

VII CONGRESO INTEROCEÁNICO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EL LUGAR DE LA CRÍTICA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Simposio 1. *Perspectivas interculturales sobre derechos humanos, democracias y ciudadanías*

La teoría del reconocimiento y el caso del colectivo Identidad Marrón

Miguel Candiotti¹

Resumen:

En este trabajo me propongo poner críticamente en relación dos manifestaciones del complejo paisaje cultural contemporáneo. Por un lado, la así llamada “teoría del reconocimiento” que el alemán Axel Honneth viene desarrollando desde hace más de treinta años. Por el otro, un movimiento social concreto: el colectivo Identidad Marrón, surgido en 2015 para combatir el racismo estructural argentino y latinoamericano. Mi presentación constará de tres partes. 1) Una breve aproximación a la teoría del reconocimiento formulada por Honneth. 2) Un sucinto análisis introductorio del colectivo Identidad Marrón. 3) Unas reflexiones críticas finales en base a la puesta en relación de lo desarrollado en las dos primeras partes.

Palabras clave: Reconocimiento; Axel Honneth; Identidad Marrón; Racismo estructural argentino y latinoamericano; Colonialidad del poder.

1) Aproximación a la teoría del reconocimiento en Axel Honneth

El filósofo Axel Honneth, discípulo de Jürgen Habermas y, como éste, vinculado con la tradición del célebre Instituto de Investigación Social de Frankfurt –del que llegó a ser director entre 2001 y 2018–, plantea una teoría social de carácter moral o normativo. Su punto de partida ya no es la obra de Marx ni la de ninguno de los diversos marxismos que han reclamado su herencia, incluyendo a los autores de la así llamada “Escuela de Frankfurt”, con la única excepción parcial del propio Habermas, que fuera director de sus tesis doctoral, de quien toma, por ejemplo, la distinción entre “acción instrumental” y la “acción comunicativa”, y la reducción del *trabajo* a la primera (Habermas, 1989 [1968]).

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Contacto: <mcandiotti@fhyics.unju.edu.ar>

Honneth entiende que a partir de los años '90, la teoría social y política, que ya había dado un giro normativo con la obra de John Rawls (1979 [1971]), centrándose en las nociones de justicia e igualdad, presenta una importante transformación: “el objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto” (Honneth, 2010 [2009], p. 10). Parafraseando los términos de Nancy Fraser (Fraser y Honneth, 2006 [2003]), agrega que se trata de:

Una transición de la idea de la *redistribution* a la de la *recognition*: mientras el primer concepto va ligado a una idea de justicia que tiene como objetivo la creación de igualdad social a través de la redistribución de bienes que garantizan la libertad, el segundo concepto define las condiciones para una sociedad justa a través del objetivo del reconocimiento de la dignidad o la integridad individuales de todos sus miembros (Honneth, 2010, p. 10).

La propia Nancy Fraser plantea la necesidad de una teoría social de la justicia que aborde conjuntamente los problemas de redistribución y los de reconocimiento desde lo que llama un «dualismo perspectivista», es decir, desde una consideración analítica que los aborde como dos asuntos no separables en los hechos, pero sí claramente diferenciables (Fraser y Honneth, 2006, p. 61 y ss.). Mientras que Honneth, por su parte, considera que los problemas de la redistribución pueden ser subsumidos como problemas de reconocimiento, es decir: “concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental, suprema, considerando la distribución como derivada” y “reinterpreta el ideal socialista de la redistribución como una subvariedad de la lucha por el reconocimiento” (Fraser y Honneth, 2006, p. 14).

Honneth considera al joven Hegel un “precursor aislado” de la actual teoría social normativa que él propugna, dado que, en los escritos del periodo de Jena, aquel filósofo colocaba por primera vez al reconocimiento (*Anerkennung*) como principio de su teoría ética. Sin embargo, luego de aquel primer intento, incluso ya en la obra del propio Hegel maduro, “el concepto [de reconocimiento] permaneció a la sombra de otros conceptos considerados más esenciales” (Honneth, 2010, p. 14), y su centralidad volvió a perderse de vista durante casi dos siglos (exceptuando parcialmente a la obra del sociólogo y psicólogo social

estadounidense George Herbert Mead):

Esta situación no cambió de manera fundamental hasta que, a lo largo de los últimos veinte años, surgieron una serie de debates políticos y movimientos sociales que perseguían espontáneamente una mayor consideración de la idea de reconocimiento: tanto en las discusiones sobre el multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su *diferencia*. (Honneth, 2010, p. 14).

