

Luis Ernesto Valencia Angulo

Reconocimiento y gestos de menosprecio

Apuntes para comprender casos de menosprecios hacia afrodescendientes



Luis Ernesto Valencia Angulo

Reconocimiento y gestos de menosprecio

Apuntes para comprender casos de menosprecios hacia afrodescendientes



Reconocimiento y gestos de menosprecio. Apuntes para comprender casos de menosprecios hacia afrodescendientes / Luis Ernesto Valencia Angulo
- 1a ed. -- Buenavetura: Universidad del Pacífico - Valle del Cauca, 2024.

110 páginas; 21 cm.
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN: 978-958-8566-63-4

1. Racismo 2. Menosprecio 3. Afrodescendientes 4. Colombia
I. Tit. II. Luis Ernesto Valencia Angulo, autor.

305.8 cd 21 ed.

Reconocimiento y gestos de menosprecio. Apuntes para comprender casos de menosprecios hacia afrodescendientes

© Luis Ernesto Valencia Angulo
© Universidad del Pacífico

Producción editorial

Editorial Icesi
editorial@icesi.edu.co

Revisión de estilo

Jasmín E. Bedoya González

ISBN: 978-958-8566-63-4

Primera edición, octubre de 2024

Publicado en Colombia / *Published in Colombia*

Este libro se publica tras superar el dictamen de dos pares expertos.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio repográfico, sin la autorización escrita de los editores y de los propietarios del copyright. Las entrevistas y fotografías de esta publicación fueron proporcionadas por la autora, por lo que declara tener la autorización para otorgar su uso.

Este libro es el fruto de una investigación sociológica y filosófica sobre el tema del reconocimiento realizada dentro del grupo de investigación *Diáspora, Diversidad y Territorio* de la Universidad del Pacífico en el año 2023. En esta investigación también participaron Mabel Patricia Torres Angulo y José Walter Mejía Culma, estudiantes e integrantes del semillero “Diáspora y Diversidad” de la misma universidad.

Contenido

Agradecimientos	7
Carlos Alberto Valderrama Rentería	
Introducción	15
Antecedentes del reconocimiento y el menosprecio	19
Reconocimiento en la antigüedad e inicios y la modernidad	23
Rousseau	24
Kant	25
Hegel	26
El joven Marx	31
Reconocimiento en tiempos contemporáneos	34
Kojève	34
Young	38
Taylor	41
Honneth	45
Habermas	48
Ricoeur	50
Debate Fraser-Honneth	56
Fukuyama	63
El reconocimiento en Colombia	73
La contracara del reconocimiento: el menosprecio	79
Gestos de menosprecio en Cali y Buenaventura	84
Conclusión	101
Referencias	104
Sobre el autor	108

Agradecimientos

Es importante reconocer el papel fundamental de instituciones e individuos en la realización de esta investigación y la publicación de su libro. En primer lugar, agradecer a la Universidad del Pacífico por permitir liderar el grupo “Diáspora, Diversidad y Territorio” y el espacio de Sociología, Ciudad y Región; lugares académicos en el que surgieron las discusiones y el proceso investigativos que soportan el libro que los lectores tendrán en sus manos. De igual forma, se agradece a la Universidad Icesi y a su cuerpo editorial por la confianza y la decisión de asumir el proceso de publicación de esta investigación.

En segundo lugar, a Mabel Patricia Torres Angulo y José Walter Mejía Culma, estudiantes e integrantes del semillero “Diáspora y Diversidad” de la misma universidad, quienes colaboraron en la revisión de documentos. Por último, especial agradecimiento a Sandra Paola González Castillo y Nohora Etelvina Calderón Aráoz, quienes realizaron las primeras sugerencias en torno a la estructura y el estilo del texto.

Prólogo

La adopción de políticas multiculturales en los países latinoamericanos ha generado discusiones sobre su pertinencia en la erradicación de las desigualdades socioeconómicas y raciales que afectan a poblaciones afrodescendientes. En Colombia, por ejemplo, estas políticas no han podido evitar que grupos armados desplieguen políticas de muerte o “necro políticas” en los territorios de la región Pacífica, donde habita la mayoría de las comunidades negras. Desde la formulación de la Ley 70 de 1993 –Ley que busca garantizar la propiedad colectiva del territorio– los grupos armados del País han asesinado a líderes y lideresas sociales; han violentado sexualmente a mujeres, niños y jóvenes; desterrado, desplazado, confinado o amenazado a comunidades enteras con la intención de apropiarse o controlar los territorios y sus recursos naturales. En otros casos, estos grupos armados han facilitado la llegada de las empresas privadas de extracción de minerales. En centros urbanos, como Cali, Medellín, Bogotá, Barranquilla y Cartagena, la distribución socioespacial de las ciudades refleja claros patrones de segregación socio racial en los que las condiciones de vida de las comunidades negras presentan altos índices de pobreza multidimensional. Aun cuando estas comunidades tienen dos curules en el Congreso, esto no ha significado que las necesidades de los pueblos afrodescendientes sean escuchadas en dicho espacio o que se formulen políticas públicas que tengan un efectivo impacto en sus vidas.

Los críticos de las medidas multiculturales cuestionan sus efectos distractores y engañosos. Para estos, la justicia social y racial no

podrá lograrse a través de políticas de reconocimiento simbólicas y culturales. Estas no solo crean una imagen mentirosa de una sociedad inclusiva, sino que también terminan reproduciendo nuevas formas de racismo cultural basadas en estereotipos, imágenes culturales atávicas, trivializadas, tribalizadas y folclorizadas de las prácticas, tradiciones y costumbres de las comunidades negras en el Pacífico y el Caribe colombianos. Con mucha razón, estos críticos señalan que el multiculturalismo o las políticas de reconocimiento se han quedado cortas frente a lo que se ha llamado acumulación por *evisceration* (Alves y Ravindran, 2020); el capital ha podido expropiar y mercantilizar todos aquellos aspectos culturales y étnicos que las políticas de reconocimiento han visibilizado, imponiendo, así, un multiculturalismo capitalista. En este contexto, hablar de reconocimiento étnico y cultural es hacerle el juego al capital y su lógica de explotación, expropiación y dominación; un continuismo del sistema moderno/colonial, económico y esclavista en su fase neoconservadora, “femi-eco-etno-genocida” que profundiza el racismo estructural.

La base de esta crítica se fundamenta en una mirada marxista y materialista de la realidad social. Una línea de pensamiento que comparten muchas escuelas del pensamiento filosófico e intelectual clásico y contemporáneo que el autor Luis Ernesto Valencia rastrea en su libro con mucha rigurosidad y pertinencia. Fiel a su formación como historiador y filósofo, el autor nos revela un dato contundente. Imbuidos en el presentismo de las políticas multiculturales, se nos olvida que la idea de reconocimiento existe desde la misma civilización griega. Así, la idea de reconocimiento es sometida a “las bondades del método genealógico”, cuya máxima figura ha sido Friedrich Nietzsche. En este sentido, el lector encontrará una discusión conceptual sobre reconocimiento que inicia con la antigüedad griega, a los albores de la modernidad europea; al pensamiento de figuras como Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Immanuel Kant, Hegel, el joven Marx, Alexandre Kojève, Iris Marion Young, Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, Jürgen Habermas, Paul Ricœur y Francis Fukuyama. Así como

Friedrich Nietzsche, en su genealogía de la moral, indagó acerca de los prejuicios morales, la procedencia y el cambio que han experimentado a lo largo de la historia los conceptos de bueno y malo, Luis Ernesto Valencia deja claro que lo propio de la historia del reconocimiento no es la constante y fijada idea de reconocimiento que tenemos hoy, sino que aquello por lo que la entendemos ha sido un resultado del devenir histórico y de la imposición de fuerzas poderosas.

