernas" a partir de lo que Taylor señala como el gran cambio que se ha generado en "el modo de imaginar nuestras pertenencias" (2006: 187-8), producido por el tránsito de una sociedad jerárquica de vínculos personalizados a una menos personalizada pero más horizontal, de acceso más directo, razón por la cual se puede observar la sociedad desde una perspectiva más descentrada y más secular.

Para ilustrar este tema se puede revisar el *affaire du foulard* que analiza Benhabib (2005: 133-142). Este es un caso en el cual las autoridades francesas se ven envueltas en un conflicto político-cultural con miembros de minorías musulmanas debido a la prohibición del uso del velo en las escuelas públicas. Frente a esto, un

grupo de estudiantes musulmanas inmigrantes reclaman respeto igualitario a sus creencias, defendiendo un derecho que tradicionalmente simbolizaría la represión de la sexualidad femenina, pero –en lo que podría ser considerado una paradoja– ellas en ese acto resignifican el uso del velo y se torna un ejercicio moderno de la libertad. Según Benhabib, "fueron las normas igualitarias del sistema educativo francés lo que sacó a estas niñas de las estructuras patriarcales de sus hogares y las introdujo en la esfera pública francesa, y les dio la confianza y la capacidad de *dar nuevo significado al uso del foulard*" (2005: 137). Aunque puede ser que esas lecturas hechas desde occidente omitan la lectura más cercana culturalmente. Es lo que Butler nos recuerda, que hay interpretaciones diversas, aludiendo a Mohanty quien hace una crítica a las feministas del primer mundo señalando que éstas al denunciar situaciones de opresión tienden a homogeneizar la experiencia de las mujeres instalando la idea de que la vulneración de los derechos de las mujeres se expresa siempre de la misma manera y las prácticas de resistencia debieran en consecuencia ser las mismas (Butler 2006b: 75).

Si leemos a Chandra Talpade Mohanty, ella señala que el uso del velo entre las mujeres de Arabia Saudita e Irán es bastante diferenciado, que no siempre simboliza el control sobre las mujeres. Da como ejemplo el hecho de que "mujeres iraníes de clase media utilizaron el velo durante la revolución de 1979 como señal de su solidaridad con sus hermanas de clase obrera, con velo, mientras que en el Irán contemporáneo, las leyes islámicas obligatorias dictan que todas las mujeres iraníes lleven velo" (Mohanty 2008: 90-1), mostrando dos significados distintos en contextos históricos diferentes. No siempre es un gesto de sumisión, tampoco es siempre emancipatorio.

Desde la ciudadanía intercultural se pueden concebir las demandas de los movimientos étnicos y autonomistas como factores de democratización de toda la sociedad, pues instalan una discusión acerca del sentido de lo político, de la política y lo democrático en las sociedades nacionales en que se gestan. Al mismo tiempo, tal como propone Benhabib con el concepto ya mencionado anteriormente de "globalización en reversa" (2005: 133), a partir del cual es interesante advertir que

este proceso es multidireccional, disemina modos de vida globales al mismo tiempo que facilita el contacto con estilos de vida y pensamiento nunca imaginados por los ciudadanos de las grandes metrópolis liberales. Se puede hablar en este sentido de un proceso que afecta a todos, no por igual ciertamente, pero sí cambiando las narrativas y explicaciones que organizan lo que se considera puro o hibrido, justo o injusto, etc. promoviendo de esta manera relatos controversiales y menos ajustados a una sola cultura.

El fenómeno de la globalización en reversa, que puede ser un factor de ampliación de la democracia, operaría mediante la inserción de estas tensiones en los discursos públicos, gestando conceptos como "nueva ciudadanía" que desafían los supuestos naturalizados de Estado, de indígena, etc. La ciudadanía intercultural implica que los indígenas pueden ser ciudadanos plenos sin renunciar a su condición étnica, tampoco encerrándose en un ostracismo cultural que impida la interacción con dinámicas culturales exógenas (cfr. Del Cairo y Rozo 2006: 129-131), pues se trata de que sean parte del diálogo y confrontación con "otros" sistemas políticos y culturales. Así, lemas tales como "pelea por la tierra" y "conservación de la cultura" revelan un uso creativo de la identidad étnica como recurso escaso, transformándose en una oportunidad de gestación de una política de identidad que sustenta un proyecto más amplio:

> la formación de una política cultural que, ciertamente, está condicionada por el contexto en tanto es 'el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes –nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respecto a culturas dominantes– y en el contexto de condiciones históricas particulares'" (Escobar 2001: 26, citado en Del Cairo y Rozo 2006: 130).

En palabras de Benhabib, estas identidades y prácticas son cada vez más porosas y heterogéneas, constantemente sujetas al cambio, producto de las iteraciones democráticas, entendiendo a éstas como "diálogos morales y políticos en los que sectores sociales de distintos tamaños se reapropian de, y reiteran, principios y normas globales, en una serie de conversaciones e interacciones entretejidas" (2005: 87). Prueba de ello es el surgimiento de una intelectualidad indígena que así como el

mestizo fue evidencia empírica del entrecruzamiento de personas pertenecientes a pueblos diferentes, el intelectual indígena es el perfecto entrecruzamiento entre valores que se resignifican. Para el Estado la escolarización universal es un intento de dominio y homogeneización, para el indígena la escolarización es una ruta emancipatoria.

El intelectual indígena es una figura híbrida por varias razones. Han sido socializados en comunidades indígenas (o en relación con estas) que han experimentado profundas modificaciones en sus modos tradicionales de vida, producto de conflictos con empresas forestales, de la conflictiva construcción de proyectos energéticos en territorios considerado sagrados para los indígenas, etc. Esta generación se ha escolarizado, ha adoptado modos de vida urbanos, han visitado otros países, se han insertado más o menos exitosamente en la academia, todo lo cual contribuye a que la significación que otorgan a su identidad mapuche sea reformulada y se desplace desde lo tradicionalmente valorado del espacio comunitario, local, particular, lo privado, hacia un el espacio global, universal (expresado en el discurso emancipatorio de derechos), lo político (de lo público). En este desplazamiento se recogen experiencias de vida, aceptación de corrientes teóricas y metodológicas con que se reinterpretan los fenómenos de la colonización y se construye una identidad ya no esencializada que se parece más a una militancia.

Pensamos que el relato que formula una intelectualidad indígena para dar sentido a una resistencia política, dialoga mejor con el discurso de derechos que se enuncia desde los lugares de poder pues ambos ya están resignificados. Es probable también que combine una perspectiva más comunitaria de la identidad con una noción más individualizada sostenida por la ciudadanía homogénea que impone el Estado. Pues la demanda mapuche nos obliga a pensar en el sujeto incardinado (cfr. Benhabib, 1990b) que sostiene ciertas reivindicaciones propiamente modernas en su reclamo por reconocimiento de la diferencia y, al mismo tiempo que desafía la noción de ciudadanía universal y sostiene una demanda anclada territorialmente, basa su discurso en un lenguaje emancipatorio de derechos (cfr. Boitano 2011: 316).

Este intelectual convive con otros actores tradicionales. Así las reivindicaciones indígenas no sólo se apropian de un lenguaje de derechos sino que además evocan la ancestralidad del territorio y la necesidad de recuperarlo como espacio de reencuentro y apropiación cultural, al tiempo que

> modelan un tipo de ciudadanía diferente fundamentada en un proyecto 'intercultural', según el cual es necesario que los indígenas se hagan competentes en el mundo 'occidental', sin renunciar a su 'identidad' indígena, para asumir con responsabilidad sus nuevos derechos y ejercer plenamente la ciudadanía (Del Cairo y Rozo 2006: 111).

La ciudadanía intercultural sería la concreción local de la ciudadanía multicultural, que supone adquisición de competencias 'interculturales' que permitan ejercer derechos como mecanismos de inserción en la cultura dominante. Tal ciudadanía intercultural surge en las democracias liberales como alternativa a la ciudadanía cívica basada en la individualización de derechos, proponiendo "asignación de derechos colectivos en virtud del reconocimiento de identidades culturales minoritarias al interior de esas democracias" (Del Cairo y Rozo 2006: 112).

Los problemas para implementar estas políticas surgirían de una visión estática y esencialista de lo indígena que proviene a veces, aunque no solamente, de la mirada hegemónica del Estado y que se traduce en leyes ciegas a la diferencia y en la dificultad para pensar en un indígena urbano y moderno como sujeto plenamente étnico (cfr. Boitano 2011: 315). Las reservas o reducciones indígenas[58] son una prueba concreta no sólo del dominio que se ejerce sobre las minorías, sino además de la esencialización de la identidad étnica junto con la puesta en marcha de "un

[58] Esta figura se inserta en el contexto de la etapa de la anexión definitiva de la Araucanía al territorio chileno, que se extiende desde 1862 a 1881. La reducción es la fórmula legal que se adopta luego de la guerra de apropiación; se trata de "pequeñas extensiones de tierra, de dominio común e inalienable, que se entregaban a título de merced y cuyo objetivo era arraigar a los indígenas, transformándolos en una sociedad agrícola; de ese modo podía ejercerse mayor control sobre ellos" (Salazar y Pinto 1999: 152). Es la misma figura que bosqueja Butler al "sospechar de cualquier forma de homogeneidad nacional, sin importar lo internamente calificada que puede estar" (2009: 66), a lo que agrega la forma que adopta la expulsión, en ocasiones –como se verifica en el tratamiento a la minoría mapuche– es la del *encierro*.

mecanismo institucional compuesto de cuatro elementos –estigma, coacción, confinamiento espacial y enclaustramiento organizativo– y que se vale del espacio para reconciliar sus dos objetivos contrapuestos: la *extracción económica* y el *ostracismo social*" (Wacquant 2010: 15). Esta misma situación muchas veces es usada como una estrategia por los miembros de estos grupos étnicos quienes evocan ciertos estereotipos esencialistas y externos sobre lo indígena en un acto performativo que busca instalar la idea de que "son" indígenas. Esto nos pone en contacto con las paradojas que se advierten en las representaciones que los mismos indígenas construyen acerca de su identidad.

Una de estas paradojas se advierte en el intento por situarse en una dinámica social donde estas reivindicaciones fluctúan de acuerdo a escenarios y oscilan desde la visión externa a los indígenas y la impugnación a la esencialización que se advierte desde el Estado. Lo que los indígenas a veces muestran como su cultura es estratégico, la esencia se reifica con fines políticos. Salazar y Pinto (1999: 150) –citando a Bengoa– señalan que los mapuche cerraron fila en torno a su cultura como reacción al acoso de la sociedad chilena, antes de la penetración chilena en la Araucanía. En otras palabras, antes del siglo XIX su identidad cultural se sustentaba en el reconocimiento de la autonomía como pueblo, prescindiendo de la noción de "pureza racial" que es característico de las sociedades amenazadas.

.

El aporte de la perspectiva intercultural se podría resumir en las siguientes ideas: a) es una discusión que se produce en el escenario de conflictos contextuales que remecen la aceptación cotidiana de la existencia de valores comunes y justificación de normas –"razones situadas" (Salas 2003: 237)– en sociedades que se asumen como crecientemente multiculturales y cuya contracara es un proceso de desregulación económica global; b) acentúa la tensión entre particularidad y universalidad que pone en evidencia conflictos normativos y valóricos entre culturas y al interior de éstas; en otras palabras, releva la controversia entre diferentes racionalidades que encuentran resolución en lo que Salas denomina "pragmática contextual" o "cómo a partir de las estructuraciones semánticas de los contextos

podemos avanzar hacia la definición de un principio de universalización" (2003: 236-7).

Finalmente, de lo que se trata es del monto y la forma de reconocimiento que se obtiene mediante el reclamo. Porque con el desconocimiento de los derechos de ciudadanía no se despoja al individuo de todo lo que lo constituye como tal. Según Agamben, el poder que ejerce un Estado al expulsar a una parte de la población se puede entender como la reducción de un ser humano a la "nuda vida" (cfr. 995), es decir, la vida desnuda sería la evidencia de que se ha quedado despojado de la protección del poder estatal. ¿Es posible de ser pensada esta situación de privación de la ciudadanía como una vida despojada del poder que la produce? Butler critica esta postura señalando que "no hay instancias indiferenciadas de vida nuda, sino estados de desposesión altamente judicializados" (2009: 73).

CAPÍTULO 4
TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO

En este capítulo se continua con la reflexión en torno a la pregunta acerca de "qué" es lo que se demanda en los reclamos que formulan los grupos minoritarios activos, lo cual podría ser también una reflexión en torno a la pregunta acerca de qué requisitos se deben cumplir para que un grupo considere que ésta ha sido atendida. Asumimos que el reconocimiento es un acto que pertenece a la esfera de la política, que es producido a partir de una experiencia que no es del orden de la naturaleza y que hay diversas relaciones humanas –el amor y el derecho son algunas de ellas– en las que se produce conocimiento, desconocimiento, mal reconocimiento o reconocimiento.

4.1 Antecedentes de la noción de reconocimiento

Taylor es uno de los primeros autores que menciona este concepto en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (primera versión de 1992). Ahí advierte –y luego lo vuelve a hacer en *La política del reconocimiento* (1997)– que el reconocimiento no siempre fue una necesidad, que nuestros antepasados no hubieran comprendido cómo la identidad personal podría ser tan dependiente de la evaluación de los demás en un mundo ordenado y jerarquizado donde cada uno conocía desde su nacimiento el lugar que le correspondía en la sociedad. Se explicaría esto entonces por el tránsito de una sociedad estamental –en que el honor era el mecanismo de reconocimiento para algunos, una minoría privilegiada– a una sociedad más igualitaria en que se atribuye igual dignidad a todos los ciudadanos (cfr. 1997). La concepción platónico-aristotélica que sustenta la idea del orden moral descansando en una jerarquía social correlacionada con una jerarquía cósmica, podría explicar esta visión que imperaba en sociedades más tradicionales (Taylor 2006: 22), a saber: una imagen de sociedad compuesta por un conjunto integrado de varios órdenes, cuya organización –en el plano de los individuos– ubicaba a algunos en un lugar al que se atribuía más valor que a otros y donde la mayoría no aspiraba a ningún tipo de

reconocimiento público, pues tampoco lo necesitaba. El imaginario moderno subvierte luego esta imagen convirtiendo el orden ya no en algo necesario o natural, sino profundamente contingente, sujeto a la deliberación, y es en ese mundo de mayor pluralidad que la identidad social está sustentada por el reconocimiento que proveen otros.

Para Taylor, la noción de reconocimiento y su importancia en la actualidad abren la pregunta acerca de si es condición de la identidad intacta la obtención de reconocimiento. Lo que para Honneth en la sociedad contemporánea se verificaría en tres esferas: amor, derecho, solidaridad (cfr. 1997: 210). El concepto de "identidad intacta" lo explica Honneth en el marco de lo que él considera las dimensiones centrales de la personalidad de un individuo respecto de las cuales puede esperar reconocimiento social (cfr. 2006). Dicho concepto es producto de una modalidad normativa de inclusión que cambia históricamente. Para el sujeto, realizar la autonomía individual depende de que pueda desarrollar una autorrelación intacta a través de la experiencia de reconocimiento social. Los individuos hoy deben la formación de su identidad intacta a la atención afectiva, la igualdad jurídica y la estima social, lo que hace a estos tres principios de reconocimiento el núcleo de una concepción de la justicia social, que tiene consecuencias para la distribución de bienes materiales (cfr. Honneth, 2006: 141-2). En *Fuentes del yo* (1996) Taylor define la identidad intacta como la ineludible vinculación del individuo a ciertos marcos referenciales de los cuales es imposible deshacerse, pues dan sentido a la vida e incluyen discriminaciones cualitativas. El mismo afirma que "vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana" (1996: 43). Fraser usa también este concepto de identidad intacta para la cual sería requisito que la sociedad permitiera y fomentara legalmente todas las prácticas esenciales para el sentido subjetivo de dignidad de los reclamantes (2006: 172).

Decíamos antes que Taylor revisa críticamente el concepto de reconocimiento en *La política del reconocimiento* (1997), señalando que la política contemporánea

gira en torno a la exigencia de reconocimiento como si naturalmente reconocimiento e identidad estuvieran conectados, haciendo de éste una necesidad vital. En efecto, es una idea con la que hemos terminado por familiarizarnos y que se inserta en el marco de lo que el autor denomina "giro subjetivo de la cultura moderna" (1997: 296), giro que implica el ideal de la autenticidad y el tránsito desde el honor, como certeza del lugar de cada uno en la jerarquía social, hacia la dignidad, como forma de reconocimiento igualitario. Todo esto produce una nueva interpretación de la identidad, más individualizada, que reclama una política de la igualdad universal y aspira al tratamiento ciego a las diferencias (Taylor, 1997: 293-6). Ahora bien, en combinación con el ideal de la autenticidad que produce identidades más individualizadas y la necesidad del otro en la construcción de la identidad es que se genera al mismo tiempo un amplio reclamo por el reconocimiento de la diferencia. Esta demanda estaría también basada en una política del universalismo, pues si bien apela al reconocimiento de algo que no es universalmente compartido en lo específico, implica que todos tendríamos derecho a ser reconocidos en nuestra peculiaridad (Taylor, 1997: 305).

Benhabib, en una lectura crítica de Taylor, invierte la jerarquía en la que este autor valoriza por sobre los derechos individuales el derecho de los grupos a diseñar autónomamente su proyecto de vida buena pues, según ella, esto implica no considerar en muchos casos el derecho de los individuos a revisar los fines que le propone su comunidad de origen. Para esta autora, si bien es cierto que el sujeto moderno se ha hecho acreedor del derecho a expresar auténticamente su sí mismo, este derecho deriva de un principio más general, a saber: el derecho a ejercer con autonomía la elección de lo que puede concebirse como una vida significativa (2006: 101), cuestión que puede considerarse una aspiración universal. Y esto es importante de consignar pues aunque el sujeto sea fruto de lo que Taylor llama "urdimbre de interlocución" (Taylor 1996: 53), eso no lo ata fatalmente a las colectividades en que ha nacido y se ha socializado. Esto último se hace evidente en la controversia en que pueden derivar los reclamos por derechos grupales que atentan contra reivindicaciones individuales; o también es el caso de derechos de las mujeres que quedan borrados con reivindicaciones grupales de colectividades que se organizan en

base al rol subordinado de las mujeres en su seno, tal como señalábamos en el capítulo anterior.

En el marco de estas reflexiones es que en este capítulo se revisan las preguntas que suscitan las diversas variantes de la teoría del reconocimiento para comprender las dinámicas de los reclamos de las minorías. ¿Acaso todas las minorías vulneradas reclaman reconocimiento? Fraser dirá más tarde –también en una postura crítica– que el paradigma del reconocimiento está centrado en las injusticias que producen ciertos patrones sociales de representación, interpretación y comunicación respecto de las minorías desvalorizadas; alega que este paradigma no puede reemplazar al paradigma de la redistribución, centrado más en la injusticia definida desde las desigualdades socioeconómicas que en los patrones culturales que califican de más o menos valioso a un grupo. Y a través del planteamiento de Butler nos enfrentaremos a la otra cara de la necesidad de reconocimiento, a saber: el sometimiento que está implicado en su demanda, dimensión que surge al preguntarse acerca de "quién" otorga reconocimiento y "cómo" –mediante qué mecanismos o dispositivos– debe cumplirse.

Al abordar lo que se plantean otras teorías centradas en este concepto de reconocimiento, es posible distinguir algunos grandes ejes que permiten diferenciarlas. Uno, aquel que plantea una tensión entre el reconocimiento como condición para la identidad (podemos encontrar aquí a Taylor y Honneth) versus la consideración de este concepto como un logro que se enfoca en las condiciones materiales que permiten ser y hacer a los individuos (Fraser y Benhabib). Dos, aquel que plantea una tensión entre una dimensión horizontal del reconocimiento, a saber el plano de la estima de sí (Ricoeur y Honneth) versus el reconocimiento vertical, aquel que implica sometimiento (Butler y Zizek). Esto último se menciona pues en el deseo de ser reconocido se advierte –en cualquier caso– la forma pasiva del verbo *reconocer*, eso lo transforma ya no en principio, sino en "resultado respecto de la gran dialéctica que articula, entre sí, negatividad e institucionalización" (Ricoeur 2006a: 221), es decir, en la demanda por reconocimiento se encuentran dos esferas de la experiencia humana, aquella en la que se define el sujeto por la falta que lo

constituye y –al mismo tiempo– la ineludible referencia a todo el espesor del mundo social poblado de instituciones que median en esta demanda; la evidencia de que el reconocimiento no opera nunca en un vacío social.

Al mismo tiempo, el concepto de reconocimiento supone un acto previo por el cual se ha conocido al otro, lo que sería la condición de éste. El capítulo anterior lo dedicamos a las formas institucionalizadas que adopta el reconocimiento y en éste se adopta una perspectiva más teórica que obliga a reflexionar en torno a lo que acontece cuando tiene lugar el reconocimiento o la falta de éste. Se trata de analizar lo que está en juego en la exigencia que hacen los grupos minoritarios cuando señalan que requieren ser reconocidos para constituir una identidad coherente. Se señalará más adelante que las teorías del reconocimiento permiten pensar en lo que se espera del otro al cual se le demanda, y eso –el horizonte de expectativas– estaría indisolublemente ligado al "modo" en que se reclama un derecho. Aquí nos vemos obligados a aludir brevemente al concepto de contradicción performativa que se mencionó en la introducción. Ahí lo definimos como una discrepancia entre lo que decimos y lo que hacemos al decirlo, la cual no es producto de un error o una inconsistencia, sino que es parte de una práctica de resistencia que subvierte en campo en el que se da la controversia. En efecto, podemos observar una contradicción performativa cuando se declara ser poseedor de un derecho, en el momento en que éstos se ejercen en la práctica, pero institucionalmente han sido negados. Un ejemplo de este tipo de contradicción: se ejerce el *derecho* a la recuperación de territorios usurpados por el Estado en la apropiación *de hecho* de estos, en la "toma de terrenos". O se ejerce el derecho a la libre expresión, expresándose sin permiso de la autoridad. Ambos casos suponen una contradicción performativa desde el momento en que se ejercen derechos que no se poseen legalmente. Y eso puede ser un elemento central en la movilización política. Se trata, por lo tanto, mediante este concepto, de proponer una manera de comprender el reclamo de las minorías desde una perspectiva que no instala un nudo ciego en el diálogo. Así la explica Butler:

> Se trata, sin duda, de un tipo de performativo político en que lo ilegal es precisamente la reivindicación de volverse un ilegal –una reivindicación que no obstante se realiza desafiando a la misma ley a la que se le exige reconocimiento– (2009: 87).

Es importante este concepto de contradicción performativa pues permite dos cosas. Una primera es que permite comprender el hecho de que aunque las minorías no *tengan* algunos derechos, como el derecho legal a establecer las condiciones para un reconocimiento basado en la igualdad (aunque sea considerada ésta como ficción), aun así –en el acto de reclamo– lo *ejercen*. Una manera de ejercer un derecho es decirlo, o en otras palabras: "declarar", acto en que se afirmaría la libertad de expresión misma; es su propio ejercicio la que la hace existir. Otra cosa es que este discurso sea eficaz, eso ya es una apuesta que no depende sólo del proceso discursivo sino de las relaciones de poder en que éste es formulado y escuchado. En todo caso, una acción, para que sea eficaz, debiera buscar antes que nada establecer "la igualdad, de modo tal que el acto pueda volverse plural y, de esta manera, afirmar la posibilidad de convertirse en políticamente eficaz" (Spivak 2009: 82, en Butler y Spivak 2009).

Una segunda línea de reflexión que permite el concepto de contradicción performativa es la relación entre lenguaje, performatividad y política. Ya mencionamos que en los reclamos de los grupos sociales minoritarios, cuando se apuesta a una política de cambio radical, esta se inician con un movimiento discursivo que ejerce una libertad, afirma una igualdad, superando las limitaciones concretas. En efecto, "la contradicción debe ser tomada en cuenta, expuesta y elaborada para convertirse en algo nuevo" (Butler 2009: 89), es lo que ocurre al pronunciar un discurso que se inicia sin estar legalmente legitimado, sólo basado en una demanda que –esta sí– se ha legitimado ciertamente, pero por otros medios. ¿Por qué medios? se pregunta uno, ¿cómo es que se ha legitimado si el sujeto que la pronuncia –decíamos antes– no está *autorizado* para hablar? Precisamente, porque *en* la demanda surge un sujeto que se posiciona en un lugar subjetivo, construido con otros.

En los apartados que siguen, se revisarán las reflexiones en torno del reconocimiento que han formulado Taylor, Ricoeur –en particular en la tercera parte de *Caminos del reconocimiento* (2006), en que aborda el reconocimiento mutuo o entre personas–, Honneth, Fraser, Butler, Zizek y unos cuantos autores que se inscriben en el paradigma del pensamiento descolonial (cfr. Mezzadra 2008).

4.2 Reconocimiento según Ricoeur

Una pregunta que guía la reflexión de este autor apunta a esclarecer cuál es el tipo de reclamo que esperar satisfacer el deseo de reconocimiento. Se pregunta ¿el deseo de reconocimiento es un reclamo originariamente de tipo moral o una manera –también fundamental– de conjurar el miedo a la muerte violenta[59] en un mundo hostil en que no se puede esperar nada bueno de los demás? Al parecer, Ricoeur apuesta por la primera alternativa, pues considera el reconocimiento como una aspiración básica de la experiencia de vivir-con-otros; en cambio la tesis de Hobbes está sustentada sobre la idea de que los seres humanos nos instalamos en una experiencia de *desconocimiento originario* (Ricoeur 2006a: 208), con la que Ricoeur no estaría de acuerdo. Así entonces, "el tema de la *Anerkennung* gana al ser tratado como una réplica de naturaleza moral al reto lanzado por la interpretación naturalista de las fuentes de la política" (2006a: 207), atribuyendo así primacía a la política pero entendida como una ciencia arquitectónica que no se sustenta por el mero espíritu de cálculo sino en una moral de obligación. Pues –por otra parte– esa muerte a la que se teme primordialmente ¿qué tipo de muerte es? Ciertamente no se trata de la muerte biológica, de ésta no se debiera temer pues es de lo que no se puede siquiera tener

[59] Es la tesis de Hobbes, respecto de la cual Ricoeur señala: "La reconstrucción del tema de la *Anerkennung*, tal como la articuló Hegel en la época de Jena, tendrá como guía la idea de una réplica al reto de Hobbes, en que el deseo de ser reconocido ocupa el lugar tenido por el miedo a la muerte violenta en la concepción hobbesiana del estado de naturaleza" (2006a: 195). Para Hobbes, el hombre no es social ni político por naturaleza, sino que naturalmente vive un estado prepolítico, marcado por la desconfianza hacia los demás. En otras palabras, lo antisocial sería lo natural, todo el resto (las leyes, entre otras cosas) es un logro de la razón (Berns 2000: 378 y ss).

noción. Pero sí es posible sentir temor de la muerte social, pues esa se evidenciaría en diferentes niveles. Y es a lo que nos referiremos al examinar más adelante el concepto de reconocimiento de Butler.

Por ahora nos detendremos en aquel tipo de reclamo que se presenta en la experiencia de frustración de las necesidades básicas, en el abandono o la humillación, "sentida como la retirada o el rechazo de esta aprobación [ ] Privado de aprobación, es como no existente" (Ricoeur 2006a: 243). Esto se daría en el primer modelo de reconocimiento que es el amor (cfr. Honneth 1997), y cuya negación la constituye la humillación, como aquella experiencia que implica la desaprobación. Este tipo de reconocimiento se da básicamente en los grupos primarios, tal es la familia, grupo en el cual se estructura una forma de estar en el mundo que al relacionarse con el nacimiento biológico se reviste del sello de lo universal. El nacimiento ubica a los individuos en el seno de relaciones filiales y fraternas no rehusables que se transforman en un mandato para las posteriores relaciones que se reproducen, en las normas, las leyes, los tabúes, etc. Lo que Ricoeur conceptualiza como "el sistema de lugares" en que se sitúa el *ego* y mediante el cual los individuos saben lo que son gracias a la mediación que cumplen los otros significativos (Ricoeur 2006: 244). En ese lugar se nomina al individuo, se lo asigna a un linaje que luego es transmitido a las generaciones posteriores.

Un segundo nivel en que se obtiene reconocimiento es el plano jurídico. Es el lugar en el que se pueden señalar las formas de ciudadanía por ser éstas arreglos institucionales que se ofrecen –entre otros– también a las minorías, cuestión tratada en el capítulo anterior. Esta esfera, la del derecho, implica la igualdad de oportunidades para el acceso legal a ciertos bienes disponibles en la sociedad de pertenencia que ya no están sujetos a la presencia o no de vínculos afectivos, sino que se trata de relaciones más abstractas fundadas en la presunta idea de igualdad de las personas en el plano de los derechos. En esta esfera se reclama respeto. Por otra parte, la riqueza del reconocimiento que se produce en esta esfera supone una ampliación de los derechos de los individuos, pues se consideran no sólo derechos

negativos sino también positivos (Ricoeur 2006a: 252-3). Y no sólo eso, según Ricoeur,

> el mayor problema, en el siglo XX, es el acceso a los derechos sociales sobre el reparto equitativo en cuanto a la distribución de bienes comerciales y no comerciales a escala planetaria. En este aspecto, aquello que sufren especialmente los ciudadanos de todos los países es el contraste flagrante entre la misma *atribución* de derechos y la desigual distribución de bienes (2006a: 253).