Ahora bien, Honneth señala que el reconocimiento puede ser entendido de diversas maneras, y que ya en el joven Hegel encontramos un modelo de progreso moral que consta de una diferenciación de tres sentidos sucesivos del término. Estas tres formas de reconocimiento recíproco son: 1) el *amor*, en la esfera de las relaciones de familia, de amistad y de pareja, mediante el cual “los sujetos se reconocen mutuamente en sus necesidades específicas, cosa que les permite adquirir una seguridad afectiva”; 2) el *derecho*, es decir, el reconocimiento jurídico igualitario de una persona como libre, portadora de derechos y responsabilidades dentro de la sociedad civil; y 3) la *solidaridad* como forma de apreciación o valoración comunitaria en la esfera estatal de “aquellas cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social” (Honneth 2010, p. 21).

Para retomar y desarrollar desde la teoría social actual esta distinción de tres dimensiones básicas del reconocimiento, Honeth adoptará también lo que llama un “enfoque negativista” según el cual “las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para explicar (...) la conexión interna entre moral y reconocimiento” (Honneth, 2010, pp. 23-24). El autor planteará entonces tres formas de menosprecio (*Missachtung*) que corresponderán a faltas, fallas o carencias en cada una de las tres formas de reconocimiento antes referidas, y que permiten iluminarlas más acabadamente. Así, el reverso del amor –o reconocimiento afectivo– se da “en casos de humillación física, como son la tortura o la violación, que pueden ser consideradas la forma más básica de humillación del hombre, ya que lo privan de la autonomía física en su relación consigo mismo”, base de su “*autoconfianza*” (Honneth, 2010, pp 24-25). Asimismo Honneth considera:

Como segunda forma de menosprecio, la privación de derechos y la exclusión social. En este caso, el hombre es humillado en la medida en que, dentro de su comunidad,

no se le concede la imputabilidad [o responsabilidad] moral de una persona jurídica de pleno valor (Honneth, 2010, p. 26).

Por el contrario, como resultado del reconocimiento jurídico (o derecho), el individuo adquiriría su "*autorrespeto elemental*". Y, por último, el tercer tipo de menosprecio señalado por Honneth es lo opuesto de la apreciación comunitaria y "consiste en la degradación del valor social de formas de autorrealización", esto es, en la "devaluación valorativa de ciertas acciones o formas de vida" en las que el individuo manifiesta "las capacidades adquiridas a lo largo de su vida" (Honneth, 2010, p. 28). En cambio: "La actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando es objeto de este tipo de reconocimiento es la de la *autoestima*" (Honneth, 2010, p. 29).

Satisfecho con este abstracto esquema tripartito desarrollado a partir del joven Hegel, y supuestamente enriquecido en forma decisiva con aportaciones de la sociología y la psicología social, Honneth (2010) llega a afirmar que: "con estos tres modelos de reconocimiento –los del amor, el derecho y la solidaridad– quedan establecidas las condiciones formales de relaciones de interacción en el marco de las cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad" (p. 30).

Por lo demás, en otros sitios Honneth se ocupa de aclarar que su modelo se refiere al orden social capitalista, y que las tres dimensiones del reconocimiento "albergan el potencial para una evolución normativa" (Honneth, 2010, p. 32), esto es, poseen un "exceso de validez, que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento" (Honneth, 2006, p. 118). Lo cual ciertamente permite un desarrollo histórico, aunque limitado al interior del capitalismo y al interior de cada una de las dimensiones del reconocimiento ya demarcadas, mediante un progreso "en las dos dimensiones de la individualización y la inclusión social" (Honneth, 2006, p. 145).

Ahora bien, ¿qué hacemos nosotrxs, en Latinoamérica, con este modelo teórico? ¿Cómo lo aplicamos, por ejemplo, a una demanda de reconocimiento tan concreta como la representada por Identidad Marrón?