En este sentido, el autor nos propone un ángulo alternativo al análisis del reconocimiento para complejizar nuestra comprensión de este en contextos de multiculturalismo. En línea con pensadores como Gayatri Chakravorty Spivak, Eduard Said, Homi Bhabha, Michel-Rolph Trouillot, Stuart Hall, Aimé Césaire o Frantz Fanon, que cuestionan el imperialismo cultural en las representaciones raciales, Luis Ernesto Valencia se adentra en su libro “Reconocimiento y gestos de menosprecio. Apuntes para comprender casos de menosprecios hacia afrodescendientes” en una reflexión profunda sobre la contracara del reconocimiento: los impactos negativos que tienen los gestos de menosprecio en la formación identitaria y subjetiva de la población negra/afrocolombiana en centros urbanos como Cali y Buenaventura.

Sin desconocer o invalidar las críticas al reconocimiento, el autor nos propone que el reconocimiento o la falta de este no es una cuestión de menor importancia. Apoyándose en Axel Honneth, nos recuerda que el menosprecio es la fuente de la motivación moral de la confrontación social. Especialmente, cuando se observa su impacto en las interacciones sociales cotidianas entre seres humanos racializados. No en vano, en otro lugar, Luis Ernesto Valencia nos describe la emergencia de “Intelectualidades afrodiaspóricas contra la razón racializadora” (Valderrama, 2020), ya que “gran parte de lo que creemos que se produce por motivación económica en realidad está enraizado en la demanda de reconocimiento”. Si el reconocimiento es una “percepción y valoración positiva que los seres humanos desarrollan de sí mismos y de los demás”, una “valoración que es esencialmente

una necesidad humana vital, que se moldea a partir de los hechos y fenómenos sociales que, a lo largo de la historia, han dado forma a las sociedades”, el menosprecio es “una experiencia negativa vivida por un ser humano como resultado de un trato vejatorio en el que es valorado de manera indebida, haciendo que broten de su ser ciertos sentimientos negativos” (p. 47).

En otras palabras, el menosprecio es un falso reconocimiento que legitima el orden racial a través de sus prácticas discursivas que operan como guardianas o policías de las fronteras raciales. Es un mecanismo de poder que busca disciplinar los espíritus libres, rebeldes y transgresores de la población afrocolombiana. El menosprecio se convierte en una especie de tribunal de linchamiento moral (Angulo, 1999) que, ante la imposibilidad de azotar físicamente al afrocolombiano, se activa recurrentemente al menosprecio como azote moral. Su peligro radica en que su manifestación pública busca “agradar [chistes] sin ofender ni menospreciar al sujeto al que se está dirigido [...] [pero,] por otra parte, [...] expone o presenta a sus víctimas peyorativamente ante los demás” (Camacho Hurtado, 1999, p. 55).

En este sentido, son ilustrativos las expresiones como “Festival Petróleo Álvarez” o los comportamientos de “cambiarse de andén” cuando una persona afrocolombiana viene en sentido contrario; ser “soplado” por taxistas en Cali o las famosas “requisitas”, seguidas por “perfilamientos raciales” en los supermercados y los comentarios desagradables alrededor de las “trashumancias” de profesionales que van a trabajar a la ciudad de Buenaventura, pero que no ven la hora de salir de la ciudad como si no quisieran “infectarse-untarse de negros”; son algunos de los ejemplos sobre los que el autor reflexiona para educarnos sobre el impacto del menosprecio en las interacciones sociales cotidianas. En mi opinión, los capítulos dedicados a estos menosprecios se convierten en modelos analíticos que nos permiten entender lo que hay detrás del lenguaje (Valencia, 2007) de frases como “negro hijueputa”

(Valencia, 2023), “negro tenías que ser”, “el negro si no la caga a la entrada, la caga a la salida, pero la caga”; “vestirse de negro”, “trabajar como negro para vivir como blanco”, “bailar como negro”, “si quieres ir al cielo, *comete* a un negro o negra”, “los negros son perezosos”, “los negros o negras son ardientes-picantes”, “el órgano genital del hombre o la mujer negra es poderoso”; “los hombres negros son tres piernas” o palabras como *niche, morocho, mi negrito, carboncito*, etc., son formas de menosprecio, ya que implican una reducción, objetualización, sexualización y, por lo tanto, deshumanización del ser afrodescendiente. Así, aunque la población blanco-mestiza defienda que estas son expresiones de cariño, no hay reconocimiento en la forma de consideración o valoración social cuando el ser humano es menospreciado a través de la injuria o deshonra, lo cual afecta la autoestima.

Así como las condiciones materiales y de bienestar no han cambiado para la mayoría de la población afrodescendiente, este libro también nos recuerda que tampoco ha cambiado mucho la manera de reconocer y valorar la presencia de las comunidades negras en las grandes ciudades de Colombia, en su lugar hay una producción de falso reconocimiento fundamentado en estereotipos raciales, folclorizaciones y menosprecios. De esta manera, el libro es una invitación a considerar la representación como una necesidad humana esencial y vital que propone destacar y señalar el valor único de los seres humanos afrocolombianos, pero también nos aproxima a las razones de luchas sociales por la dignidad del ser humano que observamos en el movimiento de las vidas negras importan, los territorios como lugares de vida y paz, y la reconciliación. El movimiento global por las reparaciones históricas que incluye la Unión Africana, el CARICON, la NAA-CR de los Estados Unidos y algunas iniciativas latinoamericanas son una muestra de lucha por el reconocimiento de la deuda histórica por los crímenes de lesa humanidad cometidos en la trata transatlántica, la esclavización, el colonialismo y el racismo

estructural-global. El reconocimiento debe entenderse “como uno de los factores claves para entender el origen de la desigualdad y las diferencias entre el ser humano”.

Carlos Alberto Valderrama Rentería

Cali, Colombia, febrero 10 de 2024

Referencias

- Alves, J. A. y Ravindran, T. (2020). Racial Capitalism, the Free Trade Zone of Pacific Alliance, and Colombian Utopic Spatialities of Antiblackness. *ACME-International journal for critical Geographies*, 19(1), 187-209.
- Angulo, A. (1999). *Moros en la Costa. Vivencia afrocolombiana en la cultura colectiva*. Docentes.
- Camacho Hurtado, E. (1999). *El negro en el contexto social*. Editores del Pacífico.
- Valderrama, C. A. (2020). Intelectualidades afrodiaspóricas Contra La razón Racializadora. *Revista CS*, 30, 311-315. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3848>
- Valencia, L. (2007). Detrás del lenguaje. *Revista Cununo*, 2, 75-95.
- Valencia, L. (2023). Negro(a) Hijueputa. En L. Valencia (ed.), *Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia* (pp. 93-150). Cali: Editorial Universidad Icesi. <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2023>

Introducción

Esta investigación se centra en algo tan elemental, pero tan profundo para la comprensión de lo humano como lo es el respeto, el valor y la idea del yo. Conceptos que se pueden condensar en uno solo: reconocimiento. Un deseo, una necesidad, un bien imprescindible que, a su vez, indica cómo se constituye lo humano en interacción con otros seres humanos. Vale decir que nuestra humanidad depende de la mirada de los otros seres humanos. En este punto, no hay lugar para el comentario lleno de soberbia: “no me importa lo que los otros piensen de mí”. En términos del reconocimiento, hay que recordar que el valor que cada ser humano siente por sí mismo es un derivado del respeto que ven en él. Por lo tanto, sí importa lo que los otros piensen de “nosotros”. Si los demás tienen una imagen negativa de lo que somos y de nuestra trayectoria vital, lo más seguro es que esto afecte nuestro interior, condicione la interacción con los otros y nuestro lugar en la sociedad.