Y continúa señalando un poco más adelante:

> El punto más sensible de la indignación concierne al contraste insoportable, evocado anteriormente, entre la atribución igualitaria de derechos y la distribución desigual de bienes en sociedades como la nuestra, que parecen condenadas a pagar el progreso como productividad en todos los campos por un incremento sensible de las desigualdades (2006a: 254).

Esta tensión que registra Ricoeur es probablemente la que inspira parte del debate que sostiene Honneth con Fraser (cfr. 2006) que se discute un poco más adelante. Es decir, a las minorías, en particular, no les basta con el reconocimiento de sus derechos, sino fundamentalmente además con la posibilidad de ejercerlos y eso es lo que está en juego en sus reclamos, pues surge de sentimientos negativos que reciben el nombre de humillación, frustración y exclusión (Ricoeur 2006: 253) o indignación, vergüenza o culpa, denominaciones que dependen de la posición intersubjetiva del agente[60] (cfr. Tugendhat 1998). Para Ricoeur, la indignación frente a la percepción de injusticia es un motor en las luchas por el reconocimiento. Señala al respecto:

[60] En *Acerca del concepto y fundamentación de la moral* (1998) Tugendhat señala que si experimentamos indignación por ciertas cuestiones que nos parecen moralmente inaceptables, es señal de que "tenemos un fundamento" (1998: 199), ya que este sentimiento no descansaría en premisas religiosas o metafísicas sino en ciertas normas que nos damos y que dan sentido a la pertenencia a las comunidades por las que transitamos en el día a día. "Lo que quiero decir es que sólo podemos concebir el ser moralmente bueno o malo y, con ello, el sentido de lo que ha de entenderse bajo moral cuando logramos situarlo en el ámbito de estas variadas habilidades" (1998: 203), estas habilidades –ha dicho antes– son aquellas aptitudes centrales que gozan de gran valoración social pues de ella depende devenir o no miembro de tal comunidad. En efecto, quedar excluido de la comunidad a la que se valora atentaría así contra la coherencia de la propia identidad, entendida ésta como social.

> Penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo precisamente mediante la denuncia. E incluso en el plano de la justicia instituida, ante los tribunales de justicia seguimos actuando como "denunciantes" y como "querellantes". El sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que impera. Y los hombres poseen una visión más lúcida de lo que falta en las relaciones humanas que del modo recto de organizarlas. Por eso, incluso en los filósofos, es la injusticia la que primero pone en marcha el pensamiento (2006b: 207).

Una tercera modalidad de reconocimiento es la estima social, que responde a otra exigencia normativa, a saber: la solidaridad que se hace posible en una comunidad en que se comparten valores. Eso dice Ricoeur en su análisis del concepto de reconocimiento de Honneth y es eso precisamente lo que causa problemas cuando se trata de sociedades que no comparten el mismo sustrato valórico o en las que este mismo aspecto es el que está en disputa, lo que vemos claramente en las luchas por el reconocimiento de diferencias culturales de base étnica. La estima social trasciende la esfera jurídica del respeto universal a la igualdad de derechos de los que serían portadores todos los individuos y permitiría que todo individuo pueda ser reconocido aunque no haya sido antes conocido, en el sentido de que –por ser tal– tiene derecho a tener derechos. También trasciende la esfera de la confianza, pues ya no reclama vinculo afectivo (o ser conocido) para ser reconocido. Ricoeur caracteriza este nivel del reconocimiento como aquel en el que "cada una de las personas individuales mide la importancia de sus propias cualidades para la vida del otro por los mismos valores y los mismos fines" (2006a: 256), lo que es una afirmación arriesgada en sociedades crecientemente diversas culturalmente y cada vez más plurales en lo valórico, en las que precisamente se aboga por la diferencia y donde lo que hace estimable a cada persona o grupo estaría determinado por horizontes de valor plurales e incluso controversiales. Ricoeur señala que el reconocimiento "iguala" lo que la ofensa hizo desigual, en ese sentido permitiría superar la exclusión, pero esto debe ser efectivo y para eso se construyen instituciones (el matrimonio, la gestión hábil de la riqueza y la pobreza, los procesos legales, etc.) (2006a: 233).

En relación a estas experiencias de confianza, respeto y estima social surgen posiciones de sujeto, identidades sociales categorizadas en cuanto al lugar que ocupan en los "órdenes de reconocimiento" (Ricoeur 2006: 259). La identidad es parte, tanto de una intersubjetividad constitutiva, como de un sistema social que afirma o desconfirma el valor, la capacidad[61], etc. de un individuo o grupo. Es aquí donde puede verificarse la tensión entre esta asignación de derechos subjetivos y su contraparte que sería la impotencia en el ejercicio de éstos, pues las identidades se configuran en un sistema social con determinadas formas de organización –también denominadas "mediaciones estructurales"– que producen grupos vulnerables (vulnerados, sería más preciso decir) o sencillamente excluidos. Probablemente quedan fuera aquellos individuos o grupos que no pueden hacer "valer" sus criterios de reconocimiento por pertenecer éstos a otros órdenes de reconocimiento. Es el caso del conflicto que se produce entre diferentes modos de valorar el territorio mencionado a propósito de la dominación lingüística (cuestión que abordamos en el capítulo anterior) desde donde surgía la pregunta por los criterios para atribuir valor.

Ricoeur (2006a) señala que tres serían las capacidades constitutivas de un sujeto. En primer lugar, la reflexividad, cuya implicancia es la autoaserción en una ineludible referencia al otro, lo que "presupone un acto de adopción por parte del otro en la forma de la asignación de un nombre propio" (2006a: 315) y nos remite a la obra anterior de Ricoeur *Sí mismo como otro*, en que ya ha enfatizado la "primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto" (2006b: XI); esta capacidad aparece en la forma del reconocimiento social que todo individuo recibe incluso desde antes de nacer, en el seno de la comunidad humana que lo espera, que lo nombra y le asigna un lugar en el grupo; todo eso antes incluso de que el individuo mismo haya podido autodesignarse. Una segunda capacidad es la de obrar, es decir, de hacer que ocurran acontecimientos y de la cual surge el "alguien" de la acción, que supera al "algo" recién mencionado. Y, finalmente, la capacidad de decir o de poder-narrar, que designa el "quién" de la acción (2006a: 316) en una trama en que

[61] En este caso Ricoeur discute la neutralidad valórica de cualquier capacidad, pues la capacidad no sólo se *atesta*, sino que pertenecería a la esfera de la "adscripción". En efecto, la capacidad supone una reivindicación de una acción que es valorada (2006a: 189).

se entretejen personajes y acontecimientos, cuya estructura temporal estará garantizada por la capacidad de recordar y de prometer. El par memoria-promesa es vecino del par olvido-perjurio, pues no hay reconocimiento sin la posibilidad del desconocimiento, tanto de uno mismo como del otro. Nos hace notar Ricoeur que en el idioma francés desprecio y error se escriben casi igual: *mépris* el primero y *méprisse* el segundo. En español "error" se parece a "terror" y comparten probablemente algo de su significado[62]. En la esfera del reconocimiento, un error en el juicio acerca de otros puede producir terror o Terror (como es conveniente escribir el vocablo correspondiente al período que caracteriza a la administración de la justicia severa y rápida que aplicaron los jacobinos en un momento de la Revolución Francesa).

Ricoeur nos permite contrastar una idea que ya mencionamos en el segundo capítulo –al profundizar en la noción de identidad que construye Butler inspirada en la teoría de la interpelación de Althusser–, a saber: las dificultades del reconocimiento o las imposibilidades de éste[63]. Pues Ricoeur parte de la evidencia de

[62] No es un tema que se aborde en este texto, el campo semántico de las palabras, pero es inevitable reflexionar brevemente en torno al parentesco de las palabras "error" y "terror". "Error" proviene del sustantivo masculino latino *error, -oris* que significa en su principal acepción concepto equivocado o juicio falso, acción desacertada o equivocada, algo hecho erradamente; en el ámbito del derecho se define como vicio del consentimiento causado por equivocación de buena fe, que anula el acto jurídico si afecta a lo esencial de él o de su objeto (Diccionario RAE 2001). "Terror", en cambio, proviene del sustantivo masculino latino *terror, -oris*, que alude a un sentimiento de miedo intenso; se usa tanto en sentido festivo como en alusión a un método expedito de justicia revolucionaria o contrarrevolucionaria (Diccionario RAE 2001).

[63] Zizek grafica esto señalándolo como una *interpelación de individuos a sujetos* (2003: 142), sirviéndose de un concepto ya mencionado antes en este trabajo, el *punto de capitón*. Este concepto alude al proceso mediante el cual un significado es "cosido" al significante y apunta al lugar en que el nombre interpela a un individuo a transformarse en sujeto mediante la subjetivización de la cadena del significante. En efecto, la significación tendría un carácter retroactivo, en tanto un significante fija retroactivamente el significado de la cadena, cosiendo el significado al significante, deteniendo así el deslizamiento de estos. Y es esta imposibilidad estructural de cerrar el significado y de que siempre esta sutura sea transitoria, lo que explicaría la imposibilidad de reconocer "bien" o correctamente. Desde esta perspectiva, el reconocimiento o es desconocimiento o es error en el reconocimiento, pues

la disimetría originaria entre el yo y otro, pese a lo cual postula la existencia de una "experiencia efectiva, aunque simbólica, de reconocimiento mutuo, según el modelo del don ceremonial recíproco" (2006a: 195); es esa idea precisamente lo que le permite derribar la tesis hobbesiana de que la necesidad de reconocimiento deviene del "miedo a la muerte violenta", pues la misma comunidad es una manifestación de que el reconocimiento tiene un lugar en las relaciones recíprocas de mutualidad[64].

---

son las categorías sociales las que garantizan una existencia social reconocible y perdurable, por ende, la aceptación de éstas –aun si operan al servicio del sometimiento– suelen ser preferibles a la inexistencia social (Butler 2001a: 31). Este anhelo de existencia social es lo que explica la vulnerabilidad al sometimiento, pues en él se reedita la experiencia primaria de dependencia y eso es precisamente lo que hace al sujeto explotable a un poder que no ha creado. Los grupos minoritarios subordinados escenifican esa obligación de buscar reconocimiento en categorías que no han creado, en la misma lógica del sujeto que busca signos de su existencia fuera de sí. Estas categorías suponen subordinación y existencia al mismo tiempo. El sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera, impone una vulnerabilidad primaria frente al otro como condición para alcanzar el ser (cfr. Butler 2001a: 32). Aunque, por otra parte, una "verdad" surgiría también de este error en el reconocimiento, de esta imposibilidad. Así lo señala Zizek (cfr. 2003: 91-2), cuando alude a que la repetición de un hecho hace que sobrevenga la ley. La interpretación siempre sería acerca del acontecimiento que se repite, que ha sido desconocido o mal reconocido, pero que finalmente está dando cuenta de algo que se ha pasado por alto. Al respecto, Zizek (cf. 2003: 25), que representa la vertiente lacaniana más reciente respecto de la ruptura con una lógica esencialista, señala que la producción de un sujeto mediante el reconocimiento falso es inevitable y esta aceptación del "engaño" sería la condición de toda actividad histórica. La pluralidad de luchas sociales particulares representarían la multiplicidad de respuestas al mismo "núcleo imposible-real" (Zizek, 2003-27) que depende siempre de la contingencia radical del proceso histórico-social. Y, por otra parte, esta tesis antiesencialista se transforma en una explicación a los motivos de todos los totalitarismos, que no serían más que intentos por recomponer la fisura constitutiva que produce a los seres humanos (cfr. Zizek, 2003: 27-28). Así, la tentación por abolir el antagonismo radical sería "la fuente de la tentación totalitaria". Por otra parte, todo movimiento social demandante estaría siempre en riesgo de creer que hay un paraíso perdido que recuperar, que hay un sujeto cuya esencia se debería restituir de la pérdida. Al mismo tiempo, un movimiento social estaría traspasado de la falta radical que es pura negatividad, simultáneamente con la pura positividad que es el acto demandante, revolucionario o reformista, pero sin duda más que falsa trasgresión o acto reaccionario. Hay que hacer la distinción entre ambos actos.

[64] Ricoeur señala que en el plano categorial los conceptos de reciprocidad, comunidad y comercio equivalen por el hecho de que pueden ser percibidas simultáneamente. Asimismo, en el plano temporal la simultaneidad es anterior a la sucesión enfatizando que en el plano de la experiencia es un hecho evidente. Agrega que "se trata, sin duda de una especie de

Asimismo, la idea de don ceremonial recíproco contiene una clara alusión a una forma de transacción o intercambio inherente a las relaciones personales. Butler, por su parte, pone en el centro de la necesidad de reconocimiento este miedo a la muerte social, en cuyo caso lo temido es –y precisamente para conjurar ese temor– no ser considerado por el otro, en vista de lo cual se acepta la sujeción o sometimiento que implica siempre el reconocimiento de otro.

Resulta importante considerar que en el corazón mismo del reconocimiento siempre estarían presentes las amenazas opuestas: el desconocimiento y la fusión, así como el mal reconocimiento que proviene del sometimiento. Para Ricoeur es vital que persista cierta disimetría, pues esta permite que en el reconocimiento mismo nunca se confundan las partes, evitando así la fusión. Pues una relación sólo es posible entre partes que se relacionan en tanto se las considere intercambiables, pero distintas. La disimetría evita caer en las trampas de la fusión, lo que asegura finalmente el siempre justo espacio al respeto a la diferencia del otro. La disimetría entre yo y otro es insuperable, en tanto persiste como telón de fondo de la comunidad. Y a ratos parece lograda, aunque siempre se revela que este logro es inconcluso. Nunca termina por "suturarse" la distancia entre yo y otro.

4.3 Honneth y el reconocimiento

En *La lucha por el reconocimiento* (1997), Honneth critica las premisas atomísticas sobre las cuales se ha edificado toda la filosofía social de la modernidad y propone en su lugar conceptos que explican a los seres humanos en su conexión social y en relación a los lazos éticos que los vinculan, rescatando así sus rasgos comunitarios. En un segundo momento, describe un compromiso intersubjetivo que sería motor del proceso de socialización a partir del cual se construyen relaciones más abstractas y

---

simultaneidad existencial con el reconocimiento mutuo, el comercio intersubjetivo, mejor aún la comparecencia, como se dice que comparecen ante el tribunal el denunciante y el acusado" (2006a: 197).

globales. En efecto, las relaciones éticas de una sociedad presentan la forma de una intersubjetividad práctica, en la que el acuerdo complementario y la necesaria comunidad de los sujetos están asegurados por el *reconocimiento* (Honneth, 1997: 28). En esta relación un sujeto deviene tal en la medida en que se sabe reconocido por otro en virtud de determinadas facultades y cualidades, y por ello, como veremos, se sabe reconciliado con éste. En tal proceso el individuo se conoce y se contrapone a otro en tanto que diferente, en una dinámica interna de etapas de reconciliación y conflicto. Desde esta perspectiva, los conflictos sociales tienen un potencial de aprendizaje por dos razones: es una manera en que los sujetos saben de su identidad en un camino por el que logran autonomía y, al mismo tiempo, adquieren una conciencia de su propia dependencia.

El reconocimiento es un paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada idealmente como totalidad, el momento en que se reconoce a sí misma en otra totalidad semejante. El conflicto o lucha deviene cuando se lesionan las pretensiones subjetivas, así es posible considerar la experiencia de desigualdad o desprecio como un motor en la búsqueda de esta reparación. Sé del reconocimiento que otro hace de mí por la fenomenalidad de la acción del otro frente a mi totalidad. En efecto, es un proceso social que lleva a un incremento de socialización, en el sentido de una descentralización de las formas de la conciencia individual (Honneth, 1997: 42), pues junto con la atención a las pretensiones subjetivas surge un sentimiento racional de comunidad intersubjetiva y eso constituiría la formación del individuo para la sociedad.

Como ya se dijo, habría diferentes formas de reconocimiento que se diferencian según el tipo de autonomía que posibilitan al sujeto: amor, derecho y eticidad (o valor social, estima). Las tres formas de reconocimiento siguen una lógica de formación que se mediatiza en el conflicto, en cada estadio los individuos se enfrentan a un conflicto intersubjetivo cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía. La carencia de reconocimiento notifica de un menosprecio que impulsa a esta lucha por obtenerlo. Según Honneth, Hegel desde una perspectiva metafísica, y Mead desde una perspectiva postmetafísica, explican el

proceso de cambio social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en relaciones de reconocimiento recíproco (Honneth 1997: 114). La vida social se reproduciría bajo este imperativo de reconocimiento, pues los sujetos se autoconciben a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que destinatarios sociales. Tal imperativo opera como una coerción normativa que fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco. Es como se expresa la pretensión de subjetividad que, en lo social, toma la forma de procesos históricos de individuación ligados a la expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco. De esta manera, los cambios sociales estarían orientados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, que buscan formas de reconocimiento institucional y cultural. Honneth ve dos temas que no han sido desarrollados ni por Hegel ni por Mead: a) la justificación de la forma tripartita que adoptan las formas de reconocimiento; b) la consideración teórica de las formas de menosprecio que generan la lucha por el reconocimiento.

En *La reificación* (2007), Honneth usa y recrea el concepto de reconocimiento que Lukács desarrolló en *Historia y conciencia de clase* (1969), específicamente en el ensayo "La reificación y la conciencia del proletariado"; Lukács construye este concepto basado en la herencia intelectual de Marx, Weber y Simmel, y fue durante los años '20 y '30 el *leitmotiv* de la crítica social y cultural, para luego en los '40 perder cierta potencia explicativa. Pero Honneth lo recupera después de rastrear su herencia tanto en la literatura, como en la psicología, la economía, etc., ya que aún tendría algo que aportar, esencialmente por la posibilidad de aplicar este concepto a tres esferas de la vida social susceptibles de ser reificadas, 1) a una relación entre personas que adquiere un carácter de "cosa" o "cosidad", 2) a una mirada acerca del mundo como "aprovechable" y 3) a una idea de que uno mismo puede tener una perspectiva de "observador sin influencia" (cfr. Honneth 2007: 27-8). La reificación, tanto intersubjetiva, objetiva como subjetiva, se ancla en el hecho del olvido del reconocimiento previo.

En efecto, Honneth contrapone reificación a reconocimiento, definiendo reificación como "una clase de hábito de pensamiento, de perspectiva habitual

petrificada, en virtud de cuya adopción los hombres pierden su capacidad de implicarse con interés en las personas y en los sucesos" (2007: 84). La postura reificadora –desde la perspectiva clásica ya mencionada en el párrafo anterior– implica un tratamiento, tanto hacia uno mismo como hacia los otros y hacia el mundo, propio del que se da a objetos inanimados; en esa postura se adoptaría la perspectiva –ilusoria por cierto– de que se pueden gerenciar los deseos o sentimientos. Es, en definitiva, una mirada instrumental acerca de los seres humanos. No es un error en la comprensión o en la cognición del entorno, sino que una postura que podemos también denominar "objetivadora". Desde esta arista se podría encontrar un área en que se hace legítima, pues probablemente una mirada desapasionada y desapegada ha permitido el desarrollo social, científico y tecnológico.

Honneth revisa los planteamientos de Lukács, Heidegger y Dewey. Para Lukács esta postura provendría de una generalización social del intercambio de mercancías propia del capitalismo. Para Heidegger, en cambio, los factores que la explicarían son mucho menos históricos y más anclados en un lenguaje mentalista que deforma la manera en que miramos lo fáctico, lugar desde el cual nos concebimos como un sujeto epistémico que se enfrenta con el mundo de manera neutral y esto no sería atribuible solamente a la forma de vida reificada de la sociedad capitalista. Para Heidegger, en la vida cotidiana nos enfrentamos a la realidad no en la postura de un sujeto cognoscente, sino que ésta no es dada como un campo de significaciones prácticas. El concepto de "cura" es el que caracterizaría esta estructura de relación práctica, siendo dicho concepto más cercano a una praxis abarcadora o de implicación a través de la cual se refutaría el esquema sujeto-objeto, pues el sujeto se enfrentaría no a un objeto neutral, sino a una realidad en la cual tiene un interés existencial y que se presenta con una significación cualitativa (Honneth 2007: 41). Para Honneth es la cura la postura que poseería una preeminencia por sobre la aprehensión neutral de la realidad, y es dicha cura la que en la reificación se pierde.

Honneth rescata asimismo la crítica que hace Dewey a lo que él mismo denomina "modelo del observador" que se basa en premisas similares a las mencionadas y que caracterizan a la postura reificadora. Por el contrario, lo natural sería el hecho de que nos relacionamos con el mundo "con falta de distancia existencial y con compromiso práctico" (Honneth 2007: 54), lo que bien puede ser llamado una "interacción", entendida como la preocupación básica de estar instalado en una situación en que se experimenta cierta fluidez existencial con los demás y las cosas. Es una fórmula que permite rescatar un aspecto de la relación con los otros que parece ser natural, y que Honneth termina por llamar reconocimiento. La interacción sería una postura de conocimiento no neutralizada afectivamente, sino de "compromiso práctico", de "cura" y de "implicación": a los datos del mundo le asignamos primero un valor propio que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos (cfr. 2007: 55). Finalmente, esta relación no instrumental es una manera muy elemental de confirmación intersubjetiva, que no implica sentimientos positivos hacia el otro, como cariño o afecto, sino una postura de reconocimiento de la humanidad del que está enfrente, más parecido al respeto o al reconocimiento que se otorga al otro generalizado, no necesariamente significativo.

La postura reificadora puede ser legítima entonces cuando es parte de una conducta "observadora" que a veces requiere neutralización, la que puede ser necesaria en el caso de los procesos cognitivos y analíticos en que se intenta producir un objeto de conocimiento. Ese caso requiere de una mirada objetivadora, que siempre tendría su origen en una vivencia cualitativa, generalmente olvidada. ¿Cuándo no es legítima? En aquellas ocasiones en que "en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, [por lo cual] desarrollaremos la tendencia a percibir a los demás hombres simplemente como objetos insensibles" (Honneth 2007: 94). Esto ocurriría, según Lukács, por la lógica que impone el mercado, como decíamos anteriormente; en cambio, para Honneth el núcleo de toda reificación reside en el olvido del reconocimiento, razón por la cual las causas sociales deben ser buscadas en prácticas o mecanismos que posibilitan y perpetúan sistemáticamente tal olvido, tales como la despersonalización, es decir, la negación de cualidades personales a los

otros con quienes se relaciona uno en la vida social, así como ciertos sistemas de convicciones o ideologías reificantes acerca de los otros como el machismo, el racismo, entre otros, que se sustentan en una praxis unilateral (Honneth 2007: 136). Pero cabría preguntarse si no es precisamente la lógica del capital la que facilita, o requiere para su operar eficiente, este olvido. Veamos.

¿Cuáles son las prácticas y mecanismos que posibilitan la reificación si no es el sistema capitalista "reloaded"? Butler preferiría hablar de "desrealización" como el gesto que permite, a nivel discursivo, considerar como menos humanas a ciertas vidas "que no encajan en el marco dominante de lo humano" (2006b: 60). Esto es importante para comprender las demandas de los grupos vulnerados, considerando la relación entre praxis social y reificación intersubjetiva. Veamos la situación de la minoría mapuche que en su demanda apela a un pasado en el cual fueron vulnerados. Esa situación es posible pensarla como aquella en que el "conquistador" adopta una postura observadora –en el sentido de "reificadora"– respecto de los seres con los que se encuentra en su aventura y esa mirada instrumental es la que permitiría el dominio. Pero no es sólo la postura reificadora de un actor la que permite esta dominación, sino que hay toda una praxis social que da sentido a ese encuentro y que no permite que se relacionen como iguales. Encontramos ampliamente documentado este tema en *La conquista de América* escrita por Todorov (2007), texto en el cual señala que el conquistador –aludiendo a Cortés– conocía relativamente bien a los indígenas y eso no sólo no le impidió destruirlos, sino que al contrario, este conocimiento permitió el exterminio. En efecto, el reconocimiento no siempre es respecto de aspectos positivos del otro. Volvemos al concepto de reificación de Honneth y nos preguntamos ¿se niega reconocimiento a alguien a quien naturalmente antes se le concedió el estatus de ser humano? Parece que en este caso no, así como no en la relación de esclavitud o de tráfico de seres humanos. Todo un sistema de convicciones anclados en una tradición religiosa y eurocéntrica impone una negación ¿Por qué afirmar –entonces– que se reifica una relación negando un reconocimiento original? ¿Cuál es el sustento teórico de que hubo un momento previo de reconocimiento y –finalmente– cuál es su utilidad?

Honneth solo lo afirma, cree en eso, pero no da cuenta de las razones para hacerlo. Hemos sostenido en el capitulo dos, en que se revisó el concepto de identidad, que el individuo es constituido por prácticas discursivas, que surge como efecto del poder que se ejerce sobre él y que en este mismo gesto se produce la subordinación, la posibilidad de la reflexividad y la existencia social misma. Desde esta perspectiva es difícil concordar con Honneth en la idea de que existiría algo así como un resto no afectado por el tejido de poder en que surge un sujeto y además pensar que precisamente ese resto es el que sostiene la capacidad de reconocimiento de otro humano como un núcleo intocado. Parece una apuesta arriesgada señalar que ese rasgo se posee con anterioridad, esa capacidad de reconocimiento de la humanidad del otro, para sostener que luego se pierda ¿Por qué razón puede ocurrir eso y cómo se la puede recuperar después? Paradojalmente, mediante una práctica reflexiva. Nos detendremos en este punto en el siguiente capítulo, en la valoración que haremos del pensamiento reflexivo desde el cual el reconocimiento es menos un olvido que un logro.

Honneth señala que la reificación "también" puede derivar de las convicciones ideológicas de un sistema determinado ¿Cuándo no?, nos preguntamos. El sistema capitalista no es la causa social de toda postura reificadora, ciertamente. Pero no hay que ser ingenuos y pensar que el capitalismo por reconocer "en el intercambio económico el estatus legal de ambos participantes" –como señala Honneth– asegure algo más que un mínimo de consideración de ciertas cualidades al otro; creemos que tampoco eso asegura que la relación no sea cosificante o reificadora. Por el contrario, pensamos que la ideología del capitalismo –o su sistema de convicciones: el neoliberalismo–, precisamente funciona bajo la lógica de que todos los individuos son iguales en el intercambio del mercado. De eso no es posible hacerse cargo en nuestros países profundamente desiguales, tal vez desde Alemania se ve menos la desigualdad. Constituye, en consecuencia, una ingenuidad sostener ese reconocimiento mínimo, como si significara algo más que una ilusión de igualdad que anima el sistema económico. Lo decíamos en los primeros párrafos de esta investigación: el capitalismo es el telón de fondo de esta reflexión y funge como

un sistema que legalmente invisibiliza las diferentes posiciones del individuo en el mercado, es decir, es una fuente de reificación importante.

4.4 Fraser versus Honneth

Fraser señala su postura en torno de los conceptos de reconocimiento, redistribución y participación, enmarcándolos desde un comienzo en el marco de justicia social propio de una época, que ella denomina, "de la identidad" (cfr. 2006: 13 y ss). Asume como una evidencia que estamos en un momento en que se ha tornado masiva la demanda por identidad diferenciada. Entre las razones que explican esa situación, Fraser señala que es lo propio de la "condición postsocialista" (1997: 4), caracterizada por el hecho de que no hay un discurso omnicomprensivo que cuente con la credibilidad y la convicción que proporcionaba el socialismo; por lo mismo, las categorías de clase como explicaciones de la desigualdad distributiva dan lugar a comunidades de valor que reclaman por reivindicaciones culturales. Fraser intenta superar la dicotomía entre redistribución y reconocimiento, planteando una serie de grupos excluidos bidimensionalmente, es decir, en virtud tanto de una estructura económica que produce desigualdad como de patrones culturales de interpretación y evaluación que los deprecian; es precisamente el caso de las minorías étnicas. Señala al respecto que

> la "raza" es también una división bidimensional, una combinación de estatus y clase social. Las injusticias del racismo enraizadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad capitalista, incluyen tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo. En la economía, la "raza" organiza divisiones estructurales entre trabajos remunerados serviles y no serviles, por una parte, y entre fuerza laboral explotable y "superflua" por otra (Fraser 2006: 30).

En efecto, las tesis de Honneth recién expuestas se ponen en tensión en la disputa con Fraser. Pues si revisamos la situación en que se encuentran las minorías étnicas, podemos concluir que las injusticias que padecen no se podría decir que son solamente efecto de un reconocimiento erróneo. Tampoco que son efecto de la injusta redistribución o viceversa. Lo más ajustado sería considerar que "ambas

[injusticia y mal reconocimiento] son primarias y cooriginales" (Fraser 2006: 28); por lo tanto, para reparar la injusticia de que son víctimas grupos vulnerables, no basta un cambio cultural o simbólico que implique reevaluar las identidades no respetadas y sus productos culturales, así como reconocer y revalorar la diversidad cultural, transformando los patrones de representación, interpretación y comunicación, como manera de cambiar la identidad social de todos. No basta con eso, tampoco sólo con reestructurar la economía.