2) La irrupción del colectivo antirracista Identidad Marrón

Ante todo tal vez sea aún necesario hacer la aclaración de que hablar de

“racismo” no necesariamente implica considerar como legítima la categoría de “raza”. De hecho, hace ya tiempo que la genética (Cavalli-Sforza, 1994 [1993]; 1997 [1996]) ha descartado por completo la validez de este concepto para señalar supuestas estructuras biológicas profundas que permitirían clasificar a los seres humanos en grupos marcadamente diferentes. Esas delimitaciones rígidas que históricamente se han trazado entre conjuntos humanos que presentan algunos rasgos fenotípicos distintivos, es decir, características meramente superficiales –como el color de la piel, el tipo de cabello, de ojos, la estatura, la forma de cabeza, etc.– se han develado como puramente arbitrarias y en absoluto neutrales u objetivas. En efecto, la “raza” jamás ha sido una categoría puramente descriptiva, porque siempre ha implicado sesgos valorativos al vincular los distintos fenotipos humanos con determinadas cualidades intelectuales y morales jerárquicamente dispuestas. Se trata de una clasificación y una jerarquización que, lejos de toda auténtica científicidad, se encuentra íntimamente ligada a la historia de la conquista y la colonización europea del resto del planeta.

De ahí que se haya considerado que la “raza” más apta para la moralidad, la espiritualidad, el trabajo intelectual y el mando es *naturalmente* la “blanca” de origen europeo; mientras que en el extremo opuesto, inferior, se encontrarían las “razas negroides”, curiosamente mucho más aptas para la obediencia y las labores materiales más pesadas que para el trabajo intelectual o la moralidad. Ahora bien, lo que se define precisamente por esa vinculación arbitraria entre lo físico y lo psíquico no es tanto la “raza”, sino más bien el *racismo* propiamente dicho, el cual –como escribe Michel Wieviorka–: “consiste en caracterizar un conjunto humano mediante atributos naturales, asociados a su vez a características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionado con este conjunto y, a partir de ahí, adoptar algunas prácticas de inferiorización y exclusión” (2009 [1998], p. 13).

Por lo tanto, las “razas” humanas no existen en la realidad, sino sólo en la mente de los racistas. No son ningún *hecho objetivo* que dé origen al racismo, sino que es más bien este discurso el que *subjetivamente* construye esas razas a través de la *racialización* de diversas etnias y ciertos aspectos físicos humanos. Las “razas”, pues, no son más que el producto ideológico de una

operación de *racialización*, propia del *racismo*. Sólo hay “razas” allí donde hay racismo, y no al revés. Y baste lo dicho hasta aquí para dejar claro que incluso el *antirracismo* puede ser también racista si no es capaz de reconocer y rechazar el carácter arbitrario del concepto de “raza”. Pues no se trata de afirmar los derechos de ninguna “raza” infravalorada, sino de combatir el racismo que subyace a la ideología de las “razas”.

Precisamente, el colectivo antirracista Identidad Marrón acierta al no hablar de “raza”, sino más bien de “racialización” y de racismo. ¿Qué es Identidad Marrón? ¿Cómo surge?

Su primera aparición pública como colectivo fue en el discurso oficial de identidades de la marcha del orgullo LGTBIQ+ de 2015. Desde ese momento comenzó a reunirse en diferentes sitios de la ciudad y también a través de plataformas virtuales. Hoy es una organización de unas 100 personas, la mayoría en la Ciudad de Buenos Aires pero también con fuerte presencia en Jujuy y participación en otras provincias como La Pampa, Ushuaia, Tucumán y Salta. Muchas trabajan en diferentes artes: escénicas, visuales, audiovisuales, letras. Es así que, naturalmente, comenzaron a valerse de ellas para transmitir sus mensajes (Budassoff, 2022).

Como puede apreciarse, no se trata precisamente de una organización de masas. No obstante, cuenta con un enorme potencial para llenar un vacío histórico en nuestro país, y acaso también en nuestro subcontinente, donde el racismo estructural de origen colonial es constitutivo de los Estados-naciones, y paralelamente es tan negado en el discurso oficial y hegemónico como son negadas en la práctica –marginadas o eliminadas– las personas racializadas provenientes de pueblos originarios americanos o afrodescendientes. No se trata de que el racismo en Argentina y en América Latina no exista porque no se lo nombra, sino más bien de que nuestro racismo es constitutivamente *negacionista*. Es por eso que incluso:

El antirracismo no es aún articulador político ni tiene expresiones masivas. Tampoco es un elemento común de las identidades de [l]as organizaciones sociales y, por lo tanto, es una expresión minoritaria en los movimientos sociales. En ese sentido es importante incorporar a las luchas populares la agenda del antirracismo, para pensar las íntimas vinculaciones de estas problemáticas, que nos permitan aportar a una mirada interseccional de las políticas (Lummato, 2020, p. 23).