El reconocimiento, como veremos a continuación, está inserto en una larga tradición académica desde donde se ha tratado de explicar los problemas sociales de la humanidad. Diferentes autores(as) han coincidido en tomarse en serio el reconocimiento como fenómeno que explica gran parte de la conflictividad y el cambio social en relación con su contracara: el menosprecio, aunque con distintos matices. Por tanto, el objetivo de esta investigación es estudiar de manera comprensiva¹ el tema del reconocimiento y los gestos de menosprecio hacia las personas afrodescendientes en los contextos de las ciudades de Cali y Buenaventura.

1 Lo comprensivo aquí está referido a un ejercicio académico interpretativo en donde elementos de metodología cualitativa tienen un gran énfasis.

Para el desarrollo de esta investigación se optará por una metodología de carácter cualitativo conocida como etnografía. Desde esta perspectiva, se abordará la complejidad del estudio de los gestos de menosprecio hacia los afrocolombianos en las ciudades de Cali y Buenaventura. Se utilizarán técnicas como la observación participante y entrevistas semiestructuradas para comprender con mayor profundidad el comportamiento social. Mediante la observación participante se busca obtener una descripción minuciosa del contexto en el que surgen los gestos de menosprecio. Por otro lado, con las entrevistas semiestructuradas se pretende contrastar lo observado con el objetivo de ampliar la información obtenida a través de la observación. Estas dos técnicas se complementan con un análisis documental a partir de los referentes teóricos que han abordado el asunto del reconocimiento y del menosprecio, lo cual proporcionará mayor consistencia y rigurosidad al trabajo investigativo.

A modo de justificación, se puede decir que la relevancia de esta investigación radica en abordar uno de los temas más destacados en las agendas académicas y políticas desde finales del siglo XX hasta el presente siglo XXI: el reconocimiento. Es este uno de los temas fundamentales desde el cual se repiensa el lugar del pensamiento crítico y las exigencias de justicia social en la actualidad. En este sentido, las reivindicaciones de movimientos sociales como el feminismo, la diversidad sexual, los nacionalistas, los religiosos y los étnicos-raciales, entre otros, han estado informando y alimentando los grandes debates político-académicos sobre la justicia social que, de manera un tanto artificiosa, algunos académicos han querido plantear como una disyuntiva entre redistribución y reconocimiento. Sin entrar en esta falsa dicotomía, esta investigación busca mostrar que el reconocimiento y los gestos de menosprecio son una expresión del nivel de justicia social que los afrocolombianos están alcanzando.

En cuanto al contexto de investigación, Cali y Buenaventura son ciudades caracterizadas por una alta presencia de población

afrocolombiana. En ellas el discurso de inclusión y las políticas multiculturalistas se han vivido con cierta efervescencia, lo que da coherencia a esta investigación.

Con el propósito de llevar a buen puerto esta investigación se estructuraron seis capítulos. En el primer capítulo, Antecedentes del reconocimiento y el menosprecio, se presenta de manera sucinta el origen de esta investigación; se aborda la definición de reconocimiento y sus referentes más destacados; se explora el significado de los gestos de menosprecio y su articulación con lo estructural y lo cotidiano. En el segundo y tercer capítulo, Reconocimiento en la antigüedad y modernidad, y Reconocimiento en tiempos contemporáneos, respectivamente, se pormenorizan las particularidades de los representantes más destacados de la teoría del reconocimiento, quienes han sido fundamentales en dar forma a esta extensa tradición de pensamiento que permite comprender la realidad social y sus conflictos. Dado que en la teoría social esta tradición ha sido un poco eclipsada por las posturas materialistas, se pone a disposición del lector dos capítulos amplios, en comparación con los otros, por la misma necesidad de justificar y mostrar la extensión de esta tradición. En el cuarto capítulo, El reconocimiento en Colombia, se analizan dos referentes clave para abordar el reconocimiento en el contexto colombiano: la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993. A partir de este punto se plantea cómo en Colombia, desde la década de los 90, las agendas académicas y políticas que han abordado el tema del reconocimiento lo han hecho en conexión con la identidad. Por lo tanto, la apuesta es por la legalidad y legitimidad de una política de la diferencia que esté estrechamente relacionada con la protección y promoción de la diversidad que, para el caso de nuestra investigación, representa la realidad de los(as) afrocolombianos(as). En el quinto capítulo, La contracara del reconocimiento: el menosprecio, se aborda el menosprecio como una experiencia negativa vivida que se encuentra directamente relacionada con el reconocimiento, a partir de lo planteado por Axel Honneth y, en menor medida, Francis

Fukuyama. En el sexto capítulo, Gestos de menosprecio en Cali y Buenaventura, se examinan casos concretos de gestos de menosprecio en los contextos de Cali y Buenaventura. Para ello, recurriremos a la observación etnográfica y a entrevistas semiestructuradas con el propósito de comprender su “arquitectura” y su conexión con el racismo que enfrentan los(las) afrocolombianos(as). Dichos casos son de gran relevancia porque se constituyen en hechos fácticos desde donde se establece el diálogo entre la teoría y la práctica. Esta estructura capitular culmina con una conclusión en la que se destaca el hecho de que las demandas de los(as) afrocolombianos(as) en términos del reconocimiento están totalmente alineadas con el llamado a la ampliación y profundización de la democracia.

Antecedentes del reconocimiento y el menosprecio

El interés de estudiar el reconocimiento y los gestos de menosprecio surge de la lectura del ensayo “La sociedad del desprecio” de Honneth (2011). En este texto, el autor se enfoca en una forma particularmente sutil de humillación racista: la invisibilización, entendida como la negación de la existencia en sentido social. Esta humillación ha sido ejemplificada históricamente en el comportamiento de los dominantes, quienes “expresan su superioridad social frente a los subordinados, aparentando que no los perciben; quizás la más conocida sea el hecho de que a los nobles les estaba permitido desnudarse ante su servidumbre porque, en cierto modo, no los consideraban presente” (Honneth, 2011, p. 166).

En diálogo crítico con la novela *El hombre invisible* de Ralph Ellison, Honneth muestra cómo el narrador padece de invisibilidad. Este problema, traducido al lenguaje coloquial, se conoce como “mirar a través”. El estudio de estas dinámicas es relevante y significativo para comprender las complejas relaciones de reconocimiento y menosprecio presentes en la sociedad. Toda una expresión y forma de comportamiento que Honneth (2011) interpreta como un gesto de desprecio o menosprecio, similar a otros ejemplos como: “la ignorancia absorta [no saludo] del señor de la casa frente a la mujer de la limpieza, a la que pasa por alto a causa de su insignificancia social” (p. 167).

Tras la lectura de dicho ensayo surge la pregunta: ¿cuáles serían los gestos que dejan ver con nitidez el menosprecio experimentado por los afrodescendientes en las ciudades de Cali y Buenaventura?

Este es el punto de partida de esta investigación, y exige, primero, hacer unas aclaraciones conceptuales pertinentes.