La crítica de Fraser a Honneth radica en el cuestionamiento al supuesto de que las fuentes normativas del descontento social radicarían en algún núcleo normativo constituido por expectativas que se violan y que, en consecuencia, producen descontento justificadamente. Según Honneth, los miembros de una sociedad poseen una convicción de legitimidad que descansaría en formas especificas de racionalidad discursiva y surgiría una experiencia de injusticia cuando no se comprende racionalmente esta situación. Fraser no cree que el razonamiento sea independiente de las prácticas públicas de justificación, aunque tampoco considera que sea un mero reflejo de éstas. Esta idea de Honneth es probablemente herencia de la tradición que lo inspira: la filosofía hegeliana con predominio de la conciencia constitutiva, en tanto Fraser se ubicaría más cómodamente en una tradición marxista, en que la intersubjetividad es anterior a la subjetividad. En efecto, Fraser (2006: 160) critica la noción de reconocimiento en su versión "monista", señalando que el reconocimiento por sí solo no basta. Éste formaría parte de un discurso político con sus respectivas reivindicaciones que a veces invisibiliza las formas de reparación de la injusticia económica, oscureciendo las dimensiones de reconocimiento de las luchas de clase, reduciendo las luchas a reivindicaciones de afirmación de la especificidad de un grupo (Fraser, 2006: 21).

Coincido con Fraser en su crítica a Honneth, en el sentido de que éste basaría la teoría crítica en una psicología moral del sufrimiento ubicando el origen del malestar social en una esfera prepolítica (Fraser 2006: 152), en una experiencia subjetiva de injusticia, cuestión difícil de sostenerse desde una perspectiva menos idealista. Considero que reporta más rendimiento asumir que no hay una esfera de

experiencia que pueda estar incontaminada de “lo político”, la experiencia no sería nunca inocente. Fraser ejemplifica esto haciendo una referencia a “la etnografía del <<feminismo cotidiano>> de Jane Mansbridge, que revela que las experiencias de sufrimiento cotidiano, aparentemente no políticas, de las mujeres de Estados Unidos, están teñidas por los esquemas interpretativos extraídos del feminismo político” (2006: 153); antes le ha llamado a esto “reclamaciones públicas”, pues se formulan en el seno de discursos normativos que pueblan la esfera colectiva. Al contrario de Honneth, Fraser adopta una perspectiva no subjetiva, menos centrada en un yo y más enfocada en la sociedad, menos centrada en la experiencia y más enfocada en el discurso, lo que permite sostener que las reivindicaciones sociales, es decir, políticas, arrancan no desde una experiencia solitaria de injusticia, sino de los repertorios discursivos que circulan en la esfera social cotidiana acerca de los derechos y los reclamos, y que apuntan a legitimarlos. Fraser llama a estos repertorios “formaciones discursivas” o “gramática moral” (cfr. 2006), a saber: explicaciones aceptadas para juzgar la bondad o justicia de las situaciones sociales. Dicha gramática se inscribe hoy en los paradigmas de la redistribución o el reconocimiento (cfr. 2006). Ejemplo de esta tendencia a aceptar como legitimas ciertas explicaciones, es el hecho de que hoy en Chile pocas personas, públicamente al menos, confesarían su desacuerdo con las demandas territoriales que el pueblo mapuche plantea. Se discutirá en torno a la cantidad, al modo en que se repara el daño, a los responsables del despojo, etc., pero de la usurpación en sí misma, como hecho histórico, no se discute. Una gramática de la redistribución señala que al pueblo mapuche le deben ser devueltas sus tierras; una gramática del reconocimiento alude a una creciente revalorización de “ser mapuche” entre miembros jóvenes y urbanos de este pueblo, a una cada vez mayor conciencia en torno a la reposición de los derechos lingüísticos, etc., todos discursos que se han legitimado en estos últimos años.

Hay un aspecto del reconocimiento que también merece ser cuestionado cuando se construye éste sobre un marco monista, tal como Fraser considera el edificio conceptual de Honneth. Se trata de agregar a este modelo de reconocimiento al otro, al que reconoce. En la demanda por reconocimiento en su versión psicológica –y luego veremos que también social, en la versión de Butler– hay un “yo” que

reclama a “otro”, un “otro” que detenta cierto poder en esta relación, pues se ubica en el lugar del que concede la gracia de reconocer –en el mejor de los casos, pues también puede negarlo o reconocer erróneamente–. Es frecuente la experiencia de desconocimiento o reconocimiento erróneo debido a que este gesto –aunque parezca– no opera en un “vacío social”, sino que se manifiesta en el seno de una sociedad donde ya se ha distribuido el poder que ubica a algunos en el lugar privilegiado de otorgar reconocimiento frente a los que lo demandan. En general, en la situación reivindicativa se encuentran colectividades cuya identidad ha sido devaluada. En el caso específico de las identidades de raza y género, nos encontramos con identidades que han sido discriminadas tanto en el espectro de la redistribución como en el del reconocimiento.

Benhabib –que en este punto coincide con Fraser– señala que “para eliminar la discriminación de género y el racismo se requerirá no sólo una reestructuración en el nivel de las relaciones socioeconómicas, sino también una transformación de los esquemas de reconocimiento” (Benhabib 2006: 127). El deseo de reconocimiento se enfrenta también al cambio de los patrones de estatus vigentes en nuestras sociedades, lo que implica revisar los modos de interpretación, comunicación y representación mediante los cuales se define al otro. Esto tendría consecuencias en la distribución, pero es sólo una posibilidad: del reconocimiento positivo de la identidad no se sigue como efecto necesario un posicionamiento importante en la estructura económica; es posible que sólo se quede en un reconocimiento formal. Fraser propone que el reconocimiento se considere una cuestión de justicia, en tanto es “injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad” (Fraser 2006: 36).

Fraser se distancia de Honneth y Taylor pues éstos sitúan el daño que causa el no-reconocimiento en el plano ético, lo que impediría que el sujeto alcance una “vida buena” o la autorrealización, sin pronunciarse por la justicia, proponiendo desde esa perspectiva un marco menos universalista y más restringido, que dependería de

horizontes de valor específicos, culturales e históricos. Se acerca al mismo tiempo a Ricoeur en la tesis de que no basta con atribuir derechos o ampliar la esfera de éstos a nuevas categorías de individuos y grupos, si es que estos viven en sociedades en que, junto con esta atribución de derechos, no hay un reparto equitativo de los bienes (2006: 253), lo que implica que para ejercer ciertos derechos hay que asegurar acceso a la justicia. En diálogo con esta idea, Fraser propone un modelo bidimensional de justicia en que se conceptualiza al reconocimiento y la redistribución como dimensiones de la justicia en que ninguno se reduce al otro (cfr. 2006: 42). El énfasis en el reconocimiento de la identidad grupal es importante para revalorar identidades devaluadas, eso ciertamente. Pero el peligro que se corre al enfatizar la diferencia es lo que Benhabib señala como el riesgo de la "balcanización o separación cultural" (2006: 128) o lo que, en palabras de Zizek, es el fetichismo de los particularismos al que nos referimos en el primer capítulo. Una "política de diálogo cultural complejo" (Benhabib 2006: 129) apuntaría en la dirección de reconstruir fronteras de género, raciales y étnicas, con el fin de que diversos grupos sociales puedan apropiarse reflexivamente de sus identidades, más porosas, fluidas y negociadas de lo que los mismos grupos están dispuestos a conceder. Aquí es necesaria una política de bienestar junto con una política identitaria.

Nos preguntábamos más arriba ¿qué demandas amplían la democracia? Y esto se relaciona con la pregunta que formula Fraser: ¿requiere la justicia el reconocimiento de lo que distingue a individuos o grupos, por encima del reconocimiento de nuestra humanidad común? Frente a lo cual propone un criterio pragmatista y contextual que supone la paridad participativa como una norma universalista en dos sentidos: a) en tanto implica a todos los adultos que intervienen en la interacción; b) en tanto presupone el valor moral igual para todos los seres humanos. Es decir, el reconocimiento es un remedio a la injusticia social y no sólo la satisfacción de una necesidad humana genérica. Por eso depende de la forma de reconocimiento erróneo que haya que reparar. Si éste supone negar la humanidad común de algunos participantes, el remedio es el reconocimiento universalista; pero cuando supone negar los caracteres distintivos de algunos participantes, el reconocimiento puede apuntar a la especificidad. Este enfoque pragmatista y

contextual, presenta dos ventajas: rechaza la idea de que la justicia se deba limitar al reconocimiento de las capacidades compartidas por todos y rechaza que se reconozca siempre lo distintivo (Fraser 2006: 50).

Tiendo a pensar que en esta disputa está en juego la tensión entre una crítica moral de la violencia que parece casi *naif* desde el momento en que intenta concebir al individuo exento de coacción –cuestión imposible siquiera de pensar si consideramos que todo ciudadano, por el hecho de pertenecer a un Estado que ha sido fundado en la violencia, ya está sometido a ciertas sujeciones– versus una crítica que para ser eficaz –tal como diría Derrida– debiera vérselas "con el cuerpo mismo del derecho, en su cabeza y en sus miembros, en las leyes, y en los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder" (1992: 170). Fraser estaría en esta última posición, menos ingenua tal vez, que comparto.

4.5 Benhabib y los límites porosos de la cultura

En *Las reivindicaciones de la cultura* (2006) Benhabib se plantea críticamente respecto de algunos temas que hemos abordado en el tercer capítulo de esta investigación. Los trataremos ahora nuevamente desde una perspectiva comparada, a fin de examinar el reconocimiento que es posible de obtener o de otorgar, eso dependiendo del lugar en que se ubiquen los actores. Para Benhabib, tanto el planteamiento de Kymlicka como el de Taylor pueden acarrear consecuencias desastrosas para la ampliación de la democracia. De la tesis de Kymlicka en relación a los contornos definidos que para él tendrían las identidades culturales, se derivaría la necesidad de políticas que vigilen la expresión de lo que se considere auténtico dentro de éstas y eso conlleva cierta tendencia al preservacionismo. Taylor, por otra parte, al proclamar el derecho a la vida auténtica y el derecho de autoexpresión de los grupos que buscan reconocimiento a su diferencia, se hace refractario a las ansias, también posibles, que deben surgir de los miembros más desaventajados de esos grupos, a saber: la reinvención o la trasgresión de las normas comunitarias que los/as oprimen. Se pregunta Benhabib: "¿son estas políticas de *preservación cultural* un

componente necesario para una política del reconocimiento?" (2006: 125, las cursivas son mías). En otras palabras, ¿es posible reconocer las diferencias de grupo aceptando que las identidades no se definen de manera esencialista, que son constructos no tan claramente delimitados y que no aspiran a transformarse en piezas de museo?

Benhabib se propone ampliar el esquema de Fraser "en un sentido más histórico e institucional" (2006: 129). Veamos de qué se trata eso. Es importante considerar que en nuestras sociedades actuales tenemos ciertos derechos en virtud de nuestra pertenencia a algún grupo o comunidad, lo que por amplio que sea, siempre produce no-miembros o ciudadanos que quedan excluidos. Es lo que señalábamos a propósito de la crítica de Arendt a la conformación del Estado-nación, a saber: que de este sistema emergen categorías de seres humanos que dependen de la condición legal en que se encuentran respecto de la autoridad que controla un territorio, con lo que se producen la exclusión recurrente de minorías nacionales. En efecto, el Estado, tal vez la comunidad más amplia de pertenencia, restringe el acceso a los bienes sociales que produce, exigiendo la membresía a éste. Y la pertenencia, cuando se da, es diferencial, específicamente en el caso de la inclusión de las minorías étnicas; éstas pertenecen, pero en desventaja respecto de los ciudadanos plenos. En general, el Estado, lo decíamos anteriormente, reconoce *identidades corporativas* entendidas como aquellas identidades colectivas que cuentan con el reconocimiento del Estado (Benhabib 2006: 130), y estas no siempre coinciden con otras formas de identidad grupal que se sustentan en experiencias compartidas mediadas por un lenguaje, una religión o una pertenencia a determinada etnia. Ahora bien, en la identidad corporativa ya hay un cierto tipo de reconocimiento, pero estamos aludiendo muchas veces, en el examen de las demandas de minorías, a un reclamo por reconocimiento de identidades que, de ser reconocidas, pondrían en jaque la unidad homogénea del Estado. Es el caso de la reivindicación a ser reconocidos como "pueblo" y todo lo que eso implica, a saber: el reconocimiento al derecho a la autodeterminación.

En el caso de categorías étnicas, en Chile y América Latina se han realizado esfuerzos para visibilizar estadísticamente a los miembros de pueblos indígenas

(Cepal 2009). En Chile, gracias a la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), "que promueve la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos originarios y garantiza el respeto a su identidad social, sus costumbres, sus tradiciones e instituciones" (2009: 17), se consolida un avance importante gatillado por las luchas de los pueblos indígenas en torno a sus reivindicaciones y su reconocimiento constitucional; pues el *conteo* de población indígena implica estudio, análisis, reconocimiento y recuperación de la temática indígena como grupos sociales vulnerados en sus derechos.

> Los pueblos indígenas tenían, hasta hace poco tiempo, sólo la titularidad de acogerse a los estándares internacionales de derechos humanos a través de los tratados generales de derechos civiles y políticos y de derechos económicos, sociales y culturales. Desde 1989 existe una normativa específica jurídicamente aprobada, que atiende las especificidades de su formación social y cultural dentro de los marcos legales y normativos de los Estados nacionales y a nivel internacional, que es el Convenio 169 de la OIT. Este convenio se complementa con la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 13 de septiembre de 2007 por la Asamblea General de las Naciones Unidas (Cepal 2009: 52).

El Estado reconoce así la diferencia y los derechos que le están asociados, pero eso no ha sido suficiente para que se ejerzan plenamente estos derechos. En Chile al menos, señala Aylwin (cfr. 2009), el Estado tuvo –y tiene aún la posibilidad de hacerlo– mediante esta ratificación una oportunidad de reformular la relación con este *otro* al que ha excluido históricamente y es también una oportunidad para la sociedad ya que al posicionarse legítimamente la diferencia se mejora la calidad la democracia. Este avance, en lo jurídico al menos, ha sido parte de una historia que ha pasado por diferentes enfoques. Desde uno integracionista, a saber: la idea de que las poblaciones indígenas tenderían a desaparecer y en ese tránsito se les aseguraba un acceso a mejores condiciones sociales y económicas; hacia un enfoque en que se reconocen derechos como pueblo, entre los que se cuentan: derechos políticos, derecho a ser consultados en las materias que los afecten, derechos relativos a tierras, territorios y recursos naturales, derecho a la reparación y/o restitución por las tierras y recursos confiscados, derecho a la preservación de su cultura (Aylwin 2009: 9). Pero este avance no se refleja plenamente en las relaciones del Estado con el pueblo

mapuche, pues aunque el Convenio está ratificado, su implementación no ha sido eficiente. En este caso específico, la aspiración a ser reconocidos culturalmente en su diferencia, sería parte de una coyuntura específica que, mirada con perspectiva histórica, es mucho más amplia, y es esto lo que ha permitido la proliferación de luchas por el reconocimiento desligadas del paradigma clásico de la redistribución (Fraser y Honneth 2006: 85).

En efecto, el reconocimiento no es suficiente. Es la tesis que comparten tanto Fraser como Benhabib. Para esta última las luchas por redistribución y por reconocimiento estarían en estrecha interdependencia; desde esa perspectiva analiza el caso de Estados Unidos que tiene políticas redistributivas ciegas a la diferencia y, por otro lado, enfrenta el particularismo mediante políticas que reconocen cierto tipo de diferencias en virtud de las cuales se beneficia a los grupos que clasifican como vulnerables. Esta política de la diferencia instala una controversia que pone en evidencia el "profundo legado del racismo. La reducción de las identidades personales a su conformación genética y descendencia genealógica directamente contradice la noción lockeana de individuo –aquel que se define a sí mismo…–" (Benhabib 2006: 133). Esta controversia se resuelve en parte cuando en las clasificaciones censales se pide a las personas que ellas mismas se autodefinan o se identifiquen con determinados grupos que –y esto puede constituir un verdadero problema– pueden haber sido generados burocráticamente[65]. La autoridad enfrenta

[65] Numerosas voces críticas –miembros del pueblo mapuche, la mayoría– han señalado su molestia con la manera en que se "cuenta" a la población indígena. Según datos del INE relativos al Censo 2012, un 11,11% de la población declara pertenecer a un Pueblo Indígena (1.714.677). De esta cifra, el 84.11% pertenece al Pueblo Mapuche, claramente la etnia más numerosa (1.442.214 personas). Los pueblos ancestrales del norte (Aymara, Likan Antai, Quechua, Collas y Diaguitas) suman un 10.62% con 182.098 indígenas y el Pueblo Rapa Nui es un 0.46% con 7.888 personas. "Sin embargo, en el cuestionado Censo del 2002 los indígenas sólo éramos un poco más de 600.000 personas…Esto causó escándalo en el movimiento social indígena. Se habló incluso de un <<genocidio estadístico>>. El Estado guardó silencio y sólo las posteriores encuestas Casen fueron reparando en parte el daño causado por la metodología empleada en el Censo del 2002 para catastrar la población indígena de Chile. Aún así, los datos eran relativos" (Namuncura, D. en http://derechosindigenaschile21.blogspot.com/2013/04/se-inicia-difusion-de-los-resultados.html).

un dilema cuando aborda el tema relacionado con una declaración de identidad, porque se enfrenta a la pregunta en torno a la validez de la autoidentificación ¿Es ésta meramente producto de la voluntad individual? Y, por otra parte, cuáles son las demás consideraciones en base a las cuales se hace esta clasificación.

En ese sentido, los movimientos reivindicativos de las minorías pueden ser un criterio de legitimidad, tal como de desprendería de lo que se puede considerar una propuesta de Benhabib, a saber: la idea del *diálogo cultural complejo*, concepto que ella análoga al de política de reconocimiento que propugna Fraser –en contraposición a las posturas de Taylor y Kymlicka–. Ambas coinciden en que las categorías de identificación social son tan complejas y fluidas, como negociadas y porosas. Este rasgo, en convivencia con los esfuerzos burocráticos y administrativos de los Estados por hacer visibles estadísticamente a las minorías, a fin de redistribuir bienes y ampliar derechos, termina por reducir esta complejidad a un aspecto y, en el mejor de los casos, como se ha intentado en los censos de población de los últimos años, los miembros de grupos étnicos ejercen una ilusoria libertad que se traduce en autoidentificarse en categorías que han sido generadas por tecnócratas, comités y organismos asesores. Se producen indudablemente efectos perversos al "contar" a los miembros de grupos étnicos, pues los hace visibles al mismo tiempo que los marca deficitariamente; así la autoidentificación finalmente no resuelve la tensión. Lo que ayudaría es lo que Benhabib señala bajo el concepto de "iteraciones democráticas", tema que revisamos en el capítulo tres y que concebimos como un mecanismo de diálogo incesante que radicalizaría la democracia si es que amplios sectores sociales participan de estos espacios en que apropian y resignifican normas y principios morales.

El problema de la defensa de identidades grupales es que, por una parte permiten a veces reparar inequidades, aunque por otra, tienden a perpetuarlas. No olvidemos que las palabras a veces "crean" una realidad al nombrarla, no meramente "encuentran" un fenómeno. Una perspectiva universalista tendería a ampliar la

solidaridad a todos los miembros de la sociedad que están en desventaja, sin importar su pertenencia. Eso es lo que se criticó en el primer capítulo, a saber: el pecado de esta mirada es que deja sin atención lo que impide el acceso igualitario a los bienes sociales. Benhabib hace un recorrido por los modos de enfrentamiento que diversos países han adoptado frente a las reivindicaciones multiculturalistas de diferentes grupos, analizando países como Alemania y Países Bajos (cfr. Benhabib 2006). Alemania ha optado por asignar beneficios a trabajadores visitantes en virtud de su estatus de seres humanos, no en tanto miembro de grupos especiales, en tanto los Países Bajos ha optado por reconocer "minorías oficiales", a las que en virtud de su estatus se les protege con derechos especiales de grupo. Son dos modos de enfrentar la tensión entre categorías de identidad versus categorías postnacionales de democracia igualitarias, inclusivas y más radicales.

Benhabib propone un modelo democrático deliberativo que "considera a las personas como seres capaces de elaborar narraciones y resignificaciones culturales, que a través de sus acciones se reapropian y transforman sus legados culturales" (2006: 144), modelo que hace énfasis en la posibilidad de la comunicación aunque no exenta de controversia. Fraser realiza una crítica a la postura de Benhabib y a la de Butler. Es lo que revisaremos después de exponer brevemente a continuación las tesis de Butler que parecen atingentes al tema.

4.6 Butler y la tesis del sometimiento

Un importante "nudo" respecto del tema del reconocimiento lo trata Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001a) y en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006b). En el primer texto se inspira en la teoría de la interpelación de Althusser[66] y desde ese lugar propone una perspectiva en que se concibe el

[66] Según Hall (cfr. 1998), Althusser toma prestado el concepto de interpelación de Lacan. La tesis de Althusser (cfr. 1971) es que el sujeto se constituye en el seno de relaciones estructurales de poder que se traducen en ciertos sistemas ideológicos y un aparato estatal represivo. Escribe Althussser: "la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero

reconocimiento como un mecanismo de sometimiento a la llamada del otro. Para Althusser este concepto sugiere que "somos aclamados o convocados por ideologías, las cuales nos reclutan como sus <<autores>>, como su sujeto indispensable" (Hall 1998: 43), lo que significa –en otras palabras– que los individuos se integran a sí mismos –es decir, se identifican con ciertos significantes en la cadena de significados– mediante un proceso inconsciente de ideología, entendiendo a ésta como sistemas de representación de carácter esencialmente discursivo y semiótico. Y este proceso se traduce o evidencia en aspectos que se han materializado en la forma de "costumbres sociales" (Hall 1998: 45) que se producen y reproducen en instituciones y espacios sociales diversos, de manera fluida y en permanente intercambio con diferentes sistemas de representación; nos socializamos en agencias no exentas de ideología y nos posicionamos en un sistema de diferencias y equivalencias que nos constituye. Una advertencia: no habría una ideología, sino ideologías, es decir, coexisten en el espacio de experiencia de los individuos una serie de sistemas de representación que posibilitan experimentar, interpretar y dar sentido a las condiciones de la existencia (Hall 1998: 47), y no habría posibilidad de hacer una experiencia fuera de los sistemas de representación (Hall 1998: 48). Se dice que esto opera en un nivel inconsciente pues frecuentemente se "da por sentado" el modo en que experimentamos e interpretamos el mundo, haciendo de una producción del sistema de representación, una cuestión que parece "natural"; esta naturalización de lo construido socialmente sería el momento de máxima influencia de la ideología ¿Cómo entonces se pueden examinar? Ocurriría tal vez de la misma manera en que es posible analizar el lenguaje, mediante un análisis que permita interrumpir y deconstruir el discurso.

> [L]a ideología "funciona" o "actúa" de tal suerte que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" los individuos en sujetos

---

al mismo tiempo y de inmediato agregamos *que la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino sólo en cuanto toda ideología tiene la función (que la define) de "constituir" en sujetos a los individuos concretos*" (1971: 119). Agrega más adelante que "*toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto que sujetos concretos* mediante el funcionamiento de la categoría de sujeto" (1971: 122).

> (transforma a todos) mediante la precisa operación que llamamos *interpelación*, operación que se puede representar con la más trivial interpelación policial (o no) de cualquier día: "Eh, vosotros, allá!" (Althusser 1971: 122).

En el concepto de interpelación, como mecanismo o proceso mediante el cual surge un sujeto, nos enfrentamos a dos aspectos aparentemente ambivalentes. Por una parte, la subjetivación o *asujetissement* (Butler, 2001a: 22) sería una forma de dominio que –paradojalmente– es la condición de posibilidad de la emergencia del sujeto. Por otra parte, el sujeto siempre puede salirse de la cadena de significantes adoptando y reiterando en su actuación el poder de que es fuente. Esta veta que abre el concepto de interpelación nos permite dialogar con la necesidad del reconocimiento y con su imposibilidad estructural. Incluso desde aquí se puede intentar una crítica del concepto de reconocimiento, en el entendido de que éste no se da en un vacío social, es decir, que si bien construye identidad, puede ser criticado desde la perspectiva de la relación de poder que supone, pues en la interpelación se produce, al mismo tiempo que una sujeción, un "resto" que se resiste a la inclusión en la red simbólica. Los sujetos siempre siguen abiertos a la posibilidad de ser situados y "subjetivados" de diferentes formas y en diferentes momentos (Hall 1998: 50).

Según Butler, se trata de un sometimiento primordial, aceptado, que –tal como ya lo mencionamos anteriormente– opera como un modo de reeditar la escena de la "llamada" (cfr. 2001a: 130), en la que un individuo surge como sujeto mediante la aceptación de su subordinación. Este reconocimiento que se produce cuando un individuo responde a la llamada o interpelación nunca sería pleno, pues no hay un sujeto antes que pueda coincidir con la palabra o categoría con la que se lo interpela. La puesta en duda de la posibilidad del reconocimiento tiene implicancias para el pensamiento moral y político, asimismo para la reflexión acerca de la alteridad y la identidad. Lo mencionamos en el segundo capítulo. Ahí ahondamos en las teorías de la identidad que designan a ésta como "posición" y al mismo tiempo señalamos que el sujeto surgiría del poder que se ejerce sobre él y que, en ese mismo acto en que surge como efecto del poder, éste lo empodera. Dijimos antes que el

poder *enactúa* al sujeto (cfr. Butler 2001a: 24), otorgándole existencia. El poder lo precede haciéndolo efecto de éste, aunque cuando esto sea un mecanismo invisible. Y este fenómenos instala una distancia reflexiva que le impide aprehenderse como algo en sí y concluido.

Esta última faceta que Butler destaca respecto de la ventaja que supone la imposible conclusión de una posición de sujeto, es lo que no hace Althusser. Para éste los individuos se convierten en lo que por adelantado se ha decidido que sean en su configuración ideológica especifica ya sea familiar, paternal, comunitaria, etc., son estos portadores de las funciones de la ideología y no tienen salida o se encuentran absolutamente determinados. Para Butler –en cambio– siempre la posición se puede escamotear y es esta afirmación que nos obliga a volver a un tema anunciado al comienzo de este capítulo: la performatividad que puede tener la resistencia. Entendemos acá la resistencia como la reiteración de un discurso que revela lo limitado del discurso oficial, haciéndolo ver paulatinamente como "sólo *una* práctica entre las muchas que organizan la vida" (Butler 2011: 182, las cursivas son mías). Es probablemente lo que se observa en la resistencia que se ejerce cuando se formula un discurso que reclama la propiedad de la tierra, por parte de indígenas que no son "propietarios" de ella; hay en esa formulación cierta performatividad, en cuanto la reiteración o insistencia en esta propiedad de la tierra que sostienen comunidades mapuche en la Araucanía, las reclaman como suyas aunque legalmente no lo son, pero la reiteración y la formulación de un discurso cada vez más convincente y que cuenta con más legitimidad social, junto con medidas radicales de ocupación –no reconocidas como legales por el Estado–, terminan dándoles la razón, diríamos reconociéndolos e instalando en el imaginario social que no hay solo un tipo de habla (el habla política vernácula del Estado, según diría Butler).

La reivindicación apela a superar el mero reconocimiento-sometimiento. Se trata en muchos de los reclamos no de quedar subsumidos en el universal o en los universales que pueblan la vida social, pues estos no darían cuenta de las experiencias espectrales. Usa Butler este concepto para aludir a las vidas de seres

humanos que han quedado marginadas y reducidas a “una existencia social liminal”, las vidas de aquellos que

> idealmente debieran estar incluidos en cualquier operación de lo universal [pero] se encuentran no sólo fuera de sus términos, sino como el afuera mismo sin el cual el universal no podría ser formulado, viviendo como el rastro, el remanente espectral, que no tiene un hogar en la marcha hacia delante de lo universal (Butler 2011: 182).

Reconocer al otro espectral requiere de algo más que un guiño a la diferencia que éste porta, tal vez requiere el esfuerzo de re-pensar la hegemonía de manera que la demanda sea formulada en el lenguaje del dominado. Lo señalábamos en el tercer capítulo: la pérdida de la lengua de origen es una enorme desventaja que obliga al dominado a hablar en la lengua del dominante. Por una parte, hablar en la lengua del dominante tiene la ventaja obvia de que permite que una demanda sea oída por el poderoso que es quien concede; aunque, por otra parte, abre al tema de la traducción, que puede aumentar aún más el poder del dominante. En el diálogo fallido entre Estado chileno y pueblo mapuche se hace evidente el abismo que plantea el enfrentamiento entre diferentes regímenes de habla, en que el Estado capitaliza las formulas de lo universal y el pueblo mapuche repone una particularidad.

Lo transgresor de la particularidad, que no sólo aspira a ser reconocida sino a ejercer los derechos que se derivan del reconocimiento, es que podría plantear eventualmente una cierta subversión del campo que estructura el conflicto y a no contentarse con soluciones parciales. Los mapuche pueden constituirse en el punto en que asoma el conflicto social, al menos el lugar en que éste se torna manifiesto. En otras palabras, ese conflicto pondría de manifiesto que la sociedad “no funciona”, pues la particularidad, fundamentalista para el pensamiento liberal, introduce un ruido, un desorden, amenaza con la corrupción del edificio social, como si fuera una causa social exterior que de ser eliminada permitiría restablecer el orden, la identidad y la estabilidad (cfr. Zizek, 2003: 175).