Efectivamente, la naturalización del racismo argentino lo vuelve todavía *inexistente* para grandes capas de la población que lo sufren día a día. Con la excepción de las organizaciones indígenas, cuya lucha antirracista, sin

embargo, presenta una doble limitación: su particularismo marcadamente minoritario y la defensa acrítica de su propia identidad en términos de “raza” india. Como bien señala Karina Iumato, es preciso que el antirracismo alcance por fin «expresiones masivas», que en la mayoría de los movimientos sociales y en la política institucional se visibilice y combata abiertamente, desde una perspectiva interseccional, el racismo que atraviesa históricamente nuestras sociedades latinoamericanas. Esa es la oportunidad que virtualmente ofrece la propagación de un discurso específicamente antirracista como el construido por agrupaciones como Identidad Marrón.

La contradicción constitutiva entre el discurso universalista republicano – inspirado en el modelo francés (Baumann, 1999; Traverso, 2018)– y las prácticas racistas heredadas de la colonia ha quedado estructuralmente incorporada a nuestro inconsciente colectivo nacional y a nuestras instituciones. La atención a este problema por parte del Estado es tan reciente como insuficiente (Donda Pérez, 2020, p. 6). La reforma constitucional de 1994 marca un primer hito importante al reconocer la preexistencia y los derechos de los pueblos originarios (Villavicencio, 2018, p. 202). Sin embargo, sigue sin considerarse el caso principal de la inmensa cantidad de personas –acaso la mayoría de la población argentina– que descienden de pueblos originarios, de la población esclava de origen africano, o incluso de barcos procedentes de Oriente Medio², pero que han sido eficazmente *aculturadas* y *argentinizadas*, sin por ello dejar de sufrir cotidianamente la discriminación, en múltiples esferas de la vida social, debido a sus rasgos fenotípicos no europeos. En realidad, no se trata sólo de aceptar y defender nuestra *diversidad cultural* –que sigue siendo sofocada–, sino también nuestra rica *diversidad corporal*, física, fenotípica –no “racial”–, que es una herencia inevitable del proceso colonial que nos produjo como la compleja sociedad argentina que somos.

De ahí la importancia del trabajo militante realizado por Identidad Marrón, aunque su alcance no sea aún masivo, ya que por ahora parece quedar restringido a algunos pequeños grupos urbanos de jóvenes, artistas, profesionales, estudiantes. Pero esta organización comprendió que el problema

² Las personas de origen árabe, que han constituido un componente sustancial de la inmigración en Argentina (Montenegro, 2009), frecuentemente también han sido y siguen siendo víctimas de racismo. Agradezco esta aguda observación a la Dra. Ana Irene Rovetta.

del racismo en Argentina no debe confundirse necesariamente con la opresión de las culturas originarias americanas, sino que tiene una especificidad que debe ser *reconocida*. Porque existe una inmensa cantidad de personas descendientes de esas culturas, y también afrodescendientes y arabodescendientes, que se autoperciben como *argentinas*, sin por eso perder los rasgos fenotípicos de sus antepasados. No son integrantes de *otras culturas*, sino sencillamente personas argentinas racializadas, víctimas de ese racismo que hasta ahora ha sido constitutivo de la argentinidad y sistemáticamente negado, pero que puede y deberá ser, por fin, detectado y combatido masivamente. Pues, como reza el lema más conocido de Identidad Marrón: “*La Argentina no es blanca*”, ni homogénea, aunque hasta ahora haya mayoritariamente deseado e imaginado serlo.

3) Reflexiones finales: ¿Qué teoría del reconocimiento para Identidad Marrón?

Retomaré ahora las preguntas planteadas al final de la primera sección, sobre la validez de la teoría del reconocimiento de Honneth para abordar nuestras sociedades latinoamericanas, poniéndola en relación con el caso concreto de Identidad Marrón.