En un sentido básico y general, los gestos se entienden, de acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española (2014), como los movimientos del rostro, de las manos u otras partes del cuerpo que expresan afectos o transmiten mensajes. Esta definición muestra la versatilidad del lenguaje humano, ya que los mensajes se transmiten de diferentes formas, con diferentes partes del cuerpo, lo cual indica que va más allá de lo verbal, hay una rica complejidad que constituye al lenguaje y de la cual forman parte los gestos. No obstante, al revisar estudios más amplios nos encontramos con los siguientes aspectos a considerar al abordar los gestos como objeto de estudio.

Según diversos autores (Barowy y Smith, 2008; Lemke, 1998; Mondada, 1999), los gestos constituyen un sistema semiótico, ya que son símbolos y signos corporales utilizados por los seres humanos para comunicar mensajes, intercambiar y construir significados a lo largo de nuestra existencia (. Los gestos representan una modalidad alternativa a la comunicación verbal, permiten expresar visualmente características del concepto aludido y facilita la comunicación sin necesidad de recurrir a las palabras (Krauss et al., 2000; McNeill, 1992). Desde la perspectiva de la psicología cognitiva, los gestos se entienden como los movimientos del cuerpo, en especial de las manos y brazos, que acompañan y, en ocasiones, sustituyen el habla (McNeill, 1985; 1992; 2016).

Los gestos han sido clasificados de diferentes formas. Por ejemplo, los expertos en comunicación gestual de niños hablan de una etapa prelingüística en la que se presentan gestos como los deícticos (asociado con el señalar), los icónicos (relacionado con el movimiento de manos y brazos) y los simbólicos (concerniente a movimientos para representar objetos o actos) (Farkas, 2007). En otro estudio enfocado en los gestos realizados por docentes y estudiantes durante los procesos de enseñanza y aprendizaje en clases de ciencias sociales, Menti y

Rosemberg (2017) describen cuatro tipos de gestos: gestos de orquestación o rítmicos (gesto que acompañan el lenguaje verbal), deícticos (señalar), icónicos (movimiento de manos y brazos que acompañan el habla en un plano afirmativo) y metafóricos (movimientos corporales para hacer referencia a conceptos abstractos).

No obstante, en esta investigación se hablará de gestos de menosprecio, una tipología que escapa a la anterior porque va más allá de la etapa prelingüística, y porque hace referencia a las dinámicas sociales vinculadas con la mayoría de edad, es decir, con la etapa del desarrollo del ser humano en el que su comportamiento se caracteriza por estar permeado por la posibilidad de desplegar cierta capacidad reflexiva y nivel de conciencia sobre sus decisiones.

En este sentido, los gestos de menosprecio no aluden al comportamiento de infantes o de niños, sino al comportamiento de seres humanos en la etapa de la juventud en adelante, a partir de los 15 años. Tres años por encima de la edad que, de acuerdo con el Código de Infancia y Adolescencia de 2006, empieza la adolescencia. Esta delimitación, además de tener en consideración dicho Código, la realizo con base en mis 16 años de experiencia como profesor de bachillerato y universidad. Considero que, a partir de los 15 años, generalmente, los seres humanos ya tienen una conciencia de lo colectivo, de lo social, de la existencia de ciertos problemas políticos y de las pautas de conductas que los involucra como individuos y seres humanos que interactúan con otros seres.

Hablar de gestos de menosprecio nos conduce inevitablemente a abordar el tema del reconocimiento. En términos concisos, en este apartado podemos definir el reconocimiento como la percepción y valoración positiva que los seres humanos desarrollan de sí mismo y de los demás. Esta valoración es esencialmente una necesidad humana vital que se moldea a partir de los hechos y fenómenos sociales que, a lo largo de la historia, han dado forma a las sociedades. La noción de reconocimiento tiene presencia en autores como Hegel (1980; 1981;

2002), Alexandre Kojève (2006), Fanon (2009), Taylor (2021), Fraser y Honneth (2006), Honneth (1997; 2011; 2013), Ricœur (2004), Walzer (2011), entre otros(as). Una tradición filosófica y sociológica que ha visto en el reconocimiento un punto clave para comprender la condición social y psicológica del ser humano.

Dado que los gestos constituyen una forma espontánea e intencional de comunicación —que emerge como un complemento o refuerzo del lenguaje verbal, capaz de expresar sensaciones, necesidades, sentimientos y vínculos con otras personas— resulta lógico abordar la noción de gestos de menosprecio como contracara del reconocimiento. Estos gestos transmiten y exteriorizan una valoración negativa que algunos seres humanos poseen de sí mismos y de los otros. Estos gestos no deben considerarse como aislados o contingentes, limitados a ocurrencias y dinámicas cotidianas de naturaleza episódica. Más bien, encapsulan la cotidianidad y lo estructural, es decir, la manera en que la sociedad ha sido configurada, colocando a algunos seres humanos en posiciones privilegiadas y a otros en condiciones desfavorecidas.

En este punto, compartimos la perspectiva de Eddo (2021), quien aborda el concepto de privilegio blanco como elemento estructural que refleja cómo la sociedad se ha moldeado para considerar el ser blanco (y mestizo) como un atributo positivo en la trayectoria vital de estas personas, mientras que ser negro o afrodescendiente ha adquirido connotaciones negativas que afectan la trayectoria vital de estos últimos. Teniendo en cuenta esta perspectiva, los gestos de reconocimiento y menosprecio ejemplifican la conjunción de lo cotidiano y lo estructural. Conjunción que demanda analizar la experiencia de los afrocolombianos, marcadas por presencia de consecuencias negativas estructurales y cotidianas del racismo.

Reconocimiento en la antigüedad e inicios y la modernidad

En líneas generales, el término reconocimiento se refiere a la imagen o valoración positiva que los seres humanos crean sobre sí mismos y sobre los demás. No obstante, esta concepción de reconocimiento forma parte de una larga tradición que, al ser rastreada, revela las particularidades a partir de las cuales ha evolucionado y cobrado significado.

Existe la idea de que las reivindicaciones de reconocimiento surgieron en el siglo XX, coincidiendo con las exigencias de justicia planteada por los movimientos sociales en la segunda mitad de esa centuria, especialmente los movimientos anticoloniales, feministas y afrodescendientes. Sin embargo, un análisis mucho más detenido revela que el concepto de reconocimiento y sus diversas manifestaciones tienen una larga historia. Por ejemplo, en la antigüedad griega existía la idea de que la clave para una vida satisfactoria radicaba en ganarse el aprecio social de *La polis* (Honneth, 2013). Junto a esto imperaba la creencia de que la valía de cada ciudadano griego no radicaba solo en un juicio de valor interno, sino también de uno externo que emana de la designación de un cargo público, resultado de un ejercicio de ciudadanía entendida no como garantía jurídica moderna, como una participación activa y voluntaria en la vida política (Sabine, 1992). En este sentido, la experiencia de la antigua Grecia ilustra cómo, desde tiempos remotos, el aprecio social y la valía estaban supeditadas a la participación política. Esta idea prefigura lo que hoy describimos mediante el concepto de reconocimiento.