Volveremos a este tema en el próximo capítulo. Ahora sólo se menciona brevemente el concepto de reconocimiento que desarrolla Butler en *Vida precaria* (2006), pues agrega una idea que no estaba en el concepto de interpelación. Señala que en el acto de reconocimiento hay una transformación de los individuos involucrados, es más, agrega que ya en la demanda surge un sujeto que no pre-existe a ésta y luego en el reconocimiento mismo "nos volvemos algo nuevo, desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir–" (Butler 2006b: 72). Cuando reclamo por reconocimiento al mismo tiempo me expongo, en el exacto sentido de que me arriesgo a devenir algo distinto de lo que originalmente soy. Es importante este aspecto de lo que está involucrado en el reconocimiento pues, además de la experiencia de sometimiento, hay una necesaria confianza que probablemente supera el ámbito de la reflexividad, caso en el cual podríamos hablar de cierta protoconfianza[67] y de una vulnerabilidad humana común que hermana a los seres humanos.

En *Iustititia Interrupta* (1997), Fraser hace un análisis de las posturas de Benhabib y Butler y se propone no decidir entre una perspectiva crítica o postestructuralista, sino superar la dicotomía y usar lo mejor de ambos enfoques. Es la misma propuesta que hace en la controversia con Honneth, no obligándose a decidir entre reconocimiento o redistribución, superando esa dicotomía y construyendo lo que ella denomina "dualismo perspectivista" (cfr. Fraser y Honneth 2006). Se abordan estas tensiones en torno a tres afirmaciones que se hacen tanto desde la teoría crítica como del postestructuralismo y que se refieren a la "muerte del hombre", al "fin de la historia" y al "ocaso de la metafísica" (Fraser 1997: 275). Ahora sólo nos referiremos a la primera tensión, aquella que hace alusión a la

[67] Wittgenstein en *Sobre la Certeza* (1988) expresa la idea de que las actividades que realizamos los seres humanos, desde aquellas más inteligentes hasta las más sencillas, descansan en un sistema de certezas que es difícil de "ver", no obstante puede ser "mostrado". En este sistema de certezas *confiamos*, en el sentido de que contamos con él sin haber evaluado antes su bondad; y es lo que nos permitiría efectuar acciones con sentido y comunicarnos con otros.

potencialidad emancipatoria que tendría una liberación de la identidad que se deduce de la propuesta de Butler; recordemos que para Butler la identidad es normalizadora y opresiva, de ahí la necesidad de hacer un ejercicio de deconstucción de ésta.

A diferencia de Benhabib, quien desde una postura crítica señala que una aceptación de la versión fuerte de la tesis de la "muerte del hombre" es invalidante para las luchas emancipatorias de las minorías, a saber: la comprensión del sujeto como mera posición en el lenguaje, para Fraser –en lo que llamamos una versión débil– sostener que el sujeto está situado social, cultural y discursivamente es compatible con la posibilidad de "modificar el libreto" que asigna un lugar a cada individuo en el drama social (Fraser 1997: 284). Butler tiene que hacerse cargo de esta crítica, pues su concepción de individuo bosqueja a un sujeto cuya subjetividad está ella misma constituida por los discursos de poder; de ahí que la pregunta es cómo ser capaz de crítica. Ella sostiene que el sujeto es un lugar de resignificación, aunque no señala qué dirección de la resignificación sea emancipatoria, pues renuncia a hacer una propuesta normativa. Es decir, las luchas actuales por el reconocimiento no tienen cómo asumir este planteamiento deconstructivista pues al criticar la identidad depreciada que se les ha atribuido no tienen cómo plantear un concepto alternativo, sin caer en un error esencialista.

Fraser toma una postura intermedia en la controversia Butler–Benhabib y señala que:

> podríamos concebir la subjetividad como dotada de capacidades críticas, y, *a la vez,* culturalmente construida. Análogamente, podríamos entender la crítica, simultáneamente, como situada *y* capaz de autoreflexión, como potencialmente radical *y* sujeta a garantías. Igualmente, podríamos postular una relación con la historia que sea a la vez antifundacionalista *y* políticamente comprometida, promoviendo al mismo tiempo un ámbito de historiografías múltiples, contextualizado *y* provisionalmente totalizante. Finalmente, podríamos desarrollar una concepción de las identidades colectivas como construidas discursivamente *y* a la vez complejas, viables para la acción colectiva y susceptibles de perplejidad, necesitadas de deconstrucción *y* reconstrucción (1997: 294).

4.7 Pensamiento postcolonial y reconocimiento

Finalmente, antes de dar por cerrado este capítulo parece necesario dar cuenta de una vertiente de pensamiento que podría iluminar la comprensión de las luchas de las minorías étnicas en particular, pues se desarrolla desde la perspectiva de la subalternidad. Se tratará en este breve apartado de dar cuenta de los estudios postcoloniales para rescatar la potencialidad de su foco y, al mismo tiempo, discutir lo que hoy podría aportar luego de las críticas y reflexiones que hace en particular Hall (cfr. 2008) a este enfoque teórico.

Lo postcolonial aportaría una manera crítica de interpretar los nuevos rasgos de las políticas imperialistas contemporáneas y sus contradicciones; asimismo permitiría "desconfiar de toda interpretación demasiado rígida de la relación entre centro y periferia que recluya la historia de la expansión colonial justamente a la categoría de episodio <<periférico>>, ocultando su función *constitutiva* en la experiencia global de la modernidad" (Mezzadra 2008: 17). El pensamiento postcolonial hace un reconocimiento de la existencia de otras historias, escritas no desde un lugar homogéneo de poder desde el cual se pueden comprender otras narrativas locales y otras rutas emancipatorias. Ejemplo de esto último es lo que señalábamos en el primer capítulo de esta investigación, a saber, que las trayectorias que siguen las demandas de los grupos indígenas en América Latina no transitan por la lógica descrita por el Imperio. Eso hace que esta perspectiva se constituya en una manera interesante de observar la diferencia, pues *implica* la subjetividad de los individuos que se encuentran en posiciones subordinadas o subalternas (cfr. Mezzadra 2008), con lo cual sacamos a la luz el deseo del reconocimiento, como *assujetisement*.

> Uno de los valores principales del término "postcolonial" ha sido dirigir nuestra atención a las múltiples maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópolis imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en su seno del mismo modo en que quedó

> inscrita de forma indeleble en las culturas de los colonizados (Mezzadra 2008: 127).

Hay una dimensión que rescata el pensamiento postcolonial, a saber, la importancia de comprender en las luchas por demandas étnicas en particular, una situación "original" de no-diálogo o diálogo fallido, entre actores situados en lugares sociales distintos y asimétricos. Lo postcolonial alude a la dislocación del sujeto y la identidad, a la proliferación de historias y temporalidades, al descentramiento del poder y a la cada vez más abstracta situación en que el mercado transnacional es el que imprime realidad a las decisiones políticas.

Lo colonial, como el otro término de la oposición colonial-postcolonial, por su parte, alude a "todo el proceso de expansión, exploración, conquista, colonización y hegemonización imperial que constituyó la <<cara externa>>, el afuera constitutivo, de la modernidad europea y, más tarde, capitalista occidental después de 1942" (Hall 2008: 132). Esto es importante para comprender las luchas de las minorías indígenas actuales, por cuanto hay en el discurso de algunos grupos de resistencia[68] un retorno a un pasado comunitario idealizado y un apego a la memoria que se constituye como lugar de resistencia y de construcción de identidad colectiva. Se supera la situación colonial, pero no se supera para olvidar, sino para reinscribir

[68] No hay que olvidar la distinción que hace Marimán (2012) entre movimientos indígena movilizados por una demanda étnica y otros que se ubican en un reclamo por autonomía. Los primeros sustentan sus demandas en base a una identidad más bien esencializada y tributaria de una pureza que legitimaría a los actores autorizados para hablar en nombre de los demás. La demanda por autonomía, en cambio, prescinde de esta idea y se inscribe en un universo de sentido pluriétnico. Lo mapuche hoy es "–sin dejar de ser mapuche– algo más diversificado de lo que fue en el pasado, y de lo cual poco se sabe y cuando se lo conoce es a través del filtro de las ciencias sociales occidentales. Más aún, en la larga historia de intentos chilenos y argentinos de asimilar a los *mapuche*, la vida social *mapuche* ha sido trastocada de tal forma por la cultura dominante y colonizadora, que si hay una esfera de la vida social de los *mapuche* donde la dominación ha dejado más huellas, es probablemente en la cultura. Especialmente en la cultura en su sentido más restringido: la lengua. Actualmente el *mapudugun* tiene muy pocos usuarios" (2012: 299), razón por la cual para los autonomistas la demanda es territorial y de obtención de derechos políticos, pues en ambas esferas se enraíza la injusticia.

una demanda del presente en una historia compartida. El pasado retorna bajo una forma fetichizada y estática, es cierto, pero como una manera no de reproducirlo, sino para reconstruir la memoria fragmentada y escribir la historia desde el dominado. A partir de ahí se produce la movilización política hoy. Bhabha confirma esta idea al señalar que la función de la crítica postcolonial es

> transformar las condiciones de enunciación en el nivel del signo (donde se constituye el terreno intersubjetivo) no simplemente imponiendo nuevos símbolos de identidad, nuevas <<imágenes positivas>> que alimentan una irreflexiva <<política de identidades>>. El desafío de la modernidad está en redefinir la relación significante con un <<presente>> disyuntivo: en poner en escena el pasado como *símbolo*, mito. Memoria, historia, lo ancestral; pero un pasado cuyo valor iterativo *como signo* reinscribe las <<lecciones del pasado>> en la textualidad misma del presente que determina a la vez la identificación con, y la interrogación a, la modernidad: << ¿qué es el <<nosotros>> que define la prerrogativa de mi presente? (2002: 297).

Hay en la reconstrucción de un relato que rescata la categoría colonizado-colonizador, aunque ésta se conciba como ya superada, una prueba irrefutable de hibridismo cultural, de sincretismo, facilitado por la globalización y su tráfico cultural de doble dirección o "globalización en reversa", como diría Benhabib. No se sostiene acá que haya habido alguna vez un momento en que las identidades se constituyeron de forma autónoma e in-diferente (cfr. Hall 2008), pues es insostenible un mundo sin *otros*. Se puede pensar sí que los otros con los que se construye discursivamente la identidad –de haber sido otros, a saber: no el colonizador– hubiesen variado la posición de sujeto subordinado o ésta hubiese sido distinta. Y esa situación ineludible se re-escribe en las luchas emancipatorias, pero hibridadas, pues se construye discursivamente, en el reclamo, un sujeto de demanda que mediante el juego de diferencias y semejanzas queda fijado –identificado o sujetado– en un lugar simbólicamente marcado como subalterno.

El discurso eurocéntrico reaparece bajo la forma de una resistencia a éste. La Ilustración misma, en su significado universalizante, queda alterada por la otredad que significa la mirada del subalterno que narrativiza la dominación como *una* forma de ser posible *entre otras*. De esa manera altera y relativiza las lecturas dominantes

acerca de las causas de su posición estructural desaventajada. El colonialismo no sólo se refiere a un momento histórico, sino a una manera de estructurar un campo de poder-saber, pues nada tiene de descriptivo y mucho de político, en cuanto bosqueja un modo en que se distinguen regiones de la realidad, categorías de personas, sistemas de gobierno, etc. Está implícita en su concepto la idea de dominación estructural y supresión frecuentemente violenta de la heterogeneidad de los diferentes. El postcolonialismo ha implicado un pensamiento que quita el carácter oficial a la lectura que hace el colonialismo, fracturándola, dispersándola e imprimiendo una discontinuidad en su seno. No ha desaparecido el régimen poder-saber instalado en el mundo colonial, éste se ha complejizado por las emergencias de otros centros de poder-saber, reconfigurando un campo, asumiendo las diferencias. Lo postcolonial emerge como una *episteme* en formación, definida como "límite del discurso filosófico [ ] funcionamiento dentro de un sistema de limitaciones fundamentales, de oposiciones conceptuales, fuera de las cuales [la filosofía] se torna impracticable" (Hall 2008: 139).

Para Shohat (cfr. 2008) es delicado señalar que el colonialismo se ha superado y desconfía del pensamiento postcolonial porque sería responsable de encubrir el trato discriminatorio que reciben las minorías indígenas de parte de sus Estados. En efecto, en donde se abre un flanco a la crítica de esta perspectiva es en el prefijo "post", pues puede equivocadamente asumirse que hay una situación terminada de colonialismo y parece sostenible pensar que en algún sentido lo situación colonial persiste de otra manera sobre todo porque aún somos víctimas de sus consecuencias. Chile es un caso de ese tipo; luego de la ruptura con el centro imperial sigue produciendo políticas racistas-colonialistas hacia sus minorías étnicas. Prefiere Shoat hablar de "neocolonialidad" para hacer referencia a la época en que los países colonizados se independizan formalmente de sus imperios, pero no del dominio estructural político y económico a veces peor, por lo invisible y silencioso. Los discursos de las minorías se construyen en un contexto de capitalismo global que ha descentrado el lugar tradicional del poder y que –aunque no lo determine todo– impone una lógica que opera muchas veces de manera invisible instalando presupuestos que terminan naturalizándose. Es lo que trataremos en el capítulo

cinco, para responder a una exigencia que se propone esta investigación desde el comienzo: hacer justicia a la intención de pensar situadamente, tarea en la que tal vez un paso ineludible sea reconocer, por parte de los que observamos estos fenómenos de creciente reclamo de las minorías, las "interdependencias recíprocas que emanan de lo transnacional" (Moneta 1999: 20) como el campo en el que se desarrollan los conflictos por el reconocimiento.

La globalización en su dimensión cultural –para qué insistir en lo que se ha documentado profusamente acerca de sus consecuencias económicas y políticas– ha producido una "transculturación de significados y símbolos culturales" (Moneta 1999: 20) que abre una brecha entre las identificaciones locales que ubicaban al Estado como el principal interlocutor de las demandas sociales. Hoy el Estado se revela como superado para enfrentar demandas que han dejado de ser locales para transitar hacia metas globales; es evidente que el eje global-local comienza a tambalear en su nitidez. Lo que la literatura señala acerca de que las identidades culturales hoy se articularían en torno a referentes desterritorializados, menos ligados al Estado y más ligados al mercado, no se cumple para el contenido de las demandas por reivindicaciones autonomistas y/o étnicas. En estas se advierte una demanda al Estado, por territorio y sustentadas en una reafirmación de identidades ancestrales que se resignifican en una situación de mercado.

CAPITULO 5

NIVELES Y FORMAS DE VIOLENCIA

> *Por su aspecto ontológico, la violencia no puede disociarse de la condición humana. Proscribirla mediante condenas morales o mediante resoluciones políticas no tiene sentido alguno. Por respetable que sea la no violencia, no me parece que pueda representar una posición coherente y defendible en un mundo en que la violencia es difusa y se encuentra vinculada a casi todos los aspectos de las relaciones humanas*. Domenach, J.-M. (1981)

Decíamos en el primer capítulo que la creciente visibilidad que han adquirido en el mundo las demandas de las minorías ha producido al menos un doble efecto. En aquellos sectores más conservadores de nuestra sociedad, se ha generado cierta inquietud pues aparentemente ponen en jaque la gobernabilidad misma; el Estado se ve sobrepasado por las formulaciones globales y su escasa maniobrabilidad local. Ese mismo fenómeno, por otra parte, ha producido una inquietud esperanzadora, pues puede convertirse en una oportunidad para producir relatos que reemplacen a los discursos clásicos de izquierda y sus modos de concebir a los agentes del cambio social, los espacios públicos y los puntos de desencadenamiento de los cambios. Un gran aporte desde un paradigma crítico y post-estructuralista es el realizado por Fraser desde una descripción del escenario social animado por lo que ella denomina “paradigma postsocialista”. Lo define como:

> la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de la proliferación de frentes de lucha; una escisión generalizada entre políticas culturales y de reconocimiento y las políticas de redistribución, y el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización y agudo crecimiento de las desigualdades materiales (1997: 7).

Este lugar de enunciación asume que no ha habido una reformulación del discurso socialista omnicomprensivo de antaño que comprendía el malestar social como parte de un mismo sistema estructuralmente injusto. Desde este lugar se piensa la injusticia y los reclamos que suscita, como demandas que se arraigan tanto en la estructura económica como en el orden de estatus (cfr. Fraser 2006: 154). Es por esto que el fundamento del malestar no se enraíza en la violación, desconocimiento o mal reconocimiento de una identidad personal, sino en una estructura que produce subordinación social. En efecto, este capítulo se hace cargo de una advertencia que se hizo ya en la introducción, a saber: que la concepción de la identidad –colectiva en este caso– como un constructo privado de toda sustancialidad y que enfatiza, por lo tanto, el carácter performativo de la nominación, no nos exime de considerar no sólo la centralidad del texto, sino también la importancia del campo social, en otras palabras, lo no narrativizado del lenguaje[69] que, precisamente en esa abertura, daría cuenta de los límites de éste. En este capítulo se enfoca el análisis en las determinaciones que impone el capitalismo global y la violencia como una dimensión ineludible para comprender la vida política. Como decíamos en el segundo capítulo acerca de las identidades, es necesario no sólo mencionar el contexto, sino también analizar las condiciones en las cuales se recorta una identidad, pues es importante reconocer que es *ese* "el fondo y el terreno mismo para la emergencia de las subjetividades políticas cambiantes-dispersas-contingentes-irónicas-etcétera" (Butler, Laclau y Zizek 2011: 116). Y se recalca que sean ineludiblemente políticas siempre, pues todo significante organiza la relación de un sujeto con la simbolicidad de su *polis* (cfr. Grüner 2002). En otras palabras, el

[69] Abordamos este concepto en el segundo capítulo. Ahí decíamos que siempre hay un *resto* de la realidad que no puede ser dicho. Este rasgo del lenguaje constituye al mismo tiempo su debilidad y su fuerza. En efecto, esta característica dual de las palabras, a saber: la capacidad de formular un relato que describa la realidad, al mismo tiempo introduce un azar, pues las palabras siempre pueden decir otra cosa. De esto da cuenta el hecho de que el enunciante siempre puede preguntar *che-vuoi?* (cfr. Zizek 2003: 125 y ss.), debido a esa brecha entre significado y significación. Siempre se puede poner en entredicho lo que el otro *quiere decir* con eso que dice. Siempre el significado puede ser diferido y frecuénteme es la referencia al contexto (a la realidad construida intersubjetivamente) lo que salva la incertidumbre que genera la *indecibilidad*.

individuo deviene tal y percibe el mundo ya moldeado por las decisiones políticas que constituyen su mundo significativo. De esa manera se explica *ser mapuche* en Chile, en cuyo caso el significado de esa identidad está dado por la operación simultánea de exclusión y homogeneización que se opera desde el Estado y la elite hacia ese grupo. Decíamos antes que la preocupación por las demandas de los grupos minorizados nos pone en contacto con urgencias concretas que dan cuenta finalmente de la calidad de nuestras democracias y, al mismo tiempo, problematiza algunos de los supuestos teóricos con que explicamos los movimientos sociales y su relación con el fenómeno del capitalismo global que actúa como telón de fondo frecuentemente "naturalizado" o no tematizado.

No obstante, este análisis no sería completo si esta referencia al contexto que crea el capitalismo –tal cual experimentamos hoy: tardío, reflexivo, etc.– no fuera explicitada. Leemos en Zizek: "uno de los peligros principales del capitalismo: aunque sea global y abarque el mundo entero, sostiene una constelación ideológica *sensu stricto* <<privada de mundo>> despojando a la gran mayoría de la población de cualquier cartografía cognitiva significativa" (2009: 99); esto significa que el capitalismo es versátil, adaptable a cualquier civilización cristiana, hindú, budista, islámica y cualquiera otra imaginable. El capitalismo –y su ideología, el liberalismo– se pretende universal, opera *como si* no estuviera arraigado a un mundo particular. Badiou señala que el capitalismo "es el nombre de una máquina económico-simbólica neutral que opera con los valores asiáticos tan bien como con los demás" (citado en Zizek 2009: 187).

Por eso, entonces, es necesario *situar* la reflexión. ¿Y qué significa esto? Porque, por otra parte, ¿es posible pensar desde una perspectiva a-situada? Ciertamente no, pero desde la afirmación de la vigencia de diversos contextos retóricos y culturales, es necesario advertir que la pretensión de validez no la da el hecho de pretender ser portavoz de todas las injusticias del mundo. No es siempre claro si un reclamo puede ser leído en clave particular o universal, pero si quiere ser interpretado va a experimentar traducciones y transformaciones. El encargado de

interpretar la demanda, el destinatario o interlocutor privilegiado, va a introducir en esa lectura todas aquellas adaptaciones que le permitan comprender la demanda. En otras palabras, las hará comprensibles para su marco cultural. El reclamo, para ser universalizado, debe ser traducido y uno de los problemas con que nos podemos encontrar es que no sólo puede ser distorsionado sino que muchas veces mal apropiado. Spivak lo advierte en su clásico ensayo *¿Puede hablar el subalterno?* al señalar que los esfuerzos de los intelectuales de Occidente por conocer y comprender el discurso del Otro (*sic*) se llevan a cabo sin problematizar la ideología y el hecho de estar inmerso en ella de manera acrítica, con lo que se termina por refundar la idea de un único sujeto (cfr. 1998), y es en ese sentido entonces que –como dice Butler– "la tarea del traductor poscolonial es, podríamos decir, precisamente poner de relieve la no convergencia de discursos, de modo que uno pueda conocer, a través de las mismas rupturas de la narratividad, las violencias fundacionales de una episteme" (2011: 45).

Se pretende entonces situar la reflexión pues de lo contrario no se puede comprender la forma violenta que puede adoptar una demanda. Una ruta posible nos obliga a transitar por caminos que nos llevan en direcciones no siempre coincidentes, tampoco lineales. Para interpretar la violencia se propone, por un lado, observarla a ésta como un acto de –al menos– dos caras: fundacional y conservador. En efecto, los estados tienen la marca de la violencia fundacional; Chile no estaría ajeno a eso y, desde esa perspectiva, el trato que ha otorgado este Estado a sus minorías indígenas luego de constituirse como nación, es conservador y profundamente desconocedor de la diversidad cultural. Prueba de ello es que Chile desde su constitución como tal el año 1810 ha ejercido violencia simbólica y material hacia estos *otros*. En este ítem nos serviremos de la perspectiva que propone Derrida en *Fuerza de ley* y Benjamin en *Para una crítica de la violencia*.

Otro camino nos lleva a considerar a la violencia como una respuesta de las minorías vulneradas, lo que también puede ser traducido como síntoma en dos sentidos: en tanto la minoría como tal surge como síntoma de una sociedad que no ha

sabido qué hacer con sus diferentes y en tanto la violencia de la minoría es un síntoma de que la palabra ha fallado. Finalmente, se trata en este capítulo de enmarcar esta reflexión, por un lado, en el marco teórico propuesto por Zizek, pues sus conceptos de violencia subjetiva y objetiva permiten profundizar en el tema de visibilidad y legitimidad de la respuesta violenta; y, por otro lado, en Fraser, quien permite abordar la injusticia material y simbólica en la lógica de una reparación que permita producir un verdadero diálogo entre Estado y pueblo mapuche.

5.1 La violencia fundadora del Estado

Hemos señalado antes que para interpretar las demandas de una minoría, en este caso aquellas que han formulado diversos grupos mapuche, nos enfocaremos en el presente del conflicto, pues del pasado se han escrito cientos y cientos de páginas en estos años (cfr. Bengoa 2003, 2007; Millalén et als.2006; Aylwin 2000, 2009, entre muchos otros). Hicimos una breve mención al trato que el Estado de Chile ha dado históricamente a este pueblo. Mencionamos que luego de la Independencia, específicamente entre los años 1862 y 1883 se inscriben hitos que marcan la biografía de estos grupos, pues en ese período se produce su literal "reducción" en el amplio sentido del término. Agregamos que el trato que España dio a los indígenas entre los siglos XVI al XVIII, es una relación similar a la que se da entre socios comerciales, luego esta se transforma –tras la Independencia de Chile– en una relación de dominación abierta y conflictiva. Después de habérsele atribuido a los mapuche la honrosa categoría de "guerreros indómitos" terminan siendo considerados apenas –y en el mejor de los casos– campesinos pobres. Es lo que documentan ampliamente Correa y Mella, propósito de la denominada "pacificación de la Araucanía" que comienza en el año 1862, señalan que esta concurren no sólo la fuerza militar sino también los medios de comunicación. Ejemplo de esto es la editorial del Diario *El Mercurio* del 7 de junio de 1859:

> Los hombres nacieron no para vivir inútilmente y como animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación entre bárbaros, tan bárbaros como los pampas o los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización (citado en Correa y Mella 2010: 42).

Afirmaciones de este tipo forman parte de toda una ideología de la dominación. Ya lo mencionamos antes y ahora hay que volver a señalarlo para comprender la idea de violencia fundadora: el Estado chileno se constituye *como si* fuera homogéneo culturalmente. Reconoce la existencia de etnias que coexisten con el criollo, pero no reconoce que en el territorio preexistían pueblos a los que habría que reconocer su derecho a la autodeterminación y la presencia de varias naciones dentro de un mismo territorio. Es una ilusa idea de homogeneidad cultural, pero no tan ingenua pues es impuesta con violencia, conformándose lo que se ha denominado antes un nacionalismo de exclusión que se atribuye a la conformación de todo Estado, el que produce categorías de seres humanos[70]. En particular, en la conformación del Estado chileno, probablemente debido a la importancia que las elites políticas en Chile le atribuyen a la homogeneidad étnica (cfr. Correa 2011), es que –junto con crear un Estado a su imagen y semejanza– dichas elites construyen la categoría del *indio*, concepto que concentra toda la ideología que sustenta no sólo el dominio, sino la destrucción del *otro* que éste encarna.

Respecto de la violencia fundadora de derecho, Derrida señala el momento fundacional como el acontecimiento, ese momento terrorífico que se sustenta en un no-saber pero anticipando un futuro o una presencia que aún no está, al mismo tiempo suspendiendo el derecho; es lo que Benjamín conceptualiza bajo la idea de "lo místico". La ley es un performativo absoluto, dirá Derrida, y su inteligibilidad la produce siempre lo por-venir:

[70] En el primer capítulo mencionamos la tesis de Arendt, según la cual el sistema de estado-nación produce categorías de seres humanos que dependen de la condición legal en que se encuentran los individuos respecto de la autoridad que controla un territorio. En efecto, surgen las minorías nacionales, más invisibles al ojo descuidado, y además nos proporciona los conceptos de *refugiado*, *apátrida*, o *desplazado* (cfr. Butler 2009, Benhabib 2005).

> Una revolución "lograda", la fundación de un Estado "lograda" (un poco en el sentido en que se habla de un "acto de habla performativo" "feliz") producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamado a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir, el discurso de su autolegitimación (1992: 165).

Es la legibilidad o ilegibilidad de la violencia, que depende de la lectura hegemónica, de la sutura que se opera en las coyunturas históricas que afortunadamente nunca "cierran" completamente, pues siempre dejan fuera un resto. En efecto, toda totalidad se constituye sobre una operación de exclusión, por paradojal que eso parezca. *Porque* hay una violencia fundadora de derecho es que los Estados restringen a los individuos (sujetos individuales o colectivos) el derecho a la violencia. Pues antes de la instauración de la Ley hubo una transgresión y esa precedencia lógica es lo que constituye una amenaza permanente a la violencia fundadora (Grüner 2002: 17).

El Estado entonces –lo decíamos en el tercer capítulo– difunde una lengua y la oficializa, con lo que sella la dominación que abarca el hecho de que los dominados dejan de comunicarse en su lengua de origen. Y ésta parece ser una injusticia fundacional, lo que refrendaría Derrida, pues tal como señala en *Fuerza de ley*:

> Parece ser que dirigirse al otro en la lengua del otro es la condición de toda justicia posible, pero esto parece no sólo rigurosamente imposible (por cuanto sólo puedo hablar la lengua del otro en la medida en que me la apropio y asimilo según la ley del tercero implícito) sino incluso excluido por justicia como derecho en tanto que éste parece implicar un elemento de universalidad, el recurso a un tercero que suspenda la unilateralidad o la singularidad de los idiomas (1992: 143).

Este párrafo hace mención a la idea de que ser justos es algo imposible y necesario al mismo tiempo. El Estado se instituye gracias a una violencia que –según la tesis de Benjamin, quien intenta considerar a la violencia fuera del análisis medio/fin– produce, performativamente diríamos, realidad, mediante la cual funda un orden.

Agrega Derrida, aludiendo a Benjamin, que "en el mundo griego, la manifestación de la violencia divina bajo su forma mítica *funda* un derecho más bien que *aplica* un derecho ya existente distribuyendo las recompensas y los castigos" (Derrida 1992: 180, la cursiva es mía).