Entiendo que el modelo teórico de Honneth presenta tal vez menos aptitudes que limitaciones. Su esquema tridimensional del reconocimiento resulta de provecho para captar, por ejemplo, manifestaciones racistas a diferentes niveles. Los casos más obvios son, sin duda, los que atañen a la esfera del *derecho*: la discriminación, la no-igualdad de oportunidades y la tendencia a la exclusión social de las personas racializadas, aun cuando sean formalmente reconocidos como ciudadanxs argentinxs y no extranjerizados. Pero también en las otras dos dimensiones señaladas por Honneth podemos encontrar fenómenos de menosprecio bajo la forma de racismo. En cuanto a la de la apreciación o *solidaridad*, está claro que hasta hoy difícilmente una persona “marrón” ha sido socialmente valorada ni destacada en sus capacidades o en su forma de vida; y aquí –como reza la frase tradicional– las excepciones no hacen sino confirmar la regla y la estigmatización del “marrón” como *el color de la pobreza, la incapacidad, el delito y el fracaso*. Ahora bien, incluso en la

esfera que parece más impermeable al racismo, la más íntima, la del *amor*, la de la familia, las amistades y las parejas, se dan también casos claros de menosprecio de este tipo: pensemos, por ejemplo, en una persona adoptada que sufre el racismo de maneras más o menos sutiles por parte de su entorno familiar y social más cercano. El modelo de Honneth nos sirve, pues, para captar estos distintos niveles de nuestro racismo estructural.

Sin embargo, creo que allí se terminan sus méritos, y que son muchas más sus carencias. En primer lugar, es una filosofía política explícitamente basada en la sociedad capitalista liberal moderna, la cual, por lo tanto, tiende a ser naturalizada y perpetuada por este marco teórico. En segundo lugar, no incluye ninguna problematización del origen colonial de esa formación social “central” que estudia, esto es, de la *colonialidad del poder* (Quijano, 1998) que afecta sobre todo a las sociedades “ex-coloniales” como las nuestras, las cuales no son debidamente *reconocidas* en su especificidad histórica por el autor. Y en tercer lugar, si bien es una teoría centrada en la interacción social, ésta es abordada siempre a nivel psicológico *individual*, lo que vuelve sumamente difícil el tratamiento de las interacciones grupales –por no hablar de los conflictos de clases, de los que prácticamente ya no se reconoce rastro alguno–, y tampoco permite desarrollar una eficaz mirada de conjunto sobre los procesos socio-históricos que exceden ampliamente el esquema formal tripartito de la teoría del reconocimiento de Honneth, anclado en la psicología moral y sus buenos deseos.

Referencias bibliográficas:

Baumann, Gerd (1999). *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York and London: Routledge.

Budasoff, Ariana (2022). Identidad Marrón: cómo la producción cultural puede desarmar prejuicios y combatir la discriminación. *Redacción. Periodismo humano*, 9 de septiembre. Recuperado de: <https://www.redaccion.com.ar/identidad-marron-como-la-produccion-cultural-puede-desarmar-prejuicios-y-combatir-la-discriminacion/>

Cavalli-Sforza, Luigi Luca (1994 [1993]). *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Barcelona: Crítica.

Cavalli-Sforza, Luigi Luca (1997 [1996]). *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona: Crítica.

Donda Pérez, Victoria (2020). Editorial: Nace una revista para abrir debates y propiciar diálogos colectivos. *Inclusive. La revista del INADI*, I, 1, 6-9.

Fraser, Nancy, y Axel Honneth (2006 [2003]). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

Habermas, Jürgen (1989 [1968]). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

Honneth, Axel (2006 [2003]). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a

Nancy Fraser. En: Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 89-148). Madrid: Morata.

Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.

Iummato, Karina. (2020). Repensando políticas, identidades y efectos del racismo desde una mirada interseccional. *Inclusive. La revista del INADI*, I (1): 20-25.

Montenegro, Silvia. (2009). Panorama sobre la inmigración árabe en Argentina. En: Abdeluahed Akmir (Ed.) *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración* (pp. 61-98). Madrid: Siglo XXI.

Quijano, Anibal (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, IX, 9, 113-22.

Rawls, John (1979 [1971]). *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Enzo (2018 [2017]). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Villavicencio, Susana (2018). La excepción racial: el reverso del relato republicano de la nación. En: Eduardo Rueda y Susana Villavicencio (Eds.) *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latinapp* (pp. 181-206). Buenos Aires: CLACSO.

Wieviorka, Michel (2009 [1998]). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.