En los albores de la modernidad europea, con Maquiavelo y Hobbes, se puede hallar una alusión indirecta al reconocimiento. En el caso del primero, en su obra clásica *El príncipe* (1999) se describe al ser humano como alguien cuya satisfacción y “felicidad” se fundamenta en dos factores: la búsqueda de bienes y de honor (Maquiavelo, 1999). Por otro lado, en el caso de Hobbes se considera que existen tres causas principales de discordia en la naturaleza humana: la competencia, la desconfianza y la gloria. La tercera causa, relevante en cuanto es una versión temprana del reconocimiento suele manifestarse en una palabra, una opinión, una sonrisa, un signo de menosprecio. Mediante estas manifestaciones los seres humanos puedan sentirse complacidos o entrar en conflicto, infligiendo daño a sus semejantes y menospreciando (Hobbes, 2005). Por lo tanto, se comprende lo planteado por Honneth (2013) en lo que concierne a la idea de que tanto Maquiavelo como Hobbes coinciden en resaltar como característica antropológica del ser humano la búsqueda constante de obtener un creciente grado de honor.

Rousseau

En el siglo XVIII, Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (2014) sitúa al reconocimiento como uno de los factores clave para entender el origen de la desigualdad y las diferencias entre el ser humano en estado salvaje y civilizado. En este sentido, uno de los aspectos distintivos radicaría en el hecho de que el desarrollo de las sociedades ha venido acompañado de un creciente interés por la reputación (como forma de reconocimiento), por la inclinación a valorar las opiniones de los demás, buscando ser feliz y estar satisfecho consigo mismo, guiándose más por las perspectivas ajenas que por las propias. Es en el creciente deseo de reputación, de estima, propio del mundo civilizado. Rousseau (2014) lo identifica como una de las razones fundamentales de la progresiva decadencia

humana que ha conducido a la separación del estado salvaje, caracterizado por la tranquilidad y la libertad.

No en vano, hay quienes que, como Taylor (2021), ven en Rousseau uno de los precursores del reconocimiento igualitario. Este emerge se vuelve un discurso familiar con el desmonte de las sociedades altamente jerarquizadas, desiguales, dando paso a contextos republicanos. Es en este contexto en donde el reconocimiento en la forma de estima desempeña un papel importante. Los ciudadanos viven expuestos a la mirada pública, lo que piensen los demás es de suma importancia. El contexto Republicano Romano de la política y los juegos públicos es un buen ejemplo, pues los legisladores se preocupaban por ganarse a los ciudadanos en un espacio en el que no hay afán de preferencia, hay una ausencia de diferenciación o distinción entre los ciudadanos donde todos son dignos sobre la base de una dependencia de todos, pero con la misma igualdad (Taylor, 2021).

Kant

Siendo “hijo” del siglo XVIII, Immanuel Kant profundiza en tres conceptos de gran importancia para el desarrollo y comprensión posterior del reconocimiento en los siglos siguientes: dignidad, respeto y autonomía. En este sentido, Kant (2022) llega a señalar que dignidad es

un valor incondicionado e incomparable para el cual tan solo la palabra respeto aporta la expresión conveniente de la estima que ha de profesarle un ser racional. Así pues, la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. (p. 150)

De lo expresado por Kant se deduce que el respeto es un imperativo categórico desde el cual se exige tratar a todos los seres humanos como fines y no como medios. En este sentido, respetar implica no instrumentalizar a otro ser humano y tener en cuenta su autonomía,

lo que da lugar al llamado ético de brindar igual respeto a todos. Esta es una demanda de la razón que puede formularse de diversas maneras (como lo hizo en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), pero en **última instancia** se centra en respetar la autonomía y criticar la heteronomía por ser una negación de la racionalidad.

En Kant hay un llamado vehemente a respetar a todo ser humano por su valor intrínseco, es decir, porque es digno. La dignidad hace referencia al valor único que posee el ser humano, independiente de su edad, situación económica, social, género, religión, entre otros. El fundamento de este valor moral radica en la autonomía como capacidad que tiene el ser humano de guiar sus acciones conforme a máximas que elige. Ser autónomo es tener la capacidad de determinar por sí mismo su idea de vida buena. Kant es considerado por muchos como un referente inicial del reconocimiento igualitario, ya que su concepto de dignidad es una exaltación del respeto igualitario (Taylor, 2021). Siguiendo a Kant, podríamos decir que hablar de reconocimiento es hablar de dignidad, de respeto por el hecho de todo ser humano poseer la autonomía o capacidad para determinar los principios que gobiernen su vida.

Hegel

Ahora bien, los referentes anteriores constituyen una prueba de una larga tradición que ve en el anhelo de reconocimiento una perspectiva para comprender los problemas de la humanidad. No obstante, es Hegel, como bien lo señala Honneth (2013), quien “a finales del siglo XVIII, emprendió el proyecto de reconstrucción de la evolución moral humana con la ayuda del concepto de reconocimiento” (p. 18). Esta centralidad del reconocimiento como motor de la historia moral de la humanidad o punto clave para comprender las injusticias sociales contrarrestará la idea de que los problemas morales y las injusticias sociales son derivados de la estructura económica, noción compartida

por la filosofía liberal como base ideológica del sistema capitalista y el pensamiento filosófico marxista tradicional.

Hegel, en sus escritos de juventud en Jena, tal como lo destaca Honneth (2013), plantea de manera inicial las premisas de una teoría social basada en el reconocimiento. Una de estas premisas tiene relación con el modelo de lucha entre los seres humanos como eje de su reflexión filosófica para comprender el devenir social.

En *Sistema de la eticidad*, Hegel presenta ideas en torno al reconocimiento. Este concepto se encuentra asociado a instituciones como la familia (o relaciones amorosas), las relaciones jurídicas, el trabajo y el Estado. El desarrollo de estas instituciones es dialéctico, en otras palabras, está atravesado por tensiones que logran enseñar al ser humano el vínculo de lo comunitario y, a su vez, propician el cultivo de su inconfundible particularidad individual. Este desarrollo presenta dos características: 1) sigue una escala ascendente de racionalidad, es decir, en menor medida esta racionalidad impregna las relaciones de tipo familiar, pues el vínculo y la diferencia en esta institución están mediados principalmente por el amor, lo afectivo, lo sentimental y, en mayor medida, hay un despliegue de racionalidad en el Estado, donde el vínculo y la diferencia están mediados por lo racional universal encarnado principalmente en normas y leyes. (2) Está constituido esencialmente por el conflicto, ya que es la lucha la que lleva a los seres humanos a abandonar un estado de eticidad elemental como el de las relaciones familiares y a regir sus vidas según los requerimientos que demanda una institución como el Estado que, por sus exigencias y beneficios, tiene la capacidad de, según Hegel, incrementar el reconocimiento de la identidad particular de los individuos. Por lo tanto, la lucha no se origina por cuestiones materiales, sino por cuestiones morales relacionadas con el reconocimiento.

Dicho esto, la noción de reconocimiento presente en el “Sistema de la eticidad” puede ser definida como un reconocimiento recíproco de la identidad particular. Hablar de reconocimiento implica refe-

irse a una relación en la que un sujeto, en su interacción con otro u otros, adquiere conciencia positiva de sus facultades, cualidades y de su identidad individual irremplazable. Esto, a su vez, abre la posibilidad de la reconciliación con los demás y la toma de conciencia de su libertad y limitaciones.

En otro de sus libros, la *Fenomenología del espíritu* (2010), Hegel vuelve a abordar el tema del reconocimiento. En el capítulo IV, titulado “La verdadera certeza de sí mismo”, encontramos el conocido pasaje: “Autonomía y no autonomía; dominación y servidumbre”. Es en este pasaje en el que Hegel, a través de una serie de argumentos complejos, abstractos y en ocasiones difícil de asimilar, busca comprender la manera en que los seres humanos alcanzan un estado de conciencia de sí mismo. Es en el ejercicio de reflexionar dialécticamente sobre este estado de conciencia de sí mismo que Hegel amplía su concepto de reconocimiento.