En efecto, todo derecho que se funda siempre tendría algo de incierto y ambiguo pues no tiene precedente. Asimismo, la violencia fundadora no es puramente destructiva sino que produce, crea realidad, un orden nuevo, marcado por la "indecidibilidad". Esta última característica sería un rasgo esencial del acto libre y justo, a saber, la obligación de decidir y de hacerlo desde un lugar que siempre es incierto pues pone de relieve "una experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo –es de un deber de lo que hay que hablar– entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla" (Derrida 1992: 150). No es entonces sólo una oscilación o una tensión entre dos decisiones, sino una necesidad. Si el derecho se funda por un acto de violencia, ésta misma es necesaria para fundar lo político y es, al mismo tiempo, lo imposible de sostener desde una perspectiva moral. El momento de lo político "no es sólo una crisis dentro de un discurso particular (que conduce únicamente al cambio conceptual), sino un encuentro con la crisis o la ruptura de la significación discursiva como tal" (Marchart 2009: 53). En otras palabras, este momento enfrenta a los individuos a la falta de fundamento de la sociedad, razón por la cual ésta aparece en su desnuda contingencia y hace visible que esta ausencia debe ser sostenida por una decisión que no encuentra fundamento fuera de sí misma; es el momento en que la sociedad se recrea y ocurre cada cierto tiempo. Lo político constituye, según Grüner, una instancia antropológicamente originaria y socialmente fundacional, es decir, el espacio de una *ontología práctica* del conjunto de los ciudadanos como todavía se la puede encontrar en la noción aristotélica del *zoon politikón* (2002b: 21).

Grüner trata este tema ampliamente y señala, respecto de lo político, dos momentos que lo constituyen: en un primer momento se realiza un ritual de sacrificio que toma la forma de violencia fundacional y seria lo que "funda la Ley en tanto

significa una <<regulación>> de la violencia originaria para dirigirla contra la <<víctima propiciatoria>>" (2002b: 18). En un segundo momento este Estado ya fundado es "retroactivamente proyectado como si él fuera ya el <<origen>>, como si la Ley fuera *anterior y externa* a una acción que ahora es <<subjetivada>> como mera obediencia consensuada" (Grüner 2002: 18-9).

Antes de continuar con las respuestas que suscita la violencia fundacional hay que hacer algunas consideraciones en torno a la comprensión del fenómeno de la violencia y el de su justificación. Justificar es probar algo proporcionando razones convincentes, acudiendo a testigos o a documentos que lo sustenten; es rectificar algo o hacerlo justo; es probar la inocencia de alguien; también es hacer justo a alguien dándole la gracia por parte de la divinidad; y finalmente encontramos la noción de igualar, ajustar, arreglar algo con exactitud (RAE 2001). En todas las acepciones encontramos la referencia a un estado anterior a la justificación, en que se produce una situación reprochable, negativa o impresentable que debe ser convertida en aceptable. Así entendida la justificación, en el caso de justificar la violencia se entiende que nunca es una opción querida, por el contrario, se la elije como un mal menor del que posteriormente hay que dar razones para sostenerla. Aquí intentaremos comprenderla aunque en ese ejercicio no queda del todo exenta cierta forma de justificación, que se encuentra en una de las acepciones de "comprender". En efecto, la comprensión supone abrazar, ceñir, rodear por todas partes algo; implica contener, incluir en sí algo; también alude a entender, alcanzar, penetrar; finalmente –y en esto se entronca con la noción de justificación– encontrar justificados o naturales los actos o sentimientos de otro. Aquí no abrazaremos la violencia sino que intentaremos comprenderla, con todas las dificultades que eso acarrea.

5.2 Una respuesta a la violencia conservadora

Hoy la violencia contra el pueblo mapuche ha adoptado formas diversas. No se profundiza en ellas aquí, pues hay mucho material que se ha escrito en estos últimos

años al respecto[71]. En particular Aylwin (cfr. 2000) hace una excelente síntesis de lo que ha sido la relación entre el Estado y las comunidades mapuche desde los años del régimen militar hasta ahora. Esta relación podría graficarse en las redacciones de leyes indígenas que no recogen el núcleo de las reivindicaciones, en la tramitada y tardía ratificación del Convenio 169 de la OIT (1989)[72] que –pese al espíritu inicial que la animó en vistas a recoger una serie de reivindicaciones importantes– finalmente termina encarnando una serie de limitaciones e incluso contradicciones en su formulación (cfr. Aylwin 2000: 7 y ss).

Por otra parte, en el contexto de creciente movilización por los derechos indígenas –no sólo en Chile, sino en América Latina entera– el Estado reacciona integrando, o asimilando en el mejor de los casos, lo que se transforma frecuentemente en una homogeneización de la población, haciendo invisibles las diferencias y produciendo políticas asistencialistas[73]. En el peor de los casos, excluye violentamente y penaliza las formas de resistencia bajo la lógica de la seguridad interior del Estado criminalizando la protesta social y transformándola en acto terrorista.

[71] Una institución a la que obligadamente se debe recurrir para interiorizarse en profundidad del tema, es el Observatorio Ciudadano, en ella se encuentra una valiosa sistematización de gran cantidad de información. Ver: www.observatorio.cl.

[72] Puede llamar la atención que el año en que se produce este acuerdo es 1989. Chile demora diez años en su discusión y recién lo ratifica once años después (cfr. Aylwin 2009).

[73] Para profundizar este tema bien vale pena leer artículo de P. Cayuqueo en http://www.azkintuwe.org/20121213_001.htm. Allí se enfatiza el hecho de que una forma clásica de encarar el tema indígena –para el Estado– ha implicado el diseño de políticas públicas, bajo un enfoque asistencial, no de "derechos". Constituyendo esto una perspectiva que los movimientos indígenas instan a superar, pues se trata de una "mirada noventera de los mapuches como interdictos, beneficiarios de caridad cristiana y paternalismo estatal", lo que se denomina también "indigenismo de Estado", concepto que borra la producción social de la categoría de indígena como carente.

Pese a todo, los derechos de los pueblos indígenas han evolucionado en todo el mundo. Prueba de ello es el Convenio 169 de la OIT del año 1989 que se ratifica en Chile recién el año 2008 y entra en vigencia el 2009. Éste implica para el Estado de Chile una oportunidad de reformular la relación con este *otro* al que ha excluido históricamente y es una oportunidad para la sociedad de ampliar y profundizar la democracia (cfr. Aylwin 2009). Este avance en lo jurídico –ya lo decíamos anteriormente– transita desde un integracionismo o una política asimilacionista de los pueblos indígenas hacia una perspectiva de derechos, en que las propias minorías se apropian de un lenguaje de derechos que se sostienen en su estatus de pueblo o nación. Entre estos derechos encontramos: derechos políticos, derecho a ser consultados en las materias que los afecten, derechos relativos a tierras, territorios y recursos naturales, derecho a la reparación y/o restitución por las tierras y recursos confiscados, derecho a la preservación de su cultura (cfr. Aylwin 2009: 9)[74]. Pero este avance en la esfera del reconocimiento de derechos no se refleja plena ni verdaderamente en las relaciones Estado y pueblo mapuche.

La demanda que sostienen diversas agrupaciones mapuche en pos de sus reivindicaciones territoriales y de derechos como pueblo, es lo que se habría *tornado* violento[75] o al menos se habría radicalizado la forma que ha adoptado la demanda. No así el trato que el Estado de Chile ha dado a este pueblo, este no se ha tornado violento sino que ha sido siempre violento el modo en que el Estado chileno se ha

[74] Esta aspiración a ser reconocidos culturalmente en su diferencia es, según Fraser, parte de una coyuntura específica y mucho más amplia que ha permitido la proliferación de luchas por el reconocimiento desligadas del paradigma clásico de la redistribución (2006: 85).

[75] Según Bengoa, los conflictos en América Latina, desde los ’90 hasta ahora se han re-etnizado (cfr. 2007). Esta re-etnificación tendría –con todas las peculiaridades que hacen diferentes las demandas de cada pueblo– algunas características comunes en los países latinoamericanos, a saber: la afirmación de identidades colectivas y constitución de nuevos actores, el cuestionamiento al Estado republicano, centralizado y homogeneizador y, en consecuencia, un cuestionamiento a las historias oficiales que el Estado ha construido. Por otra parte, ya no son estas identidades colectivas parte de esas comunidades aisladas que estudió la antropología de antaño, sino “una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad” (2007: 35).

enfrentado a la heterogeneidad cultural que plantea la existencia de comunidades mapuche que sostienen reivindicaciones territoriales y ampliación de derechos. Pues decir que una forma de demanda se ha vuelto violenta implica que ha habido un momento anterior en que ésta ha sido más pacífica. Al parecer la demanda mapuche ha experimentado esa transformación y el trato del Estado chileno ha sido más bien sostenidamente violento. Es lo que señalan amplios estudios sobre el tema (cfr. Marimán 2012, Correa y Mella 2010, Millalén *et al*. 2006, Bengoa 2006 y 2007, Salazar 1990, Salazar y Pinto 1999, entre muchos otros).

Esa sentencia, entonces, que se refiere a una demanda que se ha vuelto cada vez más violenta, es la que debemos complejizar y relativizar. Esto último, en el exacto sentido de la palabra, es decir, hacerlo relativo a, ponerlo en relación con. Lo que no significa restarle valor ni gravedad, sino comprender el fenómeno en el contexto de otros fenómenos que lo constituyen. No se ha *tornado* violento –decíamos– el trato por parte del Estado, pues la relación del Estado con las minorías étnicas nunca ha sido amistosa. La violencia que se ha ejercido ha sido material y simbólica. De la primera dan cuenta los episodios violentos en que los mapuche fueron sistemáticamente despojados de sus tierras y reducidos a espacios en que el desarrollo de su vida cultural significativa se vio seriamente afectado, así como en la imposición de condiciones de vida material injustas que se traducen hoy en estadísticas que dan cuenta de la pobreza y marginalidad a la que han sido arrojados. El segundo tipo de violencia, menos visible y más eficiente también se ha ejercido de manera sostenida.

Podríamos decir, tomando palabras de Fraser (cfr. 2006: 28), que este grupo ha sido bidimensionalmente subordinado, en tanto la injusticia de la que ha sido objeto se enraíza tanto en una mala distribución como en un reconocimiento erróneo. Es evidente que ciertos patrones de valor cultural han negado la participación en igualdad de condiciones a los miembros de este pueblo; ejemplo de ello son los patrones eurocéntricos de valor que han devaluado lo indígena como inferior o deficiente. Lo que se hace visible tanto en la estructura económica que se ha

organizado en torno a la “raza” creando trabajadores precarios y poco calificados, como en el acceso a la educación, e incluso en los indicadores de salud.

Aludiendo a lo que la Unesco en su Resolución 18 C11/11.1, Joxe señala "que la paz no puede consistir únicamente en la ausencia de conflictos armados, sino que entraña principalmente un proceso de progreso, de justicia y de respeto mutuo entre los pueblos" (1981: 10). Agrega que "la paz fundada en la injusticia y la violación de los derechos humanos no puede ser duradera y conduce inevitablemente a la violencia" (1981: 10). En efecto, poner en relación la violencia, como se señalaba antes implica considerarla como un efecto de acciones injustas, excluyentes y etnocéntricas. Continúa Joxe señalando que la causa inevitable de la violencia "es la conclusión de un tipo de paz precaria que corresponde solamente a la ausencia de conflicto armado. Sin progreso de la justicia o, peor aún, una paz fundada en la injusticia y en la violación de los derechos humanos" (1981: 10). Esta manera de abordar la violencia encuadra la problemática en un marco que vincula la paz con la justicia. Es el respeto a la vida significativa de personas y grupos lo que debiera hacer innecesaria la violencia, e incluso inmoral. Lo que nos interesa acá es reflexionar en torno a aquella violencia que ha producido el Estado; éste ha generado un sentimiento moral de indignación que se traduce en otra clase de violencia, a saber, aquella inaceptable por parte del mismo Estado injusto que ejerce una violación de derechos fundamentales a pocos años de haber consolidado su independencia. La violencia-respuesta es signo de ésta violencia fundacional menos visible.

Así entendida la violencia, considerarla un síntoma[76], como mensaje cifrado tiene gran rendimiento. En primer lugar, la ubica en un lugar de producción, no de mera reacción a una acción. Se la repone como elemento que crea realidad, en tanto estructuradora de la vida social en contextos de alta fragmentación y creciente

[76] Zizek dirá, respecto del síntoma, que es un “retorno de lo reprimido” y que “retorna desde el futuro” (2003: 87-8), porque el pasado sólo tiene sentido si lo que en el presente se reescribe aún puede vincularse significativamente con el pasado, pero en el presente.

diferenciación social y cultural. Por otra parte, si es síntoma, puede ser interpretada, ya no desde una comprensión de la violencia en su dimensión individual (a saber, la contribución de la etología, la psicología o el análisis de la fisiología de ésta), sino en su dimensión social. Se profundiza en este punto unas páginas más adelante.

Lo decíamos hace unas líneas atrás: no es el Estado de Chile en particular la entidad que opera esta exclusión, es una operación que *todo* Estado ejecuta en su fundación. Y es en este punto en que podremos hablar de violencia creadora de derecho, tal como Benjamin señala: "fundación de derecho es fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia" (1998: 40), y es el poder precisamente lo que se resguarda mediante esta violencia creadora de derecho. Ahora bien, esto implica que el derecho funda la paz y crea límites que no pueden ser trasgredidos por las partes (vencedores y vencidos) a las que se considera –irónicamente– iguales. "Y en ello aparece, en su forma más temible, y originaria, la misma ambigüedad mítica de las leyes que no pueden ser <<trasgredidas>> y de las cuales Anatole France dice satíricamente que prohíben por igual a pobres y ricos pernoctar bajo los puentes" (Benjamin 1998: 40).

La violencia del Estado, a la que se suma la violencia del capital[77], es lo que Zizek subsumiría bajo el concepto de violencia objetiva, por mencionar aquella violencia sistémica fundamental del capitalismo, que pese a ser real y objetiva, tiene algo de espectral o fantasmal; es que la violencia puede "des-realizarse" si es que se ejerce sobre aquellos que son sometidos a vivir vidas que no cuentan. Butler lo diría así: "la violencia contra aquellos que no están lo bastante vivos –esto es, vidas en un estado de suspensión entre la vida y la muerte– deja una marca que no es una marca. No habrá aquí ningún duelo" (2006b: 63). Es lo que Balibar denomina violencia ultraobjetiva, aquella que genera el capitalismo produciendo individuos desechables,

[77] La violencia de Estado abrocharía patrones institucionalizados de estatus subordinados al producir *categorías* de ciudadanos y la violencia del capitalismo produciría los obstáculos económicos que impiden la participación igualitaria. Eso diríamos usando palabras de Fraser (cfr. 2006).

excluidos; la segunda –la que hemos denominado violencia subjetiva– es la contracara con que responden los grupos emergentes, algunos fundamentalistas, básicamente, éticos o religiosos (Zizek 2009: 25). Cuestión que explica de la siguiente manera:

> El asunto es que *no se puede tomar a la primera (la realidad social de la producción material e interacción social) sin la segunda:* es la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes de la vida real (Zizek 2009: 23).

El escenario que crea el capitalismo salvaje es "lo real"; el capitalismo produce consecuencias desastrosas en particular en su fase neoliberal, las que pueden considerarse una violencia objetiva o sistémica que produce "realidad" para millones de personas que padecen miseria, exclusión, precariedad, etc.; esa es un tipo de violencia que se considera normal, en tanto naturalizada y, en consecuencia, casi invisible, anónima. La violencia objetiva, a veces, incluso al Estado de derecho, lo vuelve sumiso a los intereses del capital. Por otra parte, la "realidad" sería la experiencia de las personas involucradas en interacciones sociales despiadadas que tienden a naturalizarse. Lo "real" –paradojalmente– es menos perceptible que la realidad, desde esta perspectiva. Así, la violencia subjetiva que se ejerce como respuesta a esta violencia objetiva, es una menos digerible por el sistema, porque es más perceptible. Es lo que Zizek denomina "violencia subjetiva", a ésta se la teme por su potencial de crear un nuevo derecho y tiende a vérsela desconectada de la violencia sistémica u objetiva que la produce, por lo que tiende a quedar como una excrecencia o un epifenómeno producido por el sistema que no puede ser absorbida por éste en término simbólicos o en un relato integrado. Lo más frecuente es que se la asimile como un desorden social, un desajuste en las expectativas o como un delito terrorista.

Para comprender esto podemos examinar el derecho a huelga, esta "representa, desde la perspectiva del sector laboral enfrentada a la violencia del Estado, un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines"

(Benjamin 1998: 27), lo que está sujeto a una serie de regulaciones pues nada teme más el Estado y el derecho moderno que a aquella violencia que amenaza con fundar un nuevo derecho o –peor aún– cuestionar el derecho mismo en su origen. No debemos olvidar en este análisis que el origen es la violencia y que cuando ésta se dirige a resolver temas parciales resulta más aceptable que en aquellas ocasiones en que tiende a subvertir el campo mismo en que se estructura el conflicto (Zizek 2011: 132). El derecho a huelga laboral lo podemos comparar con la más radical protesta que toma la forma de una huelga de hambre. Ésta ha sido una táctica de resistencia usada por diversos grupos e individuos en defensa de derechos fundamentales. En esta práctica de resistencia hay una especie de abstención, una insoportable pseudoactividad que rechaza el mismo marco en que se actúa y –según Zizek– enfrentaría a la vacuidad de las democracias actuales en que "a veces no hacer nada es lo más violento que puede hacerse" (Zizek 2009: 255-6).

Ambos tipos de huelga son casos significativos de puesta en cuestión del orden del derecho. El derecho a huelga que concede el Estado a los trabajadores, es una situación en que el Estado mismo pone al límite la relación entre la violencia y el derecho, "una situación como esa es de hecho la única que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho" (Derrida 1992: 162). Hay una concesión a la libertad de las personas, en un caso pueden dejar de producir, en el otro pueden dejar de comer, todo hasta un cierto punto en que pueden ser obligadas a ambas cosas. Hay una violencia en ese lugar que consiste en la puesta en escena de una violencia contra otra, pues se ponen en tensión los conceptos de vida a secas versus vida buena o justa, una aspiración a valorar la vida no como bien biológico, sino cultural. El hecho es que a través de la huelga de hambre se pone en tela de juicio la idea de que el Estado garantiza la vida, pero no –y ésta es la razón de la protesta– el derecho a la vida culturalmente significativa[78]. En efecto, la huelga amenaza con destruir no sólo

[78] Es importante esta distinción que se hace entre vida "a secas" y vida "culturalmente significativa". La huelga de hambre pondría en evidencia que la primera es la que garantiza

la vida "nuda" sino que amenaza el orden de derecho estatal. Dirá Derrida que el Estado tiene miedo de "la violencia fundadora" (1992: 163; cfr. Benjamin 1998) que este acto implica pues cuenta con el potencial de transformar las relaciones de derecho y posicionarse como "teniendo un derecho al derecho" (Derrida 1992: 163) refundándolo. Y el derecho que se fundará es el que legitima retrospectivamente la violencia ejercida.

No hay un temor mejor retratado a la violencia subjetiva que aquel que caracteriza Rorty en la figura del ironista liberal, señalando que el fin de una sociedad justa y libre sería "dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, <<irracionalistas>> y esteticistas como lo deseen, en la medida en que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos" (1991: 16). Es la oposición liberal a todo tipo de violencia "visible" que no se hace cargo de la violencia "invisible" que produce el capitalismo en su forma más despiadada, actuando cínicamente al no asumir la violencia de la política liberal que avalan (cfr. Zizek 2009: 22). La crítica de Zizek a apunta a la imposibilidad de vivir neutralmente. Como señala Mertens, la peor de las plagas es la "violencia por omisión", el silencio cómplice que guarda el pacifista frente a la violencia estructural que se traduce en hambre, enfermedad, humillación, confiscación de tierras, pobreza, etc., todas aquellas lacras que retratan la forma en que cada nación trata a sus clases más desfavorecidas. Hay tanta violencia ahí como en el asalto a un agricultor o en la quema de camiones madereros (cfr. Mertens 1981: 241 y siguientes).

> Pensemos en ello antes de decretar que ninguna violencia es legítima y que no hay guerra justa. Y consideremos ante todo si, en un mundo de flagrante iniquidad social, no hay mayor violencia en mantener el *statu quo* que en sacudirlo (Mertens 1981: 252).

---

un Estado que no respeta las diferencias de sus miembros y la aspiración de estos a gozar de un estatus igualitario; los huelguistas expresan por su parte que esa "vida" no es la que aspiran, esa puede ser puesta en riesgo.

La postura liberal, en suma, deja intacto el trasfondo económico y político desigual en que se desarrolla la vida social de las personas. No contempla siquiera la violencia simbólica que cotidianamente se visibiliza en el habla o en los patrones de valor que crean estatus subordinados –como diría Fraser para referirse a aquellas formas de dominación encarnadas en los discursos que animan la vida social–, constituyéndose en esa "forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido" (2006: 10). La perspectiva liberal dejaría intacta la violencia inherente al sistema.

La violencia subjetiva se percibe como una perturbación del estado de cosas, como aquella particularidad que desordena lo universal, razón por la cual representa un escándalo. Pero esa es una lectura superficial del fenómeno. Es posible detenerse en los matices de la violencia subjetiva y en ese claroscuro observar la paradoja que anida en ésta, a saber: el hecho de que en sus reclamos, las minorías defienden su identidad particular y esto lo hacen reprimiendo la dimensión universal, aunque por otra parte, la reivindican desde una perspectiva universalista (Zizek 2009: 187); precisamente aparece la universalidad como una experiencia "de la inadecuación a uno mismo de una identidad particular" (Zizek 2009: 188), es probablemente de ahí que arranca la ruptura ejercida por "lo particular". La violencia objetiva en tanto, "es" el estado de cosas normal, por eso se torna invisible. Debe, no obstante, ser considerada para comprender la "irracionalidad" con que se califica muchas veces la violencia subjetiva. Las minorías en sus diversas formas de resistencia reponen la particularidad y eso es tematizado como violento, desde una legalidad violentamente impuesta. Es la paradoja. Nos preguntamos si acaso hay contradicción en afirmar el derecho a la inclusión junto con la demanda de un tratamiento diferencial (cfr. Boitano 2011). Creemos que no la habría en aquellos casos en que para garantizar la participación igualitaria se debe atender a la diferencia, porque no se trata de compensar para terminar "normalizando" o eliminando la diferencia. Se trata, por el contrario, de "desnormalizar" la forma en que las instituciones formulan sus reglas (Boitano 2011: 315). Se trata de no tipificar la diferencia como conducta desviada identificándola con estigma y desigualdad (cfr. Young 1996: 124).

La política moderna promueve la universalidad de la ciudadanía en el sentido de la inclusión y la participación, eso constituye sin duda un gesto emancipatorio. Junto con la convocatoria a adherir a este ideal, se exige que las personas adopten una perspectiva universal y abandonen la percepción que se deriva de su experiencia y posición particular; eso constituye un problema. Es esa perspectiva universalista, ciega a la diferencia, la que genera una experiencia de injusticia y produce resentimiento. Pues la política de la diferencia reclama reconocimiento y estatuto de algo que no es universalmente compartido (la diferencia), pero se demanda un reconocimiento universal del derecho a construir una identidad; es así que "la exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad" (Taylor 1997: 305). Aunque temo que la demanda de reconocimiento de identidad diferencial no escapa a la lógica esencialista que define la identidad –cuestión de la que se trató en el segundo capítulo–, para lo cual vuelvo a proponer la tesis lacaniana de la identidad entendida como mandato simbólico producido por una red de relaciones intersubjetivas de las que uno forma parte. En efecto, así considerada la identidad, ésta sería un resultado y no punto de partida. También decíamos que no todo estaría determinado por el gran Otro y que habría siempre un resto que queda oscurecido (Zizek, 2003: 74). Así como la necesidad que, según Stravrakakis, nunca puede articularse simbólicamente en una demanda, pues el rodeo por el lenguaje la transforma en "deseo de otra cosa" (cfr. 2010: 266). Pues bien, todo esto hay que considerarlo en el ciclo de la violencia. La demanda nunca podrá ser plenamente satisfecha, porque tanto en la formulación como en la recepción de ésta hay un desajuste. Zizek señala que "subsisten dos grandes formas de rabia: el islam (la cólera de las víctimas de la globalización capitalista) más los estallidos <<irracionales>> de la juventud". Y agrega: "Quizá se debería añadir a éstos, el populismo latinoamericano, los ecologistas, los anticonsumistas y otras formas de resentimiento antiglobalizador" (2009: 222) que han adoptado también la forma de emergencia étnica.

Esta emergencia de demandas por justicia, que en América Latina se han etnizado, se ha acompañado –en el "país mapuche"– tanto de movilizaciones pacíficas (marchas, huelgas de hambre, bloqueo de caminos, etc.) como de algunas más radicalizadas (acciones violentas contra bienes públicos y privados, como quema de bosques y camiones pertenecientes a empresas forestales, etc.). Esto constituye una violencia subjetiva, aquella menos aceptada, la que se tiende a condenar como criminal, más cuando pareciera ser una violencia fundadora de un nuevo derecho (cfr. Benjamin 1998). Lo que permanece invisible es la violencia objetiva, pues parece *dada*, en tanto ya se nos ha olvidado la violencia que la fundó; a ésta sólo le resta hacer un ejercicio de conservación.

La violencia subjetiva, que se condena por parte del Estado y de la opinión pública, es percibida como una amenaza que se enfoca menos en el daño a los bienes materiales a los que afecta, que a la dimensión simbólica que adquiere como discurso de resistencia. Este discurso reivindicativo, al proponerse no declara solamente la situación de *impasse*, sino también formas posibles de insurgencia y el sujeto colectivo de la demanda marca un lugar de enunciación desde el cual se escinde esa plenitud –ilusoria por cierto– de la sociedad; la comunidad se fractura en esta situación en que un grupo avisa que no se siente parte o que pretende no seguir siéndolo. En efecto, se advierte que es más fácil criticar la violencia que pretende ser fundadora, pues no se la puede justificar por ninguna legalidad pre-existente y eso la torna "salvaje" o arbitraria, por decir lo menos. Por otra parte, tampoco "se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho preexistente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento en que funda otro" (Derrida 1992: 169).

5.3 La violencia como síntoma

Una forma de abordar la problemática de las luchas sociales contemporáneas es hacerlo desde el psicoanálisis lacaniano. Esta perspectiva apunta a comprender las diversas respuestas frente a la falta o negatividad: la respuesta utópica, la

democrática y la posdemocrática (cfr. Stavrakakis 2010: 292-6). Ello permite hacer una reflexión en torno a la demanda que se formula en un mundo capitalista en que la democracia deviene en espectáculo. En lo que ha devenido la política luego del triunfo del capital globalizado, a saber: un espectáculo gestionado por profesionales del marketing político que manipulan a una audiencia cada vez menos activa y desinteresada, lo que se ha denominado también una "crisis de representación" (cfr. Del Percio 2010); ese fenómeno produce una categorización del Otro como desviante y no como oponente, con lo que se le resta fuerza política y se lo moraliza, a la vez que se violenta y niega la posibilidad de antagonismo a sectores de la sociedad sin voz.

Es desde esa perspectiva que es posible interrogarse respecto de lo que aporta la dimensión sociopolítica del concepto de "síntoma"[79]. Al parecer desde dos miradas posibles: a) una comprensión de la construcción misma de la categoría de minoría subordinada o grupo minorizado –en este caso el *otro-mapuche*, excluido, negado– como un síntoma, en el sentido de que lo reprimido retorna como síntoma, en este caso, de la enfermedad de una sociedad que no ha sabido qué hacer con la diferencia. Ya lo decíamos antes, este Estado se constituye sobre la base ilusoria de una matriz cultural homogénea, en un gesto a través del cual en lo simbólico se ha suprimido un significante que reaparece formando parte de lo real y en el registro del desorden y la amenaza de fragmentación de este orden que se construye sobre la negación. b) Una comprensión de la misma violencia subjetiva, aquella que es agenciada por esta minoría en vistas de esta exclusión, como un síntoma. Considerarla así aporta la posibilidad de que dicha violencia pueda ser interpretada,

[79] Desde la perspectiva del construccionismo social lacaniano Stavrakakis señala que el síntoma no es una mera reacción sino una producción: "Un mecanismo similar podría explicar la persistencia de síntomas sociales en la medida en que, de acuerdo con Lacan, un síntoma siempre implica una paradójica satisfacción inconsciente en el dolor" (2010: 97). Para Lacan un acto nunca es puramente negativo. Stavrakakis agrega: "la promesa imaginaria de recuperar nuestro goce perdido/imposible es el origen principal del soporte fantasma que sostiene muchos de nuestros proyectos y elecciones de índole política" (2010: 224).

gesto en el cual se le reconoce al mismo tiempo un sentido estructurador de la vida social, un intento, aunque sea fallido, de re-estructurar el orden social.

En primer lugar, desde la perspectiva psicoanalítica, el racismo, así como cualquier otra intolerancia hacia el otro, se podría entender como la "encarnación de la ideología" como tal (Zizek 2003: 171-2). El judío, el mapuche, el inmigrante de otro color condensan una serie de antagonismos heterogéneos y no es fácil comprender el mensaje codificado que portan como síntoma. En todo caso, son fantasmas que llevan a cuestas con la imagen borrosa de lo temido: el pobre, el analfabeto, el aborigen, etc. Todas imágenes que tienden a ubicar a las minorías en el lugar de la escisión de la sociedad (considerándola a la sociedad –ilusoriamente y por momentos– como un cuerpo que preexiste completo), precisamente el lugar en que falla. Así, es este "otro" el que la escinde, constituyéndose el otro en el fetiche que al mismo tiempo niega y encarna la imposibilidad estructural de la sociedad. Desde esa perspectiva, el mapuche sería la encarnación de este bloqueo, pues de no existir o de no persistir en su diferencia, la sociedad podría alcanzar una plenitud que la constituiría por fin en una "totalidad cerrada y homogénea" (Zizek, 2003: 174). Pero este otro devaluado no es la causa, sino el *punto en que la negatividad social adquiere existencia real* (cfr. Zizek 2003: 174). En efecto, lo que Zizek señala respecto de los judíos, funciona también para los mapuche. En tanto, puede ser considerado como el punto en que asoma el conflicto social, en que éste se torna manifiesto. En otras palabras, en ese conflicto se haría obvio que la sociedad "no funciona". El mapuche introduce un ruido, un desorden, recuerda el origen en que se construye el Estado, al negarse a la asimilación y persistir en ser diferente, amenaza con la corrupción del edificio social, *como si* fuera una causa social exterior que de ser eliminada permitiría restablecer el orden, la identidad y la estabilidad (cfr. Zizek 2003: 175). Lo decíamos antes: los reclamos de los grupos minorizados, cuando reponen una identidad particular, lo hacen reprimiendo la dimensión universal –por una parte–, aunque por otra formulan una demanda desde una perspectiva de derechos que siempre es universalista (cfr. Zizek 2009: 187). Y eso es probablemente

lo que constituye su carácter emancipatorio y amplificador de la democracia para todos.

Desde una segunda mirada, examinamos las razones por las que la demanda toma una forma violenta. La violencia manifiesta puede ser una señal de que la palabra ha fallado, si aceptamos que la violencia surge como abolición del vínculo con el otro a través del lenguaje. El síntoma surge producto de un corto-circuito en la comunicación simbólica, es decir, alude al lugar donde ésta se ha roto y desde el cual busca abrirse camino en forma cifrada, codificada. La necesidad, la demanda y el deseo se relacionan en este punto. En el marco del construccionismo social lacaniano, Stravrakakis aclara esta relación, señalando que las necesidades, por el hecho de ser articuladas en el lenguaje, se transforman siempre en una demanda hacia Otro del cual se depende y que devienen en "demanda del amor del Otro" (2010: 266).

En la medida en que las necesidades están sujetas a la demanda que otro tramita, retornan inevitablemente enajenadas. La palabra surge para ser interpretada, se dirige al gran Otro o al orden simbólico que, se supone, conoce la clave de su significado (cfr. Zizek 2003: 109). Si no se establece la situación propicia para el diálogo, las necesidades se expresan mediante síntomas; en la esfera social se convierten en una huelga de hambre, en un bloqueo de caminos, en un incendio intencional. La violencia, entendida como síntoma es profundamente social, produce sentido y espera ser traducida. En efecto, se espera que un buen lector de la demanda, adivine tras el síntoma la necesidad y que al interpretarla, la disuelva, la satisfaga o, en otras palabras, restablezca la red de comunicación rota y repare el reconocimiento erróneo que siempre oscurece las relaciones humanas.

La asunción de este circuito abre una vía de reparación al desconocimiento. Antes un breve comentario respecto de este circuito, pues la estructura de la demanda "es importante para entender cómo se introduce y se sostiene la autoridad moral si aceptamos que cuando hablamos no sólo nos dirigimos a otros, sino que de algún

modo ingresamos a la existencia, por así decirlo, a partir de la demanda" (Butler 2006b: 164). Las sociedades humanas articularían sus necesidades y las satisfarían en el marco de una red simbólica que encuentra en el lenguaje su lugar privilegiado (Stavrakakis 2010: 68). Esto hace que sean más que funcionales, que vayan más allá de la mera satisfacción y que, por lo mismo, siempre creen nuevas necesidades. Pero la necesidad es común a toda vida humana y no humana, y por cierto no es privativa de grupos determinados, aunque ese sea el lugar privilegiado en que aflora cada cierto tiempo. Los seres humanos –en virtud del carácter simbólico del acceso a lo real– perdemos esta relación inmediata con la necesidad; es decir, la entrada a lo simbólico, mediante el lenguaje, opera una cierta pérdida de inmediatez con el nivel de las necesidades naturales y el hecho de articular la necesidad en el lenguaje hace que ésta se transforme en una demanda al Otro (inicialmente a la madre), que supuestamente tendría el poder de satisfacerla, lo cual agrega una relación de dependencia con este Otro, de cuyo reconocimiento depende la vida tanto biológica como social (Stavrakakis 2010: 67). En esta dimensión encontramos la forma de la demanda por amor incondicional, siempre imposible de satisfacer. Es esta diferencia entre demanda y necesidad, la que introduce el nivel del deseo, que "no es ni el apetito de la satisfacción [necesidad] ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de la escisión" (Stavrakakis 2010: 67). Como decíamos, la vida humana, la misma realidad, se estructura en torno al deseo, pues ya presupone la pérdida de nuestro acceso inmediato a la necesidad natural y presupone el ingreso a lo simbólico. La necesidad es presimbólica, la demanda es simbólica, por tanto, el deseo estaría siempre condicionado socialmente y eso lo constituye en un fenómeno –por esencia– alienado, imposible de satisfacer, "éxtimo"[80] diría Stavrakakis (2010: 68). Desolador por una parte, un estímulo a la creatividad, por otra; finalmente la falta como condición estructural del sujeto es la condición misma de posibilidad de la libertad humana.

[80] Neologismo creado por Lacan para hacer referencia a lo "íntimo" no como su contrario sino como lo más interior –más que el mismo interior– sin dejar de ser exterior.

Esta es una vía que hay que explorar. Si considerar la violencia como síntoma y ceder ante lo que Zizek llama una "tentación hermenéutica" (2009: 96 y ss), que es la suposición de que hay un mensaje cifrado tras los *passage à l'acte* de los grupos que adoptan formas violentas de protesta. O nos queda sólo creer que los mensajes cumplen una "función fática" (concepto de Jakobson), en tanto se emiten sólo para verificar que hay escucha posible, pero no aspiran a nada más. Es una cuestión que se advierte bajo la forma clásica de "probando probando….¡" si hay canal y si hay código común (cfr. Zizek 2009: 98-9).

Esto es coherente con las conclusiones a las que llegan García y Madriaza (cfr. 2005) en una investigación en torno al sentido de la violencia escolar. Ellos señalan que las manifestaciones de violencia en muchas ocasiones construyen una cierta ética particular que cohesiona al grupo involucrado; esta eticidad de grupo puede ser –y en el caso de las minorías étnicas esto se aplica plenamente– un intento por articular sentidos particulares y muy locales en un mundo global en el que es muy difícil articular sentidos colectivos. Finamente, aparece también en esta investigación un importante apoyo a la tesis de la violencia como acto fundacional, a saber: el acto –violento en este caso– funda un nuevo estado de cosas y articula un nuevo entramado de propósitos y consecuencias de las acciones, así como "encuentra coherentes sólo algunos valores y creencias, elementos que muchas veces están lejos de ser comprensibles para una cultura dominante que tiembla en el sinsentido y la crisis existencial" (García y Madriaza 2005: 24).

En la demanda que formulan estos grupos minorizados cuya experiencia de malestar ha sido negada se advierten relatos que re-escriben el pasado y se produce una simbolización que toma la forma de *habrá sido* (Zizek 2003: 87), pero hecha desde el presente global, fragmentado y poroso, no lineal y flexible. Es así que –por raro que parezca– "el síntoma retorna desde el futuro" (Zizek 2003: 88), porque el significado de las huellas se construyen retroactivamente y no necesariamente escarbando en el pasado. Las experiencias históricas que pueden resultar traumáticas amenazan las identidades, pero al mismo tiempo permiten la constitución de otras nuevas, son el choque entre lo real y el discurso de la falta. La política surge

entonces como el intento por cerrar la incompletud, la falta en el Otro, hegemonizando, abrochando los significantes flotantes en torno a un núcleo siempre provisional. Es así que en las manifestaciones de violencia nos encontramos frecuentemente no con grupos antisociales ni anómicos, sino por el contrario, con grupos que se definen a sí mismos como profundamente interesados en la sociedad y sus normas. Lo que daría cuenta más bien de "un conflicto entre sistemas normativos diversos, entre diversas éticas del quehacer social, que responden a diferentes maneras de ver el mundo y regular sus acciones y hacerlas coherentes dentro de cierto proyecto" (García y Madriaza 2005: 25).

En la lucha que emprenden los movimientos étnicos o autonomistas de base étnica, todo está ocurriendo en el presente. No obstante, es necesaria la referencia a un pasado que toma la forma de una tradición histórica, cuyo significado nunca está *dado*, sino que es cambiante como cambia la red del significante. De pronto, acontecimientos y experiencias que no significaban nada adquieren significado en el presente y en un terreno diferente. Pues si los "hechos" pasados no entran en la red significante, nunca terminan por significar nada. Estos deben ser simbolizados en el tejido de la memoria histórica y tal vez en este aspecto se funda precisamente la necesidad de las minorías étnicas de construir en el presente un pasado que inspira las demandas. Esta construcción del pasado transmite casi siempre la idea de un tiempo idílico en que había armonía con el entorno. Y probablemente responda a una necesidad de estructurar un tejido social que instaure o reponga un orden particular, una cierta ley o normativa que se inscriba sobre códigos distintos a los que rigen la sociedad que los ha expulsado simbólica y físicamente mediantes las reducciones, la escolarización universal y la evangelización forzada.

Parece ser éste un tema importante en las formas de resistencia que han llevado a cabo estos grupos. En efecto, en la construcción del discurso de reclamo se bosquejan al menos dos universos: un presente que se asemeja a un escenario abierto, riesgoso e infinito, frente a un pasado ilusoriamente caracterizado como seguro, finito, cerrado, un mundo sin fisuras (cfr. Zizek 2009: 38). Eso explica cómo la comunidad existe sobre la condición de la amenaza, que en un momento se retrae

para vivir su proyecto alternativo –no electivo, por cierto– en espacios cerrados. Esto se convierte hoy en una salida al espacio público, en el cual se involucran en diversas manifestaciones de protesta y creación, pacificas algunas, violentas otras.

Ahora bien, la legibilidad o ilegibilidad de la violencia depende de la lectura hegemónica, de la sutura que se opera en las coyunturas históricas que afortunadamente nunca "cierran" completamente, pues siempre dejan fuera un resto; toda totalidad se constituye sobre una operación de exclusión, paradojalmente. Pero es porque hay una violencia creadora por la que los estados restringen a los individuos y grupos mal llamados "antisociales" el derecho a la violencia. Más que criticar este relato idealizado acerca del pasado, en que se supone que existe una historia común y homogénea, tal vez habrá que preguntarse, en palabras de Shohat: "¿Quién está movilizando qué en la enunciación del pasado, desplegando qué identidades, identificaciones y representaciones y en nombre de qué visión y objetivos políticos?" (2008: 117).

La violencia que ejercen las comunidades al manifestar su demanda, es mejor considerarla como un mensaje que puede y espera ser interpretado. El supuesto que subyace a este principio es que en el discurso surge un sujeto y la falta que lo constituye. La falta –es bueno recordarlo– alude al hecho de que la identidad de los individuos se constituye en un mundo simbólico; en otras palabras, mediado por el otro. Por esta mediación que opera otro, la identidad nunca es completa ni estable, y es parte de un proceso caracterizado por la relación con tres registros: lo imaginario, lo simbólico y lo real, con todas las mediaciones que eso implica. En coherencia con estas esferas de relación, podemos señalar entonces que no existe sólo el sujeto y el lenguaje, sino que existe lo Real, en torno de lo cual se tejen una serie de relaciones no sustanciales que adquieren cierta estructura (cfr. Zizek, 2003: 107). Y cuando se dice que existe lo Real, se alude a la idea de que hay un nivel de experiencia que no puede ser simbolizado. Stavrakakis señala que "*lo real en sí mismo no puede ser disrupción ni falta*. La disrupción es sin duda una manera de poner en evidencia la capacidad constitutiva de lo simbólico para representar lo real" (2010: 94). Se trata de considerar la perspectiva de que un significante clave es forcluído, en otras

palabras, que es suprimido en lo simbólico y retorna en lo real[81]; la función de esta operación sería hacer evidente que toda estructura simbólica se estructura en torno a un vacío (lo negado, lo reprimido) que supone una relación antagónica e imposible.

Síntoma es el signo de una enfermedad psíquica, lo que constituye su dimensión clínica, sustentada en la idea de que el sujeto nuclearmente es una falta. Ésta también tiene una dimensión social que se constata en la lucha por el poder, en las demandas por inclusión, reconocimiento o sencillamente en las tensiones que produce la ampliación de la democracia. El rendimiento que tiene el concepto de síntoma para comprender la conflictividad social es que permite leer la demanda no solamente como un hilo de la red simbólica, construido para ser interpretado, descifrado, traducido, etc., sino que nos reenfoca en un aspecto que se resiste a la simbolización, lo que "implica la necesidad de explorar el aspecto afectivo del punto nodal" (Stavrakakis 2010: 101), es decir, aquello que porfiadamente a veces está presente en los procesos de identificación social y que condicionan, constituyendo la formación de subjetividades que obtienen cierto "goce" del síntoma (2010: 99) y que explican cierta deriva en nuestras sociedades contemporáneas de servidumbres voluntarias (2010: 101). En el caso de la minoría que aquí nos ocupa, es frecuente observar que en la lucha con el adversario (sea el Estado, las empresas forestales, etc.) ha quedado fijada a ciertas identificaciones –de las cuales obtendría alguna ganancia secundaria– por lo que su identidad grupal ha quedado ubicada en el lugar de la víctima. Esa identificación impide ver otras identidades y repertorios que surgen producto de esta misma política de homogeneización de la que ha sido víctima por parte del Estado –a través de la escolarización masiva y las reducciones territoriales, entre otras– y cuyo ejemplo más claro se evidencia en el surgimiento de una elite intelectual mapuche, quienes revierten la escolarización como asimilación y la usan como mecanismo de resistencia.

[81] Es el caso de las llamadas culturas nacionales en América Latina, en que hay más reducción que unidad, son la cara visible de la tradición hegemónica y su contracara es el otro oprimido y silenciado (cfr. Fornet-Betancourt 2002).

Decíamos antes que las luchas por la significación se juegan en esta arena, pues si "somos hablados", si somos efecto de un poder, entonces el mensaje está cifrado y debe descifrarse, en un proceso que no termina nunca de cerrar. En la traducción nos enfrentamos a la figura del "sujeto supuesto saber", que es absolutamente necesario para que se pueda formular una demanda a otro, en el cual se confía, aunque esto no sea posible nunca totalmente. La confianza es una condición de posibilidad de esta formulación; de lo contrario, no hay vínculo, pues no hay demanda, no hay habla, sino pura abolición del lenguaje. Esto último es lo que produce tal vez el escenario privilegiado en que surge una demanda violenta.

5.4 Menos "inclusión" y más participación paritaria: rutas posibles

Fraser propone el concepto de *paridad participativa* como mecanismo de reparación social que, en lugar de reparar cada tipo de reconocimiento erróneo, apunta a la reparación social común a todos los desconocimientos, desinstitucionalizando los patrones de valor cultural que impiden la paridad y la participación en igualdad de condiciones, reemplazándolos por otros que aseguren que "todos tengan acceso a los prerrequisitos funcionales de la paridad participativa" (2006: 172), es decir, el goce de la igualdad de respeto y de autonomía. En efecto, tanto la idea de reconocimiento como las de identidad intacta, afecto, respeto o estima debiesen interpretarse como requisitos *formales* de cualquier vida razonablemente buena.

La paridad participativa, tal como la expone Fraser, es un principio deontológico que asume la razonabilidad del desacuerdo ético en un mundo cada vez más poblado de reivindicaciones que no comparten el mismo horizonte de valor, y asume también la igualdad de valor moral de los seres humanos. Al mismo tiempo, Fraser rechaza las ideas formales de igualdad pues sostiene que, para respetar la autonomía y el valor moral, se debe conceder estatus de participantes en pleno derecho, en la interacción social, además de asegurar los recursos económicos y la posición social necesarios para participar en igualdad de condiciones (cfr. Fraser 2006: 172). Es una interpretación democrática radical de la igualdad de autonomía,

pues impone la remoción de obstáculos económicos y culturales institucionalizados. Es decir, reducir la disparidad o reponer la norma de la igualdad, no debiera limitarse a la mera formulación del reconocimiento de derechos formales a los grupos vulnerados, sino que debiera incluir las condiciones sociales de su ejercicio.

Benhabib señala que la premisa básica de la ética discursiva es que "sólo son válidas aquellas normas y arreglos institucionales normativos que pueden ser acordados por todos los interesados bajo situaciones especiales de argumentación llamadas discursos" (2005: 20), lo que se constituye como una metanorma que presupone los principios de respeto moral universal que implica el reconocimiento de "los derechos de todos los seres capaces de habla y acción como participantes en la conversación moral" (2005: 20). Se apela a una reciprocidad igualitaria en tanto "en los discursos, cada uno debería tener los mismos derechos a varios actos de habla, a iniciar nuevos temas y reclamar la justificación de los presupuestos de las conversaciones" (2005: 21). En efecto, todos somos participantes potenciales de una conversación de justificación; por lo tanto, se trata de un enfoque que permite limitar lo que es permisible como práctica de inclusión o exclusión dentro de entes políticos soberanos (cfr. 2005: 21), siendo esto siempre potencialmente abierto a la revisión, al cambio y a la desinstitucionalización.

Volviendo a Fraser, para ella el reconocimiento debe ser considerado una cuestión de justicia, en tanto es "injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad" (Fraser 2006: 36). Aunque no podría repararse una injusticia sólo modificando los patrones de estatus que producen subordinación; es fundamental atender también a la dimensión económica de la redistribución. Ambas esferas son aspectos a considerar para interpretar la forma violenta que puede adoptar una demanda insistentemente no oída o mal interpretada. Pues el mal reconocimiento produce diferenciación de clases y la mala redistribución incide también en los órdenes de estatus, como se indicó en el tercer capítulo. No es extraño que en Chile los miembros de las comunidades mapuches tiendan a ser los más

pobres, los que exhiben las mayores tasas de analfabetismo y menos años de escolarización, así como los que desempeñan aquellos oficios menos valorados socialmente.

Decíamos que la paz fundada en un orden injusto es un factor que explica la violencia. También señalábamos la ineludible cuota de violencia que contiene todo momento fundacional. Agregamos que la violencia reivindicativa "subjetiva" es más visible y satanizada que la violencia objetiva del Estado y del capitalismo. Asumir estas certezas y matizarlas mediante la idea de que el reconocimiento erróneo y la estructura económica injusta produce malestar social y violencia justa, ayudaría a avanzar en un diálogo en que participen en paridad sectores sociales marginalizados que sufren no sólo una identidad distorsionada, sino que también una exclusión. Esta exclusión es resultado tanto de una devaluada representación social –o como diría Fraser de "unos *patrones institucionalizados de valor cultural* de un modo que impide la participación como igual en la vida social" (2006: 36) – como de una mala distribución de bienes y oportunidades económicas.

En las demandas que plantean las minorías étnicas, en particular, nos encontramos precisamente con las tensiones que plantean aquellos conflictos que no se resuelven en el terreno mismo de la controversia, sino que obligan a revisar los horizontes normativos diversos en que ésta se plantea. A propósito, Young propone la ciudadanía diferenciada en función del grupo, refiriéndose a los grupos que en las democracias modernas quedan excluidos debido al concepto de ciudadanía universal que produce la exclusión, signándolos como los menos aventajados (cfr. 1996: 108). Señala que para producir esta inclusión es necesaria la auto-organización de los miembros del grupo, de modo que obtengan empoderamiento colectivo y una comprensión reflexiva de sus intereses y experiencia colectiva, así como la capacidad de analizar el impacto de las políticas sociales que no siempre los decisores han tenido en cuenta; y, finalmente, debiesen tener poder de veto respecto de políticas especificas que los afecten. Esto es lo que cautela el Convenio Nº 169 de la OIT, cuya implementación –en Chile al menos– ha resultado difícil (cfr. Aylwin 2009). El planteamiento se basa en la ética comunicativa, según la cual las decisiones son

justas si se ha llegado a ellas mediante un sistema de libre expresión de necesidades diversas; sólo que Young propone –en una crítica a Habermas– una ética comunicativa en condiciones reales tendentes a promover la representación de la particularidad (cfr. 1996: 113 y siguientes).

La demanda mapuche nos obliga a pensar en el sujeto incardinado (cfr. Benhabib 1990b) que sostiene ciertas reivindicaciones propiamente modernas en su reclamo por el reconocimiento de la diferencia, al tiempo que desafía la noción de ciudadanía universal, sosteniendo una demanda anclada territorialmente y basada en un discurso emancipatorio de derechos. En efecto, dicha demanda nos reenfoca en la constitución de una identidad colectiva que es efecto –por una parte– de una exclusión y de un reconocimiento erróneo, y –por otra parte– de un entorno global que ha acercado a los "otros", acentuando el valor de la diferencia. Esta demanda se inscribe además en un contexto social que a lo largo de estos últimos años ha cambiado profunda y aceleradamente, mientras que, al mismo tiempo, el trabajo ha perdido centralidad como fuente de identidad y vínculo y el Estado ha ido debilitándose, dejando de ser el único interlocutor de las demandas por justicia. Esta demanda nos impone una reflexión en torno, ya no al acceso igualitario a los bienes sociales existentes, sino al cuestionamiento acerca de si estos son o no "los bienes correctos" (Fraser 2006: 49). Eso precisamente es lo que constituye la crítica radical que promueven las demandas de tales minorías, pues eventualmente subvierten el terreno mismo en que se desarrollan las controversias[82].

Esta propuesta se inscribe dentro de una crítica a una filosofía moral que piensa en el mundo como un lugar poblado de hombres libres, autónomos,

[82] Una idea interesante nos transmite Rorty para analizar el discurso que articula el pueblo mapuche en su reivindicación. Este autor propone un léxico que gire en torno a las nociones de metáfora y de creación de sí mismo y no en torno a las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral (cfr. 1991: 45-63). Es una ruta que abre la posibilidad de diálogo entre partes en conflicto pues se supera la controversia que se sustenta en la idea de cada parte de ser poseedor de una verdad. Podemos traer a colación a Tugendhat y suponer que estaría de acuerdo en que lo que agrava e intensifica los conflictos es la idea ciega de que la justicia está de parte de uno, lo que Tugendhat llamaría "falta de sabiduría moral" (2002: 64).

racionales, desincardinados y desarraigados. Esa perspectiva finalmente no serviría para pensar la diferencia, pues relega a ésta a la esfera de lo privado, de lo raro, de lo no-civilizado, al lugar donde no se puede legislar, y –en definitiva– relega a grupos minoritarios relevantes al silencio o a la tachadura de su palabra, en el mejor de los casos. En el peor de los casos, lleva a la violencia que se construye como respuesta subjetiva a un trato injusto y sostenido, por el cual algunos grupos minoritarios subordinados experimentan la injusticia, sienten vergüenza, humillación y culpa. Esta discusión tiene consecuencias centrales para la reflexión acerca de las vías que se abren para una reparación de aquella injusticia que se enraíza tanto en una estructura económica como en un mal reconocimiento.

Butler dirá que ciertamente "hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria" (2006b: 14), todo lo cual torna más visible para algunos la experiencia de vulnerabilidad y pérdida. Lo mencionamos en el segundo capítulo, al señalar que la construcción de la identidad lleva el sello de la experiencia de vulnerabilidad frente a otro del que se depende radicalmente. Ello se reedita en la violencia social y explica en parte por qué de una experiencia de violencia –sistemática, en el caso particular de las minorías étnicas– se puede derivar tan rápidamente en una respuesta violenta Tal vez la vulnerabilidad original hace su aparición aquí bajo la forma del desconocimiento que también se distribuye diferencialmente, es decir, se reconoce de las minorías étnicas todo aquello que puede ser folclorizado, pero no aquella dimensión de otredad con la cual no se puede concordar, en este caso, algunas nociones de lo que es normativamente "humano", "civilizado", "prudente", etc., todas categorías que al universalizarse dejan fuera de la humanidad a grupos de seres humanos que hoy –producto de sus reclamos– quedan además fuera de la ley.

Lo interesante es que si dejamos de lado el hecho de que algunos reconocen y otros aspiran a ser reconocidos, todos compartimos la experiencia radical y constitutiva de estar expuestos a otros de los cuales dependemos. Es a raíz de esta

dependencia por lo que somos susceptibles de violencia y ésta es una condición constitutiva. Asimismo, compartimos la experiencia de haber perdido algo y es en esa experiencia de pérdida, de la que nadie está exento, que surgimos como seres vulnerables e interdependientes. La violencia tensiona ese lazo original con otros. Es un fenómeno que no se queda detenido en el receptor de la violencia, sino que retorna, desdibujado, resignificado, transformado en otro, por lo que a veces resulta irreconocible. Hemos dicho que las minorías –sexuales, religiosas, étnicas, entre otras– están expuestas a la violencia; es más, podemos afirmar que se constituyen en virtud de esa vulnerabilidad social que se ha materializado como violencia. Casi todas invariablemente mencionan en su reivindicación una pérdida y un dolor por ella. Y aunque probablemente ningún duelo es privado, en los casos en que el duelo obedece a una pérdida compartida por una colectividad, éste remite siempre a una comunidad política, pues la pérdida afecta lo que uno "es"; Butler dirá "los lazos o nudos que nos componen" (2006b: 48) y agrega:

> el duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar –formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de controlarlo todo– (Butler 2006b: 49).

Esto último es muy importante para las conclusiones a las que espero arribar, pues se trata en esta tesis de reflexionar acerca de las identidades que surgen en la demanda. La violencia ejercida sobre o contra las minorías produce identidades socialmente reconocidas como "violentas", "disruptivas" o también "subversivas". Esta es una perspectiva que privilegia la mirada acerca de los lazos sociales que deben ser reparados como la condición de posibilidad del surgimiento de identidades reconfiguradas a partir del reconocimiento de esta dependencia fundamental y responsabilidad por los "otros". En efecto, la violencia ejercida produce grupos vulnerados y siempre sería posible darle un sentido a esta vulnerabilidad humana cuando se está dispuesto a asumir la responsabilidad colectiva por los otros (cfr. Butler 2006b). Porque si bien la vulnerabilidad se reparte desigualmente, ésta circula y, tarde o temprano, afecta a todos por igual, en el exacto sentido de que somos seres

interdependientes y afectados por una condición humana común. Esta condición, que es constitutiva pues precede a la formación del "yo", constituye "una condición de despojo inicial que no podemos discutir porque sería necio hacerlo, cuando no peligroso" (Butler 2006b: 58). Se trata de una llamada a que la sociedad se haga cargo de esta necesidad radical y responda como se responde a una llamada: atendiéndola en su mérito, pues esta nace de una necesidad radical. Es cierto que la sociedad, el Estado, sus instituciones, etc. atienden cada tanto estas llamadas pero tan diferencialmente que moviliza todos los recursos cuando se trata de algunos poderosos y muchos menos cuando se trata de los marginalizados[83], aquellos que "no cuentan". Es el caso de los mapuche. O de los palestinos, como señala Butler:

> Rara vez, si es que hubo alguna, escuchamos los nombres de los miles de palestinos muertos por el ejército israelí con el apoyo de los Estados Unidos, o de los innumerables niños o adultos afganos. ¿Tienen nombre y rostro, historia personal, familia, *hobbies*, razones por las que vivir? ¿Qué defensa contra la aprensión que produce pérdida está funcionando en la facilidad con que aceptamos que todas estas muertes causadas por medios militares, encogiéndonos apenas de hombros, autojustificándonos o manifestando un carácter claramente vengativo? ¿En qué medida los árabes, en su mayoría practicantes del Islam, caen fuera de lo "humano" tal como ha sido naturalizado por el molde "occidental" por la labor contemporánea del humanismo? (2006b: 58-9).

Cuando grupos de personas caen fuera de "lo humano" se produce un tratamiento de los otros que no permite administrar la pérdida y deja a la violencia circulando como una posibilidad más de construir o destruir comunidades. "Desrealizar" (cfr. Butler 2006b) es aquella operación discursiva que ubica a algunos en una jerarquía menos humana; "reificar" (cfr. Honneth 2007) representa un olvido del reconocimiento previo. Ambas actitudes hacia otros vulnerados permiten ejercer violencia con menos problema, pues se trata de vidas que ya han sido negadas en un nivel previo. Es lo que Fraser nos señala con su concepto de bidimensionalidad del

[83] En el caso Luchsinger nos enfrentamos al hecho de que hay vidas que cuentan versus otras que no. Esto lleva a considerar el obituario como un "instrumento por el cual se distribuye públicamente el duelo…., un medio por el cual una vida se convierte en –o bien deja de ser– una vida para recordar con dolor…., un acto de construcción de una nación" (Butler 2006b: 61). Es lo que aborda Nicole Loraux en su sugerente libro *La invención de Atenas* (2012).

desconocimiento, a saber: hay maneras de mal reconocer sustentado en patrones de estatus cultural institucionalizados que niegan la participación de algunos en igualdad de condiciones (cfr. 2006), transformando a veces a algunos individuos ya no en ciudadanos de segunda clase, sino en habitantes que ejercen presencias aspectrales, porque han sido previamente deshumanizados. Decíamos en el capítulo cuarto que reconocer al otro espectral requiere de algo más que un guiño a la diferencia que porta; requiere de un esfuerzo radical porque se reformule la universalidad de la experiencia de un grupo y porque en ese ejercicio se pueda re-pensar la hegemonía de manera que el otro pueda ser incluido como otro.