Para Hegel, la autoconciencia o conciencia de sí mismo es un proceso social dialéctico, debido a que es interactivo y está lleno de tensiones. Es interactivo porque implica la existencia y el encuentro con el otro. Es en este punto donde Hegel recurre a la metáfora del señor y el siervo (también conocida como amo-esclavo) para explicar este encuentro con el otro en el que resulta de vital importancia:

[...] mostrar que no se está atado a ninguna existencia determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida. Esta exposición es la actividad doble; actividad del otro y actividad a través de sí mismo; pues la primera actividad conlleva el poner la propia vida en ello. La relación de estas dos autoconciencias está, pues, determinada de tal manera que ellas se ponen a prueba a sí misma y a la otra por medio de la lucha a vida o muerte. —Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí misma, de *ser para sí*, tienen que elevarla a verdad en la otra y ella misma. Y es solo poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad. (Hegel, 2010, p. 261)

Esta relación interactiva en la que se da la conciencia de sí mismo, Hegel (2010) la plantea como una relación desigual en la medida en que “la autoconciencia es deseo sin más” (p. 247) que “alcanza su satisfacción solo en otra autoconciencia” (p. 255). La desigualdad se vuelve más evidente cuando apela a la figura del señor y el siervo, ya que, al quedar definidos ambos como autoconciencias deseantes, entran en tensión y lucha a muerte, pues inevitablemente llega un momento en el que anhelan el deseo del otro. Lucha desigual porque el deseo del señor termina siendo más fuerte, es un deseo que no está determinado por el apego a la vida, mientras que el deseo del siervo está determinado por el apego a la vida. ¿En qué consiste este deseo? En ser reconocidos. Dicho esto, podemos decir que el deseo que tiene el señor de ser reconocido es mucho más fuerte que el deseo que tiene el siervo, y en la lucha por el reconocimiento el siervo termina siendo siervo porque el miedo a la muerte puede más que el deseo de ser reconocido, mientras que el señor siempre está dispuesto a arriesgar la vida para ser reconocido.

En este punto, es importante preguntar, entonces, ¿qué es el reconocimiento en Hegel? Dado que cuando dos autoconciencias deseantes se encuentran y lo que buscan es ser reconocidas, podemos comenzar diciendo que, según Hegel, el reconocimiento es el deseo de recibir la confirmación de la propia existencia (más allá de lo biológico). El reconocimiento aparece en Hegel como un fenómeno social con un desarrollo dialéctico en el que las dos autoconciencias deseantes alcanzan la confirmación de sí mismas solo a partir del hecho de entrar en relación. Esta relación tiene un carácter fatigoso y tenso; es una lucha en la cual una autoconciencia valora más la libertad que la vida, la primera figura es el señor, mientras que la segunda es el siervo, quien valora más la vida que la libertad.

Establecida esta relación en los términos ya mencionados, en un primer momento el señor aparece *confirmado como un ser autónomo*, mientras que el siervo es visto como un ser dependiente y de menor valía, destinado a trabajar para el señor. Sin embargo, en un segundo momento el movimiento dialéctico lleva a una inversión de las confirmaciones. Esto

significa que el siervo aparece como un ser autónomo y el señor como un ser dependiente. Esta inversión se produce a través de una tercera figura: el trabajo, el cual “forma y cultiva”, permitiendo que “la conciencia que trabaja llegue [...] a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición de sí misma” (Hegel, 2010, p. 269). El trabajo, además de formar y cultivar, proporciona disciplina y disipa el temor al señor y a la pérdida de la vida.

Dicho esto, Hegel muestra la paradoja del trabajo de la siguiente manera: a pesar de ser inicialmente un factor de sometimiento y privación de la autonomía para el siervo, luego le permite cultivarse, formarse y adquirir disciplina, lo que lleva a una reflexión sobre la injusticia de su situación. Esta reflexión implica pérdida de temor a la muerte, porque el siervo se da cuenta de que el señor depende de su trabajo como siervo y está entregado a la ociosidad y pasividad.

Ahora bien, el movimiento dialéctico del reconocimiento indica que la confirmación de la propia existencia no surge del interior de los sujetos, sino que emerge de la trama que envuelve las relaciones sociales. En este sentido, la autoconciencia del siervo experimenta una transformación: pasa de ser un ser dependiente y de poca valía a convertirse en un ser laborioso, creativo, humano y autónomo mediante el trabajo. Por otro lado, el señor, que inicialmente estaba confirmado en su existencia como autónomo y de gran valía, es visto como un ser ocioso y pasivo.

Por lo anterior, podemos afirmar que el reconocimiento en Hegel es un deseo humano, cuya satisfacción se manifiesta en un movimiento dialéctico. Esto es, en el desenvolvimiento de una trama de relaciones sociales complejas, tensas y conflictivas, a partir de las cuales los seres humanos reclaman y exigen la confirmación de su valía en calidad de seres autónomos y con deberes. En estos individuos se reconocen existencias que trascienden la mera satisfacción de necesidades básicas de subsistencia. En el entramado de relaciones sociales descubren que el trabajo se erige como la instancia desde la cual la exigencia de reconocimiento adquiere sentido y se hace factible de realización. Esto se logra de do-

minar su animalidad como resultado de una transformación y dominio de la naturaleza, lo cual se convierte en un rasgo distintivo de la cultura.

El joven Marx

Marx ha sido percibido como un filósofo antagónico con respecto al tema del reconocimiento. Esto se debe a que, en algunas de sus obras, escritas durante su etapa de madurez, como *El capital*, se percibe el planteamiento de que las injusticias sociales derivan de la estructura económica. Sin embargo, en algunos textos, como los *Manuscritos Económicos-Filosóficos*, el tema del reconocimiento está presente como una reminiscencia de la influencia hegeliana. En pasajes como:

Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya el mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido el mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. [...] Si esa Economía Política comienza, pues, con un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad, etcétera, al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada. (Marx, 1980, p. 136)

El tema del reconocimiento se asoma con la sutileza necesaria para ser percibido por muchos de aquellos que han “navegado y batallado” en “las densas y turbulentas aguas de las ideas hegelianas”. El trabajo es el fenómeno a través del cual se puede percibir la influencia de Hegel en Marx en este texto. Podría afirmarse que las observaciones de Marx acerca del trabajo representan una hermenéutica hegeliana en clave de reconocimiento.

Para el joven Marx (1980), el trabajo es una experiencia que posibilita hablar de un aparente reconocimiento o de un reconocimiento

genuino y pleno. Para uno u otro se requieren ciertas condiciones. La economía política y el capitalismo han creado condiciones de existencia desfavorables para un reconocimiento adecuado en la sociedad. Estas se pueden condensar en dos puntos:

1. “Reducir la necesidad del obrero al más miserable e impredecible mantenimiento de la vida física [...], el economista afirma que el hombre no tiene ninguna otra necesidad, ni respecto de la actividad, ni respecto del placer, pues también proclama esta vida y existencia humana”.
2. “Emplear la más mezquina existencia como medida (como medida general, porque es válida para la masa de los hombres), hace del obrero un ser sin sentido” (p. 159).

Llama la atención cómo el joven Marx comprende de forma lúcida que la creación de estas condiciones está mediada por factores epistémicos, o sea, por lo que se dice, se describe y se prescribe desde la ciencia; en este caso, desde la Economía Política, a la cual considera una ciencia moral:

La economía política es ciencia de la riqueza, es también al mismo tiempo la ciencia del ascetismo, y su verdadero ideal es el avaro ascético, pero austero, y el esclavo ascético, pero productivo. Su ideal moral es el obrero que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario e incluso ha encontrado un arte servil para esta su idea favorita. [...] Por esto la Economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a toda humana necesidad es su dogma fundamental. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos licores compres, cuanto menos vaya al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más ahorras, tanto mayor se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu capital.

Cuanto menos eres, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más tienen, tanto mayor es tu vida enajenada y tanto más almacenas de tu esencia. (pp. 159-160)

Para Marx, la economía como ciencia moral crea condiciones de no reconocimiento en la medida en que prescribe un modo de vida sustentado en la riqueza y, a su vez, en la avaricia, la esclavitud ascética y productiva, la auto renuncia y la renuncia a una vida plena por una forma de vida enajenada, plana, prosaica, en la que el ahorro, el tener y el dinero son el objetivo principal. En medio de estas condiciones, Marx parece decir que no es posible construir una sociedad en la que el reconocimiento sea su fundamento. Su crítica a la sociedad capitalista, en términos de reconocimiento, nos lleva a ver a uno de sus componentes fundamentales: el obrero, como un ser destinado a tener lo básico para poder vivir y debe vivir para tener, no para llegar a ser. Mientras, la contraparte del obrero, el capitalista, es un ser cuya vida se caracteriza por poder disfrutar de la comida, la bebida, el baile, la opulencia; el conocimiento del arte, de la política y de las rarezas históricas; es un ser dueño de los medios de producción. Desde cada uno de sus “lugares”, obrero y capitalista, según el joven Marx, terminan siendo parte de unas relaciones asimétricas que caracterizan a la sociedad capitalista.

En este sentido, para el joven Marx, las asimetrías inmanentes al sistema capitalista destruyen las relaciones de reconocimiento que desde el trabajo se puedan cultivar. El trabajo, desde la perspectiva de Marx, al igual que desde la de Hegel, es una instancia que puede servir tanto para la afirmación del ser como para su negación o enajenación. Se busca propiciar relaciones de reconocimiento desde el trabajo. Esto es posible porque el trabajo tiene un aspecto positivo que se expresa en el hecho de ser la esencia del ser humano, su devenir y permite el desarrollo de sus fuerzas naturales, sus talentos y capacidades (Marx, 1980). De esta manera, el trabajo le permite al ser humano afirmarse y confirmarse. Sin embargo, el trabajo y su división también generan empobrecimiento, degradación y deshumanización (Marx, 1980).

Reconocimiento en tiempos contemporáneos

En este capítulo el término contemporáneo se refiere a una época o periodo temporal, es decir, los siglos XX y XXI. Siglos en los que ha habido y continúa habiendo una gran efervescencia de movimientos sociales que responden al devenir de problemáticas como el colonialismo, el racismo, el patriarcado, la violencia de género, la homofobia y la xenofobia, bajo los cuales se ha cuestionado el orden social imperante por considerarlo injusto. En este sentido, las demandas de un trato más justo hacia ciertos sectores históricamente maltratados han marcado las agendas no solo de los gobiernos, sino también de las universidades y su cuerpo de académicos(as), investigadores(as) e intelectuales, quienes han encontrado en la exigencia de reconocimiento una clave para comprender y resolver los conflictos más acuciantes. Esto ha generado un sinnúmero de debates importantes con la tendencia a considerar que estos problemas de injusticia se deben resolver a partir de la redistribución de recursos materiales. A continuación, se presenta una muestra de referentes teóricos que, en esta época, han engrosado la larga tradición de teóricos que apuestan por el debido reconocimiento.

Kojéve

Entre 1933 y 1939, el político y filósofo francés de origen ruso, Alexandre Kojéve, experto en Hegel, dictó en París un ciclo de conferencias sobre la *Fenomenología del espíritu*. A estas conferencias

asistieron grandes figuras como Lacan, Merleau-Ponty, Gurvitch, Jean Hyppolite, entre otros. Como resultado de los diálogos generados en las diferentes secciones, Alexandre Kojève consolidó su idea de comprender el reconocimiento en Hegel como una condición humana:

Sin esa lucha a muerte hecha por puro prestigio, no habrían existido jamás los seres humanos sobre la tierra. En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un deseo dirigido hacia otro deseo, es decir, en conclusión, de un deseo de reconocimiento. (Kojève, 2006, p. 14)

El reconocimiento, en tanto deseo, a su vez, constituye lo humano, una condición que permite interpretar la historia humana como “la historia de los deseos deseados” (Kojève, 2006, p. 13). En este sentido, el deseo de ser amado, ser deseado, ser valorado, es lo que da forma al reconocimiento y lo que diferencia al ser humano de los otros animales, en tanto portador de un deseo que va más allá del deseo de la mera conservación de la vida. El reconocimiento es un deseo antropógeno supremo porque persigue lo no natural, lo no biológico; en otras palabras, el amor, la valoración, la dignidad y el prestigio son bienes inmateriales por los que el ser humano ha estado dispuesto, desde tiempos inmemoriales, a arriesgar su vida en búsqueda de su satisfacción. De ahí que la historia humana también pueda ser descrita como una historia de lucha por el reconocimiento.

Historia que, al decir de Kojève (2006), se comprende mejor si nos imaginamos que desde un principio las relaciones entre los seres humanos se conciben como necesarias y esenciales, principalmente de amo y esclavo. En este sentido, la dialéctica histórica se convierte en la dialéctica del amo y el esclavo. Estas dos figuras están mucho más cercanas que las del señor y el siervo utilizadas por Hegel, pero expresan lo mismo. Por un lado, presentan el juego dialéctico de autonomía y dependencia que se utiliza para comprender el desarrollo de la humanidad. Por otro lado, esta idea nos lleva a entender al ser

humano como un ser esencialmente social que solo puede comprenderse a sí mismo a través de la interacción con otros. De ahí su aseveración: “El hombre, en consecuencia, no puede aparecer en la Tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso, la realidad humana solo puede ser social” (Kojéve, 2006, p. 12).

Ahora bien, lo anterior permite comprender que el reconocimiento es un deseo antropógeno que se satisface en el juego dialéctico, esto es, en las tensiones (luchas) que acompañan las relaciones sociales de los seres humanos, donde la búsqueda de autonomía y la eliminación de la dependencia son constantes. Hablar del reconocimiento implica transformación en el sentido de negar la vida animal, la vida de preocupaciones básicas. Es sobre la base de esta negación que el ser humano constituye su valor. Sin embargo, para que este valor alcance el rango de reconocimiento debe superar la certeza subjetiva de existir para sí y elevarse en el otro, es decir, ser una certeza objetiva. En este sentido, la transformación es negación, pero también acción. Es la acción de elevar y extender la certeza de su valor en el otro, con el riesgo de perder la vida, de enfrentar la muerte. Este riesgo está latente, pero no debe materializarse, ya que si ocurre no es posible alcanzar el reconocimiento. El riesgo de la muerte en esta lucha por el reconocimiento es voluntario (Kojéve, 2006). Un riesgo que genera angustia, pero también es un acicate que pone de manifiesto cuánto se valora la libertad. Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento no debe conducir a la eliminación del otro, sino a su sometimiento.