La violencia subjetiva, tal como la violencia objetiva o aquella fundacional, implicaría también un momento de productividad en cuanto es capaz de provocar un descentramiento en el seno de la experiencia del que siempre la ha ejercido –el poderoso–; la violencia, con cualquiera de sus adjetivos, abre una posibilidad de experimentar vulnerabilidad propia, en el hecho de que ésta puede provenir de los tradicionalmente violentados; la pérdida de esta prerrogativa es una apertura al mundo en que se trasgreden los límites de otros impunemente; y no sólo impunemente sino además amparado en un discurso que santifica la exclusión y la tachadura de otros que quedan fuera de las vidas que valen la pena. Es la experiencia de la violencia que retorna desde algún lugar oscuro, la que permitiría asumir la vulnerabilidad común que mencionábamos antes, aquella que nos hace iguales a todos los seres humanos, y –como agregaría Butler– "la necesidad de traducción cultural que, suponemos, forma parte de la responsabilidad ética (por encima de la prohibición explícita de pensar al Otro bajo el signo de lo "humano")" (2006b: 78). Para Benhabib, en cambio, es mejor hablar de familiaridad que de traducción, pues ella no considera sensato atrincherarse en posturas de ciudadanía, comunidad o pertenencia "densas" (2006: 247), cuestión que comparto plenamente, tal como creo lo hacen los movimientos étnicos de corte autonomista. Finalmente, siempre habría cierta inconmensurabilidad pues no podemos salirnos del lenguaje, pero hablar en un lenguaje acerca de la universalidad y de la experiencia de otros, empuja los límites de éste (cfr. Butler 2011). En efecto, la posibilidad de formular siquiera una noción

común de lo humano, pese a que la vulnerabilidad se distribuye diferencialmente en el mundo, es una posibilidad de ampliar los horizontes normativos de la política.

CONCLUSIONES

Ya al final de la escritura de este texto vuelvo al comienzo para ver los propósitos que dieron inicio a esta investigación. En el trayecto se fueron produciendo marcas que obligan ahora a revisarlas y distinguir lo que se esperaba encontrar de aquello que forma parte de lo inesperado. Esta parte final, por lo tanto, estará dedicada a aquellos temas que provocaron la investigación, me refiero a los objetivos que se propusieron al comienzo de este trabajo (I). Y abordará también aquellos aspectos que resultaron bajo la categoría de hallazgos que surgieron de la lectura, la reflexión, el diálogo con otros investigadores y la mirada hacia la realidad convulsionada que nos rodea (II). Digo "convulsionada", porque el tema de esta tesis es la tensión que producen las demandas de aquellos grupos minorizados, que en Chile están muy bien encarnados en los miembros de la nación mapuche, a los que elegí especialmente a fin de mantener la reflexión conceptual siempre vinculada a –y controlada por– un registro empírico de las demandas particularistas que ponen en jaque las democracias construidas sobre la base de conceptos universales de ser humano, ciudadano y vida con sentido.

1. Acerca de los objetivos de esta investigación

Entre sus objetivos esta tesis se proponía producir conocimiento acerca de las minorías subordinadas, entendidas éstas como grupos minorizados que se organizan en torno a variados referentes que articulan reclamos tanto al poder estatal como al mercado y a la elite. Menciono estos interlocutores por cuanto aparecen signados como aquellos que de alguna manera han invisibilizado, abusado o francamente perjudicado en su ejercicio, a algunos grupos humanos y al entorno que habitan. Se trataba de investigar cuál era el concepto de sujeto que subyacía a la constitución como grupo, pues una de las hipótesis era que de la naturaleza del sujeto que sustentaba las demandas dependía cuánto y cómo estos reclamos ampliaban y radicalizaban la democracia. Una de las primeras modificaciones en la formulación de este propósito es que se dejó de lado el concepto de minoría para reemplazarlo por

“grupo minorizado”, pues de esa manera se fue fiel al hecho de que todos los fenómenos que distinguimos en el mundo social son producidos por decisiones políticas. No hay “naturalmente” minorías, éstas surgen recortadas en un telón de fondo que ya decidió lo que era normal y característico de la mayoría o –para ser coherente– grupos mayorizados.

Una segunda decisión, a poco andar en esta investigación, fue reenfocar toda la reflexión hacia el conflicto entre Estado chileno y pueblo mapuche, pues parece de la mayor relevancia y urgencia la necesidad de reflexionar acerca de esta controversia que de silenciosa se ha tornado muy ruidosa, visible para el ojo atento y violenta en sus manifestaciones. Es un tipo de conflicto fácil de inscribir dentro de la perspectiva de filosofía política y moral, pues tensiona la concepción misma de lo moral al proponer una mirada distinta de la que sustenta la tradición universalista, obligando a repensar lo que somos, lo que hemos llegado a ser y lo que queremos ser y, al mismo tiempo, subvirtiendo no sólo el modo en que hemos pensado el bien común y los medios que hemos construido para lograrlo, sino lo que sea “este” bien.

Para dar cuenta de este objetivo general, se propusieron algunos objetivos específicos, entre los cuales se contaba: (1) abordar la noción de minoría cuyo caso paradigmático serían finalmente los miembros del pueblo mapuche y desde ese grupo reflexionar respecto de los modos de subordinación que las constituyen, sus demandas específicas asociadas a determinadas prácticas de resistencia, sus herencias teóricas y contexto socio-político relevante; (2) estructurar una concepción de identidad colectiva desde una perspectiva que otorgara un papel central al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales, lo que suponía una crítica a la noción esencialista y universalista de identidad; (3) examinar la demanda desde la perspectiva de la ciudadanía y de la estructura de derechos, se revisó el aporte que supone el multiculturalismo, el comunitarismo y el interculturalismo, y finalmente se decidió –en un capítulo aparte– revisar el aporte de las teorías del reconocimiento; el objetivo (4) originalmente propuso formular algunas interpretaciones que dieran cuenta del “conflicto mapuche” desde los léxicos que formulan las partes, entendiéndolos como “léxicos del conflicto” y respecto de este último punto, se

destacaron las tensiones entre el ejercicio moderno de la libertad que se verifica en la construcción de ciudadanía universal y homogénea versus una demanda por una ciudadanía "otra" como lugar desde el que demanda el pueblo mapuche; a este propósito original se agregó el análisis del discurso que formula una emergente elite intelectual indígena; constituyendo esto último un hallazgo de la investigación que no estaba previsto. En el lugar de los hallazgos se ubicó un punto adicional, desarrollado en el quinto capítulo, referente a la forma violenta que adopta la demanda indígena.

1.1 No hay minorías, sino grupos minorizados

Al reflexionar respecto de una minoría cualquiera, en particular aquellas que motivaron esta investigación –a saber, las minorías subordinadas y no las elites que también constituyen una minoría–, surge rápidamente y de forma evidente el hecho de que el concepto de minoría es relacional, que el término no describe un fenómeno que se ha descubierto sino que da cuenta de un hecho producido socialmente. Es un nombre en-sí que se usa para atribuir características, necesidades, para diseñar políticas asistenciales, etc., pero que en el momento en que el grupo adquiere conciencia de su situación se transforma en una categoría que denomina a un para-sí. Ese momento es el que les permite reconocerse como un grupo diferente del resto de la sociedad mayor que lo ha hecho surgir de ese modo, producto de una injusticia que se ha operado sobre ellos. Esta minoría es un grupo –no vulnerable como gustan de decir los *policy maker*– sino vulnerado.

Un primer obstáculo para dar cuenta de este objetivo es la dificultad para definir lo mapuche, desde una perspectiva filosófica y sin acudir a un pensamiento esencial. Lo cierto es que hay varias maneras de autodefinirse como mapuche; estas autodefiniciones transitan desde el imaginario más tradicional que da cuenta de un individuo que habita en el "*guetto* reduccional" (Marimán 2012: 299) hasta aquel que se identifica por alguna razón cultural con este grupo y por empatía con su lucha ancestral. Hoy lo mapuche es un concepto altamente diversificado en relación al

modo como se lo definió en el pasado, pues identidad no es lo mismo que mera existencia. Por lo que es sensato señalar que ser mapuche es una posición, un lugar de habla, que da cuenta de una militancia política. Esto lo trataré más adelante, pero se puede anticipar que esta identidad politizada es transversal a todos los grupos mapuche, tanto aquellos que sostienen una demanda étnica como aquellos que sin renunciar a lo especifico de la identidad mapuche, se inclinan por considerar su demanda como autonómica no-etnonacionalista (cfr. Marimán 2012).

Ya Mallon (cfr. 2002) puso en el tapete este controversial punto. Ella señala que no es fácil definir la cultura e identidad mapuche. Esto se ha complejizado mucho producto de las leyes de asignación de tierras que atribuían pertenencia a comunidades de las que había que probar legalmente la descendencia y también debido a la diáspora mapuche que se produce luego de la política de reducciones de fines del siglo XIX. El incremento de la migración a las grandes ciudades durante el siglo XX, junto con la dificultad para la preservación del idioma −pues tanto la lengua como los rituales religiosos, las costumbres y la vestimenta tenían sentido en una vida comunitaria− hicieron cada vez más difícil una definición de la identidad mapuche. En los años 70 tibiamente, y luego en los años 90 con más fuerza, se produce una revitalización de la problemática indígena que contribuye a la lucha por los derechos lingüísticos, a una reivindicación de los rituales como el guillatún y una revalorización de la vestimenta tradicional, de la literatura y otras formas de narrativa, así como de las tradiciones como el palín o la chueca; todos visibles hoy tanto en el mundo rural como en los centros urbanos, donde vive la mayoría de la población mapuche.

La demanda mapuche no es homogénea, no es una sola y tampoco hay acuerdo en torno a quien debiera ser el agente político que la sostenga. Marimán en su libro *Autodeterminación* (2012) hace un extenso, complejo y profundo análisis acerca de lo que piensan los mapuche acerca de sus reivindicaciones en el arco del autodeterminismo. Ese texto hace innecesario que en esta investigación me refiera a esas temáticas, pues ahí están ampliamente documentadas. Solo me referiré a un punto que suscita gran controversia y aquellos que concitan acuerdo.

Entre lo que hay desacuerdo es en el contenido de la demanda nacionalista. Esta demanda puede ser étnica o no-étnica y es en esto último que radica la diferencia. En el polo de la demanda étnica se observa un pensamiento político que es formulado desde la idea de una identidad esencial y desde una perspectiva tradicionalista que puede desembocar fácilmente en una forma de *apartheid*. En cambio, la demanda nacionalista no-étnica o autonomista, está basada en una concepción de identidad no-esencial, que enfatiza los vínculos pluriétnicos. Y en lo que hay amplio acuerdo es en torno a tres ámbitos: a) en concebirse a sí mismos los/as mapuche como una nación sin Estado, b) coinciden en el análisis de que la condición de pobreza material en que viven no es estructural sino provocada por el modo en que se estructuran las relaciones sociales, y c) comparten la idea de que la solución, en consecuencia, no es económica ni asistencialista, sino política.

Cito a Marimán, respecto de lo propio mapuche, que no se construye en solitario ni retornando a un pasado:

> La identidad nacional *mapuche* no es sólo afirmarse como tales porque se reivindica un "país" *mapuche* –o se invita a los mapuche a volver al "país *mapuche*" y ya no a sus ex-tierras–, sino que lo es en la medida que el/los "otro(s)" –entiéndase chilenos– vean a los *mapuche* como tales (2012: 307).

1.2 Identidad no esencial no es sinónimo de identidad blanda

La demanda mapuche no es del mismo cuño que las reivindicaciones que sostienen los grupos medioambientalistas o los miembros de minorías sexuales, no es una demanda cultural solamente, sino básicamente política. Tanto los grupos medioambientalistas como las minorías sexuales, comparten con otros movimientos sociales, el hecho de que sus demandas se formulan en un lenguaje que busca influir en los espacios de toma de decisiones para que los que tienen el poder consideren a estos reclamos en sus decisiones; los grupos nacionalistas mapuche, tanto en su vertiente étnica como no-étnica, en cambio, buscan ejercer el poder; por lo mismo,

sus estrategias, su accionar colectivo y sus orgánicas son definidas y dan menos cabida al accionar individual que lo permiten los movimientos sociales.

Por otra parte, no se podrían inscribir estas identidades bajo el nombre de "identidad blanda" en alusión a grupos que se arman y rearman en coyunturas políticas favorables. El Estado chileno ha construido esta categoría, nada de blanda, que se verifica en el escándalo de la particularidad que repone, la que se conceptualiza desde grupos más conservadores, como integrismo. De esta investigación se puede deducir que no tiene mucho de particular y sí mucho de universal en tanto pone en tela de juicio –y eso nos afecta a todos– el carácter hegemónico del Estado y de las relaciones de mercado, modelos ambos que imponen ciertas categorías con que se pretende colonizar los conceptos de pertenencia y vida buena o significativa.

Ya lo decíamos: considerar la identidad que surge de la lucha política como una identidad blanda, requiere de algunas precisiones. Por de pronto hay que afirmar que no es blanda en sí misma. No lo es en absoluto si se lo compara con aquellas identidades que se armaron al alero de las coyunturas económicas y políticas, como pueden ser entendidos los movimientos de indignados que invadieron el mundo el año 2011. Esos sí se pueden considerar identidades blandas en tanto duraron poco y finalmente representaban el interés por mejorar las condiciones en que se consume y no ampliaron ni radicalizaron las democracias. Las identidades que se forman al alero de las demandas por justicia duran, al menos duran tanto como demora en ser reparado el daño, la injusticia o restaurada la dignidad. El caso es que si se observa la demanda mapuche, con toda la diversidad que ésta porta, es evidente que de ese reclamo surge un sujeto y que éste no pre-existe a la demanda. Lo que moviliza esa lucha política no es una característica esencial del sujeto, la que en este caso puede significar el hecho de portar signos de identidad mapuche, pues esos signos están dispersos y son resignificados de diversa manera por sus miembros. Al parecer lo que anima la lucha política, si no es una característica esencial, es entonces una cierta autocomprensión acerca de sí mismos como un grupo con intereses comunes y experiencias similares de opresión. Eso constituye una posición. Por eso la demanda

no puede ser considerada solamente como una demanda étnica y es en este punto que se produce toda la coincidencia con el análisis que hace Fraser respecto de la gramática de los movimientos sociales: estos reclaman por una situación de injusticia.

En el caso particular de las demandas mapuche denominadas autonomistas, lo que generan es una superación de la aspiración a soluciones parciales, como sería la mera restitución de tierras. Surge en este diferendo –conflicto imposible de ser resuelto por la falta de criterio común o compartido– un sujeto que aspira a ser un litigante, es decir, un actor que se ubica en un lugar en que el diferendo puede transformarse en un litigio –un conflicto entre pares–. Es la razón por la cual la demanda no se agota en la resolución de problemas parciales. Y repongo la importancia de este concepto de diferendo versus litigio, pues permite comprender la virulencia que ha adoptado la forma de la demanda. Al parecer en la organización de la demanda mapuche y en el surgimiento de una elite política e intelectual indígena, ya no hay un subordinado que aspira a ser reconocido bajo la forma del sometimiento sino un litigante que rechaza el silenciamiento al que ha sido arrojado. El litigante mapuche aspira a ser un par en un juego de lenguaje del que ha sido borrado, pero hoy se trata precisamente de reponer o inventar mecanismos democráticos para vérselas con lo diferente, sin absorberlo o invisibilizarlo.

Hasta ahora la demanda del mapuche lo ubicaba a éste en el lugar de la otredad, en una situación tan ajena que ni siquiera se podría haber formulado como una injusticia (cfr. Correa y Mella 2010). La demanda paulatinamente ha ido subvirtiendo los términos en que se construye el diálogo mismo. Y la misma elite intelectual indígena señala que no es iluso aspirar a que se produzca una comunidad de conversación. La identidad que adopta el sujeto mapuche se relaciona con el lugar simbólico en que se ubica en este sistema de diferencias traspasado por el poder que lo ha constituido. Y esta identidad, lo hemos señalado en el corpus de este texto, muchas veces surge como identidad estratégica.

El concepto de identidad estratégica, que debemos a Spivak (1998), tiene una gran potencialidad. Por una parte, permite comprender por qué los sentidos de lo que significa ser alguien siempre quedan abiertos; de lo contrario, no habría dudas acerca de lo que es ser mapuche en cada situación. Es el carácter paradojal del lenguaje mismo que abre una oportunidad de nunca cerrar el significado, lo que en ese sentido abre a miles de posibilidades. Por otra parte, provoca los infinitos desacuerdos y controversias, y el afán consecuente de querer apropiarse de un sentido o de colonizar una sola verdad.

En efecto, de esa fragilidad depende la lucha social, de la debilidad y virtud de considerar la identidad como nominativa y esencialmente un acuerdo entre personas que comparten una misma situación –en el caso de los grupos minorizados– vivida como injusta. Creo no exagerar diciendo que no hay sujeto antes del lenguaje; sostener lo contrario, afirmar que pre-existe a la demanda, implica naturalizar las identidades y hacerlas inmunes al cambio. Esta concepción permite sortear la controversia que comúnmente se observa en los movimientos sociales de base étnica, aquella que discute acerca de lo que constituye lo étnicamente correcto o lo auténticamente puro. Antes de terminar este punto sólo un comentario: a partir del análisis del sujeto que surge en la demanda, se puede señalar que cuando se dice algo de un sujeto no se está describiendo una identidad sino que se está instituyendo o constituyéndola. Y eso no es absolutamente amplio o arbitrario, sino que está recortado por los discursos que pueblan la esfera pública. Lo cierto es que solo en el habla surge un sujeto, antes hay injusticia, abuso de poder, etnocentrismo, etc., pero si nadie lo tematiza es un objeto el que sufre estas agresiones, apenas un ser en-sí, pero no es un ser-para-sí o un sujeto político.

Finalmente, el problema de etnificar una demanda o esencializar un sujeto es que al acudir a una definición que se sustenta en la raza o el fenotipo, junto con considerar a la cultura como un fenómeno rígido y muy diferenciable en sus límites, se invisibiliza el proceso de minorización de ciertos grupos sociales, se descontextualiza y deshistoriza el proceso de producción de estas diferencias y se naturaliza la desigualdad.

1.3 El tipo de ciudadanía al que estos grupos minorizados aspiran

En la introducción a este estudio se señaló que la misma investigación produciría el adjetivo que se agregaría al concepto de ciudadanía. Y en el curso de esta investigación se estableció un diálogo con diversas nociones de ciudadanía. Bengoa usa el concepto de "ciudadanía limitada" (cfr. Bengoa 2003: 45-50) para aludir al modo en que el Estado incluye diferencialmente a sus minorías étnicas, esto quiere decir que les proporciona una membresía incompleta y en ocasiones ausencia o negación de ésta; es la manera que usa para describir el modo en que la sociedad chilena niega permanentemente el ejercicio de la ciudadanía a grupos vulnerables de la sociedad, léase mujeres, campesinos pobres, miembros de etnias indígenas, etc. Benhabib menciona el concepto de "ciudadanía magra" (Thaa 2001, citado en Benhabib 2005: 125) para describir la situación de aquellos grupos que se mueven a través de las fronteras, producto de lo cual pierden su nacionalidad y sus derechos. Señala que debieran existir derechos sociales no condicionados a la categoría de ciudadano; sería esto una señal de la justicia global, o de la ciudadanía cosmopolita. En esta misma línea, Benhabib (2005: 128) propone la "ciudadanía desterritorializada" en que se mezclan identidades y lealtades nacionales que se desarrollan por encima del Estado-nación en contextos inter y transnacionales. Y Young (1996: 108) propone la "ciudadanía diferenciada" como fórmula que asegura la representación de grupos excluidos que si bien tienen derechos tienden a participar menos pues sus intereses están menos representados y son, por otra parte, los que tienen más capacidad para promover sus derechos. Esta postura se enmarca en la idea de que las estructuras democráticas representativas tienden a silenciar a los grupos desaventajados pues definen ciudadanía en términos universales y de ese modo reproducen la opresión grupal. Spivak, por su parte, señala que "no hay una ciudadanía completa para los de abajo" (2009: 106), es decir, para aquellos que el Estado no alcanza a visibilizar cuando se ha convertido en un mero "gerenciador del libre mercado global" que ubica en la condición de sin-estado a algunos de sus miembros.

¿Cómo se imagina la inclusión en el Estado este grupo minorizado mapuche? Inicialmente se instaló esta reflexión en el supuesto escenario en que dos actores interaccionan desde mundos diferentes. Craso error. En el inicio de la relación conflictiva entre pueblo mapuche y Estado chileno hay una diferencia –nunca abismal– entre el habla del dominado y el dominador, pues aunque ciertamente forman parte de un mundo común lo significan de manera diversa. Según Marimán, lo mapuche hoy es

> –sin dejar de ser mapuche– algo más diversificado de lo que fue en el pasado, y de lo cual poco se sabe y cuando se lo conoce es a través del filtro de las ciencias sociales occidentales. Más aún, en la larga historia de intentos chilenos y argentinos de asimilar a los *mapuche*, la vida social *mapuche* ha sido trastocada de tal forma por la cultura dominante y colonizadora, que si hay una esfera de la vida social de los *mapuche* donde la dominación ha dejado más huellas, es probablemente en la cultura. Especialmente en la cultura en su sentido más restringido: la lengua. Actualmente el *mapudugun* tiene muy pocos usuarios" (2012: 299).

Parece importante lo que señala Marimán y es conveniente acusar recibo de este hecho pues proviene de alguien que en las ciencias sociales se denominaría un informante clave. Eso no significa que no haya diferencias entre mapuche y no mapuche, implica por el contrario que todos los grupos se han vuelto más heterogéneos y es probablemente por ese entorno tan cambiante que los grupos se aferran a identidades esencializadas y acrecientan sus signos, tal como refrendan Del Cairo y Rosso (cfr. 2006) quienes apuntan al error de pensar en lo indígena mediante categorías monolíticas y ahistóricas.

La heterogeneidad así descrita se recorta sobre el fondo de un modelo de Estado que aún otorga gran valor a lo homogéneo, pero que está siendo obligado a reflexionar y reaccionar en torno a los desafíos que supone enfrentarse a grupos de la sociedad cada vez más plurales en lo valórico, menos homogéneas culturalmente y confesionalmente más diversas. En efecto, es urgente la pregunta por el respeto de los derechos de las minorías; y es una pregunta porque de ahí se desprenden más dudas que certezas. ¿Se deben respetar los derechos de cuáles minorías? ¿Acaso todas merecen existir? ¿Incluso aquellas que violan los derechos de sus miembros? Y

si se niega el derecho a la existencia a los grupos que oprimen internamente a sus miembros ¿No es esta una postura etnocéntrica que le impone a un grupo valores que provienen de "otro" mundo? Son los temas a los que intenta dar respuesta el comunitarismo, el multiculturalismo y el interculturalismo. Y que fueron examinados en el corpus del texto.

Lo decíamos en su oportunidad: el problema del comunitarismo es que enraíza las identidades en el suelo en que estas fueron concebidas y eso impide concebir entonces la cuota de libertad con que se construyen las identidades hoy. Se extraña de esta perspectiva el énfasis en el valor de la elección, de la desidentificación e identificación con diversos referentes de identidad. Y se extraña asimismo el natural proceso de revisión de identidades adscritas y de conversión, tan frecuentes y valoradas en nuestras sociedades. Para el comunitarismo la comunidad proporciona una dimensión moral a la pertenencia. Por otra parte, el multiculturalismo no permite tampoco comprender esta emergencia de identidades colectivas poco diferenciadas, hibridas la mayoría y que cuentan, por lo tanto, con límites muy porosos. De este enfoque surge una mirada preservacionista de los grupos minoritarios. Y ambos, tanto el comunitarismo como el multiculturalismo se desarrollan en el mismo terreno común. Wellmer (cfr. 1996) afirma que la discusión entre liberales y comunitaristas supone un mismo horizonte valorativo, implica a la misma sociedad liberal marcada por la metafórica libertad que construye el mercado en que cada individuo consumiría en igualdad de condiciones derechos individuales o colectivos, todo lo cual constituye el núcleo de la tradición liberal incluso para los comunitaristas, quienes valoran los derechos de las minorías cuando se pueden convertir en reclamos por diferencia en el *seno* de formas de vida comunitarias.

El desafío entonces es cómo adoptar una perspectiva verdaderamente otra que permita recoger diversas formas de ser. Y contra lo que señala Boccara (2012), según el cual la interculturalidad ha sido domesticada por el Estado en su nuevo discurso neo-indigenista, sostengo en este texto que el interculturalismo construido desde el pensamiento descolonial, sigue siendo un prisma que integra la conflictividad de asumir al "Otro" en toda su otredad. En este punto se tocan aspectos álgidos para la

vida en nuestras sociedades democráticas, que probablemente luego de ser tocadas por la relación con el Otro-verdaderamente-otro, no el indígena *folclorizado* o el otro *descafeinado* (cfr. Zizek), se advierte la insoluble contradicción entre el valor de la homogeneidad, que tradicionalmente permite la pertenencia, y el de la libertad que acentúa la posibilidad de disentir del grupo transformándose en un desviante. Esto último es tal vez el principal hallazgo o controversia con que se enfrentan en nuestra época las comunidades en que vivimos, a saber: ¿cómo legitimar en un mundo en que la decisión libre y autónoma es ley, aquellas posiciones de sujeto que no surgen de una decisión reflexiva? ¿Cómo respetar aquellas identidades que se construyen sobre el terreno de la violencia y la obligación?

1.4 Las facetas del reconocimiento

En el cuarto capítulo se revisaron las principales teorías del reconocimiento en función de cómo y en qué aspectos permiten comprender lo que reclama una minoría. Se destacó nítidamente que en la demanda por reparación de una injusticia (tesis de Fraser y de Ricoeur) está inscrito al mismo tiempo un gesto de sometimiento al poder que detenta el Estado (tesis de Butler), pues decíamos que la demanda por reconocimiento no se da en un vacío social. También señalamos que en la gramática del reclamo social se haya la contradicción performativa (cfr. Butler 2009) como concepto esencial en las diversas practicas de resistencia que emprenden los grupos minorizados. Esta se define como el campo discursivo que se forma al enunciar un dicho, el cual es formulado sin ser legal o estar legitimado formalmente; éste se formula desde una demanda que sí se ha legitimado, pero por otros medios, no legales, a saber, por todas aquellas rutas alternativas por las que transitan las demandas antes de ser aceptadas por todos. ¿Cuáles son estos medios? ¿Cómo es que se puede legitimar un reclamo si el sujeto que la pronuncia no está *autorizado* para hablar? Y es precisamente ésta una prueba de que *en* la demanda surge un sujeto que se posiciona en un lugar intersubjetivo, pues siempre es construido con otros.

Es destacable la importancia que atribuye Ricoeur −para quien el reclamo de las minorías vulneradas es siempre una demanda moral− a la tensión entre atribución igualitaria de derechos versus desigual distribución de bienes, como el fenómeno que explica la demanda por justicia de los grupos minorizados. Estos participan en igualdad de condiciones en la misma sociedad en que se ha producido y legitimado la ampliación de la esfera de los derechos, pero en el ejercicio de éstos se enfrentan al tratamiento diferencial que la sociedad hace de ellos. Esto da la razón a Fraser en la disputa que sostiene contra Honneth. Pues para Honneth –en cambio– el reclamo surge como consecuencia del desconocimiento de un atributo, lo que se ha producido previamente. Fraser, por su parte, sostiene que el malestar social no proviene de un desconocimiento que afecta la identidad de los involucrados, sino de la experiencia de haber sufrido una injusticia compartida con otros; y esto es muy coherente con el contenido de las demandas autonómicas a diferencia de las que sostienen los grupos nacionalistas étnicos.

Para Benhabib son las iteraciones democráticas, que proporcionan un sentido más histórico e institucional, las figuras sociales que debieran construirse para garantizar la participación igualitaria en el dialogo político. Estas iteraciones democráticas, de ser ejecutadas, implicarían la reconstrucción de un relato que rescata y resignifica la categoría colonizado-colonizador, pues al parecer en el discurso de los grupos indígenas minorizados aún no se concibe como una categoría superada. Y prueba de ello sería el surgimiento de la figura del intelectual indígena que se recorta en el lienzo que –sin haberlo planificado estratégicamente– produjo la escolarización universal cuyo espíritu fue lograr la homogeneización cultural. Análogo al fenómeno de la globalización y su efecto inesperado de tráfico cultural de doble dirección.

Recuperar desde otra perspectiva la dicotomía colonizador–colonizado como una categoría que no ha sido superada implica asumir que tampoco ha desaparecido el régimen poder-saber instalado en el mundo colonial. Se puede agregar que éste se ha complejizado, no ha permanecido el mismo estos 150 años; se ha visto resignificado por las emergencias de “otros” centros de poder-saber que han

terminado por reconfigurar el campo en que surgen identidades diferenciales. ¿Cómo emerge hoy lo postcolonial? Como un discurso de resistencia que no renuncia a la historia de opresión, pues la considera viva bajo otras formas.

1.5 Justificación y/o explicación de la violencia

Esta investigación termina haciéndose cargo de la forma violenta que ha adoptado la demanda. Siento coherente con el espíritu que animó escribir esta tesis, a saber: la emergencia del conflicto, en el exacto sentido en que en el uso cotidiano usamos la palabra "emergencia" que en su tercera acepción (cfr. RAE 2001) señala "situación de peligro o desastre que requiere una acción inmediata", que es en lo que se ha transformado este conflicto a fuerza de negarlo o de darle tratamientos inapropiados. Es la razón por la cual en esta parte de la investigación se produce una cierta detención en el aspecto señalado de la problemática. En ella se trata de la violencia fundacional, la violencia conservadora y la violencia justa o aquella que resulta de una situación de injusticia largamente experimentada y compartida por un grupo humano.

La violencia con que se ha revestido la formulación de esta demanda nos impone una reflexión ya no en relación a la recuperación de tierras o a la reposición de derechos, tampoco respecto de la validez del acceso igualitario a los bienes sociales existentes. Esta demanda, a fuerza de no ser escuchada, se ha transformado en un cuestionamiento a la naturaleza misma de la bondad de los bienes que se ponen a disposición; en otras palabras, ya no habría tanta unanimidad respecto de si estos son o no "los bienes correctos" (Fraser 2006: 49). Y es eso precisamente lo que torna álgido el conflicto, pues se ha transformado en una crítica tan radical que eventualmente subvierte el terreno mismo en que se desarrollan las controversias. Es esto lo que repone a la interculturalidad como la perspectiva adecuada para abordar a diferencia.

Este último aspecto es muy importante para las conclusiones que estoy formulando y que espero abran más preguntas. Pues en esta investigación se abordó el fenómeno de las identidades que surgen producto de la injusticia ejercida contra grupos minoritarios y, asimismo, se dio cuenta de la violencia que ha marcado a esta demanda en los últimos años. Se menciono también que este fenómeno tiene su contracara en la violencia sistemática que se ha ejercido sobre o contra estas minorías, produciendo –como ya señalaba en el quinto capítulo– identidades a las que se atribuye el carácter de "violentas", "disruptivas", "subversivas" y "terroristas".

La violencia ejercida, a la que hemos llamado fundacional, ha producido grupos vulnerados que no están en un encierro social, aunque eso es lo que se pretendió. Es verdad que el hecho de "reducir" a los mapuche constituye un gesto simbólico de aislamiento –lo han reproducido hasta el cansancio las dictaduras cuando relegaban o exiliaban a los desviantes– transformando a éste, en virtud de sus nefastas y pobres consecuencias, en un gesto "inútil" y "estéril" que se reproduce y recrea una vulnerabilidad humana circula y, tarde o temprano, afecta a todos por igual. Este es un aporte de Butler, quien en *Vida precaria* señala que siempre somos afectados por los actos que ejecutamos en el mundo sobre otros, pues somos seres interdependientes y afectados por una condición humana común: la vulnerabilidad. Esta condición, recordemos, precede a la formación del "yo" y eso la convierte en la condición de posibilidad del surgimiento de un sujeto, en el sentido mencionado en el texto, de *assujetisement*.

El hecho de reflexionar en torno de la violencia, que nunca proviene de un solo lugar, es un llamado a la necesidad radical de responder al llamado de los vulnerados. Ya lo decíamos, esta sociedad en que habitamos se moviliza y se conmueve frente a la violencia, pero lo hace de una manera diferencial que pone en evidencia el valor diferente que se le asigna a la vida de las personas dependiendo del lugar social que ocupen. En esta reflexión que produce la violencia de la demanda es

inevitable pensar que cuando se expulsa a una minoría, o cuando se minoriza a un grupo, éste naturalmente tiende a producir lo que Arendt denomina "emigración interior" (2008: 29) o abandono del mundo que ha insistido en declararlo indeseable. Es natural que se retiren del espacio público hacia la libertad de pensamiento; es una manera de sobrevivir cuando se les ha privado de estar en el espacio público y participar de la vida política en igualdad de condiciones. El aislamiento que produce el empobrecimiento material y la colonización cultural es, en otras palabras, la imposibilidad de producir discursos acerca del mundo común a fin de humanizarlo. El intento de homogeneización en algún momento pareciera dar frutos y efectivamente estos grupos indígenas terminan por escolarizarse e integrarse diferencialmente a la sociedad mayor. Pero vemos que esto nunca se logra plenamente. Los grupos minorizados fraternizan con más facilidad "en tiempos de oscuridad", como diría Arendt, y ese gesto es el que lejos de hacerlos desaparecer los hace "ser". Es muy interesante esto último, pues de la producción social de las minorías vulneradas y sometidas es que surge la identidad como un hecho político. Lo confirma Arendt (2008), cuando explica que su respuesta a la pregunta por su identidad en los primeros años del nazismo es "soy judía".

> Desgraciadamente, este principio en el fondo simple que está en cuestión aquí, es especialmente difícil de comprender en tiempos de difamación y persecución, es decir, el principio de que uno sólo puede resistir respondiendo de la identidad que es objeto de ataque (2008: 29).

Antes de exponer los hallazgos y temas emergentes, quisiera concluir con la centralidad que tiene el relato en la humanización de las experiencias. En efecto, el mundo se hace humano cuando se ha convertido en objeto de discurso (cfr. Arendt 2008) y esa es la tarea que todo grupo minorizado le encomienda a sus intelectuales: que piensen desde la alteridad y la subalternidad para recrear el mundo. Ahora, ¿qué implicancias puede tener esta afirmación para aquellos grupos vulnerados y minorizados? ¿Cómo hablar del mundo o cómo no hablar sin ser un paria siempre? Escolarizar es la respuesta de los estados para integrar, homogeneizando, pero no para preservar el habla respecto del mundo que sostenían esos grupos, sino para subordinarlos. Pero como todo acto social tiene sus efectos imprevistos o

francamente consecuencias perversas es, que el mismo instrumento por el cual se pretendió dominar a los indígenas, estos lo subvierten y lo convierten en mecanismo de resistencia.

Recordemos las preguntas que se formularon en la introducción: ¿qué significantes soportan sus identidades o cuál es el nombre que retroactivamente le proporciona existencia a ese sujeto colectivo? ¿Qué tipo de mundo justo imaginan, cuán inclusivo, cuán exclusivo? ¿En qué se traducen sus formaciones discursivas y en qué formas sociales concretas se institucionalizan? ¿Cuáles son sus logros y fracasos? ¿Están involucradas en qué prácticas de resistencia? ¿Cuáles son sus demandas, si es que éstas pueden ser siquiera formuladas y en nombre de quién, dirigidas a qué interlocutor? Frente a esas interrogantes habría que señalar, en primer lugar, que no hay un sujeto homogéneo, al menos se distinguen dos tipos de demandantes. Uno es el que describe Bengoa, un mapuche tradicional que aspira a estar incluido más en una comunidad que en una nación, con una cierta nostalgia por modos tradicionales de organización. Otro es el que describe Marimán, un mapuche con conciencia de su identidad étnica que, al mismo tiempo, experimenta esta identidad como hibridada por el contacto con lo no-mapuche y levanta una reivindicación pluriétnica. Ambos tipos formulan demandas distintas y se conciben a sí mismos y al mundo de manera muy diferente. No todos se resisten a una modernización compulsiva, pero sí hay consenso en que la condición de pobreza es producida socialmente y se identifica esta situación con el despojo del que fueron víctimas. Para los autonomistas menos tradicionales, eso ocurrió antes, en un pasado del que tienen memoria producto de la historia, por cierto escrita por los dominadores; y conciben a la modernidad como un periodo nefasto, por cuanto se vio su soberanía interrumpida, aunque al mismo tiempo reconocen que ésta misma les ha proporcionado herramientas que ellos han convertido en emancipatorias, tales como la escolarización y el discurso de derechos.

2. Hallazgos y aperturas

Todos aquellos temas que se han subsumido bajo la forma de cuestiones inesperadas, se enuncian acá y abren líneas de investigación que superan el propósito de esta tesis, aún así constituyen un aporte a las reflexiones de esta tesis.

2.1

La demanda que mejor se puede comprender desde la perspectiva de esta tesis, como un reclamo que radicaliza y amplia la democracia, es aquella que no se caracteriza como étnica sino principalmente como autonómica. Para ser más precisos, en el transcurso de la investigación se profundizó no sólo en la relación del Estado chileno con el pueblo mapuche, sino en la relación al interior de este grupo entre diversas facciones que han surgido al alero de las reivindicaciones políticas. En efecto, se debe hacer una distinción entre las demandas mapuches autonómicas de corte más tradicionalista que formulan un proyecto político exclusivo para los mapuche, de aquellas menos tradicionalistas cuyo foco está puesto en los lazos y derechos cívico-políticos que propugnan un nacionalismo interior que incluye a mapuche y no-mapuches.

Íntimamente vinculado con el punto anterior surge la figura del intelectual indígena que ha sido estudiada por varios autores (Said 1996; Spivak 1998; Zapata 2005, 2006; Marimán 2012 entre muchos otros), y cuyo punto en común es la comprensión de éste como un profesional indígena que se ubica en una posición de liderazgo respecto de su grupo, en el sentido de que cumple una función específica que consiste en "fundamentar un proyecto político que no es nacional ni de clase –exclusivamente– sino articulado en torno de una identidad étnica" (Zapata 2005: 65). Las precisiones que agregaría apuntan a reforzar la idea de que en el caso de algunos intelectuales indígenas, su lugar de habla es desde la identidad mapuche diversificada y amplia que incluye al mapuche urbano y al que vive en el mundo rural, incluyendo las diversas significaciones que constituyen su mundo. En efecto, se pronuncian desde la etnia ciertamente, y siempre desde una postura nacionalista, pero que no

declara ser esencialmente étnica pues en el proyecto político se enfatiza lo pluriétnico e incluyente como un valor a realizar.

Los intelectuales indígenas encarnan a los actores que emergen del diálogo intercultural y hacen visibles las identidades fluidas, negociadas y resignificadas que no renuncian a un *ethos* que los hace diferentes, en el exacto sentido en que se posicionan como sujetos de habla desde un lugar diferente al que ocupa el no-mapuche. Los miembros de este grupo, que se resisten a ser considerados como una elite, han sido socializados en comunidades indígenas (o en relación con éstas) que han experimentado profundas modificaciones en sus modos tradicionales de vida, producto de conflictos con empresas forestales, de la conflictiva construcción de proyectos energéticos en territorios considerado sagrados para los indígenas, etc. Son parte de una generación que se ha escolarizado, la mayoría ha adoptado modos de vida urbanos, han viajado a otros lugares del mundo, algunos se han insertado –aunque escasamente– en la academia y en organizaciones intermedias. Todo lo cual contribuye a que resignifiquen su identidad mapuche y la reformulen en un sentido que asume lo hibridado y en-conflicto de su posición. Esto último queda de manifiesto en la dificultad del sujeto indígena –al que se le ha negado la posibilidad de la autobiografía (cfr. Spivak 2010) – de reescribir su identidad y la historia de su grupo en categorías no-coloniales. Pues se trata finalmente, en una postura genuinamente crítica y decolonial, de no ceder a la tentación de privilegiar a-críticamente al supuesto hablante nativo como si éste representara lo puro versus lo hibrido del indígena tal cual como se reconoce hoy esta figura del intelectual.

Según Said (cfr. 1996) el intelectual es un factor de catarsis, un crítico, un miembro especial de la comunidad que se permite pensar con independencia, autonomía y libertad de pensamiento, desafía el *statu quo*; eso se atribuye a un intelectual en general. En el caso del intelectual mapuche, el valor del discurso de éste radica en que permite pensar desde dentro, es decir, el intelectual mapuche –para ser reconocido por su comunidad– debe estar comprometido, no puede pensar desde afuera porque no hay tal lugar; no puede ubicarse "fuera" de la problemática que analiza. Por esa razón Said construye la expresión de "intelectual situado", concepto

que alude a que el lugar de reflexión no puede ser impoluto, pues encarna una resistencia. Esta resistencia obviamente se hace en y desde categorías inventadas por el dominador y marcadas por la cultura hegemónica, pero es desde ahí que se subvierte el sentido. Porque, esto lo advierte Said, el dominador también se constituye a sí mismo como sujeto en esta oposición, es por eso que tiene tanto interés en marcar la diferencia y no querer nunca borrar las marcas de identidad del otro. En efecto, reafirmar la identidad es una forma de resistencia, abre la necesidad de argumentar una posición y de situarse como un individuo diferente.

2.2

La demanda mapuche permite pensar en una ampliación de las pertenencias hacia formas no nacionales de ciudadanía que obligan a reformular el horizonte ético de la política. Particularmente, se puede presenciar esta interesante polémica en *¿Quien le canta al Estado-nación?* (2009), texto en el que Butler y Spivak reaccionan al debate que suscita la práctica de exclusión que llevan a cabo los estados nacionales. Señalan que el Estado, al mismo tiempo que vincula, "es claramente lo que puede desvincular" (2009: 45). Se deduce de ahí la necesidad de formular renovadas maneras de pertenencia o de vínculo con los otros. Estas serían formas que van más allá de la nacionalidad, pero que se desarrollan en los límites del Estado. Y en este punto se entroncan con la propuesta de los autonomistas mapuche quienes en su tesis levantan una fórmula no secesionista o de autonomía interna (cfr. Marimán 2012) que se desarrolla dentro de lo limites del Estado. Se supera así esa cadena inquebrantable que supone el término "Estado-nación".

En este punto sostengo que es también importante revisar el concepto de regionalismo crítico, construido por Spivak. Parece ser un concepto clave para pensar en nuevas formas de pertenencia no-nacionales. Por un lado, la noción de regionalismo es conveniente para superar los nacionalismos ya que las regiones abarcan en su seno a diferentes etnias y comunidades. Sin embargo, Spivak pone el acento en el carácter crítico del regionalismo, ya que las regiones, tal como están organizadas hoy en día, parecen ser meras ficciones geográficas. La región del sur de

Asia, por ejemplo, que incluye a India y Palestina, no da cuenta de que esos dos países continúan siendo candentes enemigos. Los antiguos límites trazados en los mapas postcoloniales deberán ser repensados por el regionalismo crítico para no caer en absurdos de este tipo.

2.3

Ya lo decíamos a propósito de la figura del/la intelectual que encarna una forma de resistencia a la homogeneización que ejerció el Estado sobre los grupos indígenas, es factible que junto con representar una resistencia se erija como un sujeto se posicione en igualdad de condiciones –tanto simbólicas como políticas– en el diálogo que propone desde el poder estatal e institucional. Es probable que dicha intelectualidad combine en su discurso, y sin contradicciones, el diálogo entre un sujeto colectivo moderno y un Estado pluriétnico que paulatinamente debiera abandonar la noción más individualizada que sostiene la ciudadanía homogénea que hasta ahora ha impuesto. Este reclamo indígena por derechos nos obliga a reorientar la mirada hacia ese sujeto incardinado que nos señala Benhabib (cfr.1990b), pues es un sujeto colectivo construido en una experiencia de injusticia particular, que sostiene ciertas reivindicaciones propiamente modernas en su reclamo por reconocimiento de la diferencia, pero al mismo tiempo desafía la noción de ciudadanía universal propias de los estados modernos, y sostiene una demanda anclada territorialmente, cuando las identidades tienden a desterritorializarse. Leer a Caniuqueo (2006) es un buen ejercicio de reflexión en torno a este tema, nos permite reafirmar que, en definitiva, una "intelectualidad mapuche" es capaz de formular un discurso más universal y "dialogante" (lo que no significa acá: más factible de llegar a consensos, pues no es desde una perspectiva habermasiana que se comprende esto, sino sencillamente, dialogante en cuanto permite ubicar a las partes en conflicto en el mismo terreno en que se produce la disputa, asumiendo que la discusión es política, es decir, "de poder") porque ha hecho una trayectoria, no sólo intelectual, sino además vital que se construye sobre la recuperación de la memoria.

Bibliografía

Abraham, T. Badiou, A. y Rorty, R. (1995) *Batallas éticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Agamben, G. (1995) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* Valencia: Pre-textos.

(2003) *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-textos.

Agra, M. (2000) "Multiculturalismo, justicia y genero". En Amorós, C. (2000).

Althusser, L. (1971) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (Notas para una investigación). En Zúñiga, R. (ed.) *La Influencia Social Masiva,* Valparaíso: Ed. Universitaria de Valparaíso.

Amorós, C. (Editora) (2000) *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.

Andrés-Gallego, J. (2010) "Sobre el fondo epistemológico de la preocupación por la identidad en Latinoamérica". En *Biblioteca Virtual CSIC*, página web: http://hdl.handle.net/10261/30794

Aniñir, D. (2009) *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago de Chile: Pehuén.

Arendt, H. (2005) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

(2008) *Hombres en tiempos de oscuridad.* Barcelona: Gedisa.

Arfuch, L. (comp.) (2005) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Paidós.

Aulagnier, P. (2003) *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Augé, M. (1996) *El sentido de los otros.* Barcelona: Paidós.

Austin, J. (1971) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Avishai, M. y Halbertal, M. (1994) "Liberalism and the rigth to culture", *Social Research* 61, 3: 491. En Moller Okin (1999).

Aylwin, J. (2000) "Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas". En *Revista Perspectiva* (Depto. Ingeniería Industrial U de Chile), vol. 3, Nº 2, pp. 277-300.

Aylwin, J. et al. (2009) *Las implicancias de la ratificación del Convenio Nº 169 de la OIT en Chile*. Documento de trabajo Nº 10, Observatorio Ciudadano.

Bhabha, H. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Beck, U. (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Beck, U. y Beck-Gersheim, E. (2001) *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.

Bengoa, J. (2006) *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual.* Santiago de Chile: Catalonia.

(2007) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

Bell, D. (2004) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Universidad.

Benhabib, S. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.

(2005) *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.

(1990) *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, Generalitat Valenciana (Ed. Benhabib y Cornell)

(1990a) "Introducción: Más allá de la política de género". En Benhabib, 1990: 9-28.

(1990b) "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista". En Benhabib, 1990: 119-149.

Benjamin, W. (1998) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

Berg, B. y Borsò, V. (eds.) (2006) *Unidad y pluralidad de la cultura latinoamericana. Géneros, identidades y medios.* Madrid: Iberoamericana.

Berns, L. (2000) "Thomas Hobbes". En Strauss, L. y J. Cropsey (comps.) *Historia de la Filosofía Política*. México D.F.: FCE. pp. 377- 399.

Boccara, G. (2012) "La interculturalidad como campo social". En *Cuadernos Interculturales*. Año 10, Nº 18, pp. 11-30.

Boitano, A. (2011) "Demanda mapuche: tensión entre identidad y diferencia, ciudadanía y comunidad, particularismo y universalismo". En *POLIS* Vol. 10, Nº28, pp. 307-321.

Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Bourdieu, P. (2008) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Butler, J. (2001a) *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.

(2001b) *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.

(2002) C*uerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

(2006a) *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

(2006b) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

(2007) *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. y Spivak, G. (2009) *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S. (2011) *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.

Calfio, M. (2009) "Mujeres mapuche: voces y acciones en momentos de la historia". En Pequeño (comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes.* Quito: FLACSO / Ministerio de la Cultura.

Canales, I. (2010) "La categoría de Lebenswelt en Jürgen Habermas y sus dificultades ante el diálogo social intercultural". En Revista *CUHSO* vol. 18 Nº 1. Universidad Católica de Temuco-Chile.

Castells, C. (comp.) (1996) *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.

Castro-Gómez, S. (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

CEPAL (2009) "Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico: hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina". Serie Seminarios y Conferencias Nº 57, Santiago Chile.

Chihuailaf, E. (1999) *Recado confidencial a los chilenos.* Santiago: Lom.

Chiodi y Loncón, (1999) *Crear nuevas palabras*. Temuco, Chile: Pillán.

Cornell, D. y Thurschwell, A. (1990) "Feminismo, negatividad e intersubjetividad". En Benhabib, 1990: 213-241.

Correa, M. y Mella E., (2010) *Las razones del illkun / enojo*. Santiago de Chile: LOM.

Correa, S. (2011) *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX*. Santiago de Chile: Random House Mondadori.

Cortina, A. (2007) *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del s XXI*. Oviedo: Nobel.

Cruz, M. (comp.) (1998) *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.

Culler, J. (1999) *Sobre la deconstrucción*. Madrid: Cátedra.

Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, V. (1998) *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el postmodernismo*. Barcelona: Paidós.

De Certeau, M. (2004) *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Del Cairo, C. y Rozo, E. (2006) "Políticas de identidad, ciudadanía intercultural y

reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas". En *Universitas Humanísticas* Nº 61, pp 107-134.

Del Percio, E. (2010) *La condición social*. Buenos Aires: Jorge Baudino Eds.

Derrida, J. (1992) *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad*". En http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10749/1/doxa11_06.pdf.

(2003) "Firma, acontecimiento y contexto". En *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra; pp. 347-372.

Diccionario de la lengua española (DRAE), 22ª edición, 2001. Versión online: http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae.

Domenach, J. M. (1981). "La violencia". En *La violencia y sus causas,* UNESCO (Eds.), pp. 33-45. París: UNESCO.

Eagleton, T. (2001) *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales.* Barcelona: Paidós.

Espinosa, J. (2010) "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". En *Feminismos Latinoamericanos Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Nº 33, Vol, 14.

Fornet-Betancourt, R. (2002) "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica". En González, 2002: 123-140.

Foucault, M. (1968) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fraser, N. (1990) "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género". En Benhabib y Cornell (1990).

(1997) *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / U. de los Andes.

Fraser, N. y Honneth, A. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico.* Madrid: Morata.

Freud, S. (2005) *Proyecto de psicología para neurólogos*. Buenos Aires: El Ateneo.

García Canclini, N. (1987) *Culturas híbridas,* México D.F.: FCE.

García Canclini, N. y Moneta, C., (coords.) (1999) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. Buenos Aires: Eudeba.

Garcia, M. y Madriaza (2005) "Sentido y sinsentido de la violencia escolar". En *Psykhe,* Vol. 14, nº 1, pp. 165-180. Mayo, Santiago de Chile.

Garretón, M. A. (2002) "La transformación de la acción colectiva en América Latina". En *Revista de la CEPAL* N° 76, Santiago de Chile.

Giddens, A. (1990) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
(1992) *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.

Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck, U. (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Ed. Anthropos.

González, G (coord.) (2002) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Glover, J. (2003) "Naciones, identidad y conflicto". En McKim y McMahan, 2003: 27 52.

Groot, G. (2008) *Adelante, ¡contradiganme!*. Madrid: Sequitur.

Grüner, E. (1998) "Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek". En Jameson, F. y Zizek, S. (1998) *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo.* Buenos Aires: Paidós.

Grüner, E. (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

Gubbins, V., Browne, F. y Bagnara, A., (2003) "Familia: innovaciones y desafíos. Las familias chilenas de la década 1992-2002". En INE, *Cuánto y cómo cambiamos los chilenos. Balance de una década*. Censos 1992-2002. Cuadernos Bicentenario, Santiago de Chile.

Habermas, J. (2010a) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
(2010b) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

Hall, S. y Du Gay, P. (2003) *Cuestiones de identidad cultual*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (1998) "Significado, representación, ideología: Althuser y los debates postestructuralistas". En Curran, J., Morley, D., Walkerdine, V. (1998).
(2008) "Cuando fue lo postcolonial" pp. 565-582. En Mezzadra, S. (comp.) (2008).

Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
(2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Jameson, F. y Zizek, S. (1998) *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Jay, M. (2003) *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Joxe, A. (1981) "Introducción general". En UNESCO (Eds.), *La Violencia y sus*

Causas, París: UNESCO, pp. 9-25.

Kristeva, J. (1988) *El lenguaje, ese desconocido*. Madrid: Fundamentos.

Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid: Siglo XXI.

Laclau, E. (2009) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Le Breton, D. (2009) *El silencio*. Madrid: Sequitur.

Loraux, N. (2012) *La invención de Atenas*. Madrid: Katz Editores.

Lugones, M. (2008). "Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial". En W. Mignolo (comp.), *Género y descolonialidad*, Buenos Aires: Del Signo.

(2011). "Hacia un feminismo descolonial". En *Hypatia,* vol 25, No. 4 (Otoño, 2010). Trad. Gabriela Castellanos. La manzana de la discordia, Julio - Diciembre, Año 2011, Vol. 6, No. 2: 105-119.

Lukács, G. (1969) *Historia y conciencia de clase*. México D.F.: Grijalbo.

Lyotard, J.-F. (1992) *La condición posmoderna*. Madrid: Planeta Agostini.

Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

Marimán, J. (2012) *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI.* Santiago de Chile: Lom.

McKim, R. y McMahan, J., (2003) *La moral del nacionalismo. Dilemas identitarios en la era de la globalización.* Barcelona: Gedisa.

Mead, G.H. (1973) *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Mendoza, B. (2010). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En Espinosa, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.* Buenos Aires: En la frontera.

Mezzadra, S. (comp.) (2008) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Millalén, J. et al. (2006) *¡…Escucha Winka…!* Santiago: Lom.

Miller, J.-A. (2005) *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.

Mohanty, C. (2008) "Bajos los ojos de Occidente" pp. 69-101. En Mezzadra (2008) (comp.).

Moller-Okin, S. (1999) ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? En Is Multiculturalism Bad for women? Cohen, J, Howard, M. y Nussbaum, M. (Eds.) Princeton New Jersey: Princeton University Press.

Moneta, C. (1999) presentación en García Canclini, N. y C. Moneta, coords. (1999) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. Buenos Aires: Eudeba.

Moreno, A. (2006) *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Santiago de Chile: Ed. U. Católica Silva Henríquez.

Mouffe, C. (2005) "Política y pasiones: las apuestas de la democracia". En Arfuch, L. (comp.) (2005), pp. 75-97.

Navarro, J. (2007) "Promesas deconstruidas. Austin, Derrida, Searle". En *Thémata* Revista de Filosofía, Nº 39, 2007. Pp. 119-125.

(2010) *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: FCE.

Nussbaum, M. (2001) *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Andrés Bello.

Paredes, J. (2008) "Hilando fino, desde el feminismo comunitario". Extraído de: http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino desde-el-Fem-Comunitario.pdf.

Rachik, H. (2006) "Identidad dura e identidad blanda". En *Cidob d'Afers Internacionals. Lo intercultural en acción, identidades y emancipaciones*; pp. 9-20.

Reuque, R. (2002) *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago Chile: Dibam / CIDBA.

Ricoeur, P. (2006a) *Caminos del reconocimiento*. México D.F.: FCE.

(2006b) *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.

Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Said, E. (1996) *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.

Salas, R. (2003) *Ética intercultural. (Re) lecturas del Pensamiento latinoamericano.* Santiago, Chile: Eds. Universidad Católica Silva Henríquez.

Salazar, G. (1990) *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago, Chile: SUR.

Salazar, G. y Pinto, J. (1999) *Historia contemporánea de Chile, vol I y II*. Santiago de Chile: LOM.

Santos, J. (2010) *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía.* Santiago, Chile: FCE.

Sartori, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjería*. Madrid: Taurus.

Searle, J. (2001) *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

Segato, R. (2003) "Identidades políticas y alteridades históricas". En *Nueva Sociedad* 178, pp. 104-125.

(2003) *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

Sennett, R. (2000) *La corrosión del carácter*, Barcelona: Anagrama.

Shoat, E. (2008) "Notas sobre lo <<postcolonial>>". En Mezzadra, S. (comp.) (2008).

Spivak, G. (1998) "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". En Nelson, C. y Grossberg, L. (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, 1998, pp. 271-313.

(2010) *Critica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Strauss, L. y Cropsey, J., (comps.) (2000) *Historia de la Filosofía Política*. México DF: FCE.

Stravrakakis, Y. (2010) *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE.

Taylor, C. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

(1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

(1997) *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.

(2003) "Nacionalismo y modernidad". En McKim y McMahan, 2003: 53-86.

(2006) *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

(2009) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México D.F.: FCE.

Todorov, S. (2007) *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F.: Siglo XXI.

(2008) *La vida en común*. Buenos Aires: Taurus.

(2005) *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.

Tugendhat, E. (1998) *Ser-Verdad-Acción*. Barcelona: Gedisa.

(2002) *Problemas*. Barcelona: Gedisa.

UNESCO (eds.) (1981) *La violencia y sus causas*. París: UNESCO.

Valenzuela, S., Tironi, E. y Scully, T. (eds.) (2006) *El eslabón perdido. Familia, modernización y bienestar en Chile*. Santiago, Chile: Taurus Aguilar chilena.

Vattimo, G. et al. (1990) *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Villoro, L. (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós y Facultad de Filosofía y Letras UNAM.

(2006) “El juego de las identidades cruzadas”. En Berg y Borsò (eds.) (2006).

Wacquant, L. (2010) *Las dos caras de un gueto*. Ensayos sobre marginalización y penalización. Buenos Aires: Siglo XXI.

Wade, P. (2008) “Población negra y la cuestión identitaria en América Latina”. En *Universitas Humanistica*, nº 65, pp. 117-137. Bogotá-Colombia.

Wellmer A. (1996) *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, L. (1988) *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

Young, I. M. (1990) “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”. En Benhabib, 1990: 89-118.

(1996) “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”. En Castells, 1996: 99-126.

Zapata, C. (2005), “Origen y función de los intelectuales indígenas”. En *Cuadernos Interculturales*, Universidad de Valparaíso, Año 3, Nº 4, pp. 65-87.

(2006) “Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches”. En *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 68, nº 3, julio-septiembre, 2006, pp. 467-509, UNAM, México.

Zizek, S. (2003) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(2005) *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: FCE.

(2007) *El espinoso sujeto.* Buenos Aires: Paidós.

(2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.

(2011) *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.