El reconocimiento puede ser unilateral. Kojéve plantea que esta clase de reconocimiento no satisface. Ocurre cuando en la relación una de las partes es reconocida por la otra, pero la parte reconocida no está satisfecha porque dicho reconocimiento proviene de alguien a quien considera poco digno, alguien a quien la parte reconocida no reconoce; lo ve como un animal o una cosa. En este sentido, el reconocimiento pleno proviene de un par igual, de otro ser humano, mientras que el reconocimiento unilateral implica una relación en la

que una de las partes no es valorada, lo que hace que la parte reconocida se sienta reconocida por alguien a quien él no reconoce. Por tal razón, se puede decir que el reconocimiento unilateral es un tipo de reconocimiento que al beneficiario le importa poco.

El reconocimiento implica una exaltación del trabajo. Kojève muestra cómo Hegel, a partir de la relación fundante de la vida social —es decir, la relación entre el amo y el esclavo— presenta el trabajo como fuente de progreso, perfeccionamiento y superación. Estas capacidades generan reconocimiento porque demuestran que el individuo es capaz de liberarse de sí mismo y de su propia naturaleza, así como de sus condicionamientos. La relación dialéctica entre las figuras del amo y el esclavo antropológicamente muestra esta característica del trabajo:

El Amo obliga al Esclavo a trabajar. Y trabajando, el Esclavo deviene amo de la naturaleza. Pero solo ha devenido el Esclavo del Amo porque, en primer término —era esclavo de la naturaleza, solidarizándose con ella y subordinándose a sus leyes por la aceptación del instinto de conservación. Al devenir por el Trabajo, Amo de la naturaleza, el Esclavo se libera por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el Esclavo del Amo. Al liberar al Esclavo de la naturaleza, el trabajo lo logra liberar de sí mismo, de su naturaleza de Esclavo y, en consecuencia, lo libera del Amo. [...] Este, al transformar el Mundo dado mediante su trabajo, trasciende lo dado y lo que está determinado en él mismo por lo dado; él se supera, entonces, y supera, también, al Amo, quien está ligado a lo dado, lo que él dejó intacto porque no trabaja. (Kojève, 2006, p. 30)

El reconocimiento está ligado al trabajo, puesto que los seres humanos, al trabajar, demuestran un despliegue de capacidades que los eleva por encima de los condicionamientos de la naturaleza, lo cual genera admiración y valoración positiva. En este sentido, si el esclavo se dedica al trabajo y el amo a la ociosidad estéril, tarde o temprano el esclavo superará al amo y será reconocido, porque mientras el amo

demuestra su humanidad combatiendo por el reconocimiento, consume como un animal, se olvida del trabajo y se convierte en esclavo de lo natural; en cambio, el esclavo progresa y se vuelve consciente del valor liberador del trabajo. Como dijo Kojève (2006), “el trabajo lo transforma, lo modifica” (p. 61). Bajo esta lógica, que hoy día podría calificarse como ilusoria, Hegel, Marx y el marxismo, durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, comprendieron el devenir de la historia humana, esperando sin éxito, en el caso de Marx y el marxismo, el fin del sistema capitalista. No obstante, lo importante del mensaje contenido en esta idea del trabajo es ver en la creatividad desplegada en la actividad humana un punto de referencia clave en el que el reconocimiento queda anclado.

Young

Iris Marion Young publicó en 1990 *La justicia y la política de la diferencia*, uno de los textos que marca el inicio de una década de profundos cambios en las agendas académicas y políticas en todo el mundo en torno a las reflexiones y estudios sobre la justicia social. Desde las primeras páginas, Young expone su idea central: “Sostengo que, en lugar de centrarse en la distribución, una concepción de la justicia debería comenzar por los conceptos de dominación y opresión” (p. 12).

Dicho esto, Young afirma que los conceptos de dominación y opresión son más pertinentes para atender las demandas de los movimientos sociales de hoy en cuanto a la justicia social, en lugar de centrarse únicamente en la distribución. A través de estos conceptos, se puede analizar a fondo no solo la división del trabajo, sino también las diferencias entre los individuos y los grupos en la sociedad, y su relación con los privilegios y la opresión. Esto genera una ampliación de las discusiones epistémicas y políticas. Queda claro que para Young las teorías tradicionales de la justicia han sido insuficientes

para abordar las desigualdades y opresión experimentadas por ciertos grupos históricamente maltratados.

Por lo tanto, el discurso actual debe centrarse en una política de la diferencia que permita valorar (o reconocer) la identidad y la diferencia cultural de grupos e individuos, junto con la búsqueda de igualdad de oportunidades reales sin dejar de lado la tradicional igualdad de trato formal.

En síntesis, se puede decir que Young se sitúa dentro de la teoría crítica, esto es, adopta una reflexión normativa, histórica y socialmente contextualizada que no renuncia a evaluar lo que está dado. Esto implica una postura crítica que difiere de la teoría social positivista, ya que no pretende ser una descripción y explicación social valorativamente neutra. A partir de esta perspectiva, la autora sostiene que la justicia social no puede reducirse exclusivamente a aspectos materiales, sino que debe tener en cuenta las complejas relaciones de poder y sus manifestaciones en la cultura, lo político, lo jurídico y lo simbólico, así como la forma en que se expresan y distribuyen los privilegios y opresiones.

Así, el reconocimiento adquiere un papel primordial en la nueva comprensión de la justicia social. Siendo una valoración positiva que los seres humanos creamos de nosotros mismos y de los demás en la interacción, es esto lo “esencial para superar la dominación y la opresión institucionalizadas” (Young, 1990, p. 32). En este sentido, el reconocimiento en Young se convierte en el cimiento fundamental de su visión amplia de justicia, ya que introduce la idea de considerar los bienes no solo en su aspecto material, sino también en términos de poder, oportunidades y autoestima, aspectos fundamentales para dar forma a su política de la diferencia.

A través del reconocimiento, la autora defiende una estrategia clave para lograr la justicia, tanto para individuos como para grupos sociales marginados, tales como el movimiento de liberación gay

y lesbiana, el movimiento feminista, los movimientos de personas discapacitadas, la población negra, las personas pobres, los ambientalistas, entre otros. Desde esta perspectiva, el reconocimiento se convierte en un vehículo para empoderar a quienes sus voces han sido históricamente silenciadas y para luchar contra las desigualdades y discriminaciones arraigadas en la sociedad. Es a través del reconocimiento que se sientan las bases para una justicia social más inclusiva y transformadora.

Ahora bien, comprender el reconocimiento como la valoración positiva que los seres humanos crean de sí mismos y de los demás lleva a la autora a precisar su noción: sostiene que el reconocimiento es un bien. Por lo tanto, amplía su idea de bien más allá de lo material. El reconocimiento es un bien no material necesario para alcanzar la justicia en términos platónicos y aristotélicos, es decir, construir a partir de la(s) virtud(es) una sociedad bien ordenada, una sociedad en la cual haya un reparto ordenado de los bienes, tanto materiales como no materiales. En este sentido, estos bienes incluyen el uso satisfactorio de las habilidades (para evitar la opresión) así como la participación en la determinación de las acciones (para evitar la dominación). Es más, también representa un bien no material y una idea política que rompe con ideales ilustrados de libertad e igualdad en términos universales. Dos principios dignos de exaltar. No obstante, la historia ha mostrado que en su ejecución han llevado a construir proyectos asimilacionistas. Ante este problema, se infiere en el planteamiento de Young que cuando se habla de reconocimiento está implícita una idea de política de la diferencia, esto es, aceptar que en ocasiones se requiere “un tratamiento diferente para los grupos oprimidos o desfavorecidos” (Young, 1990, p. 266).

Entonces, el reconocimiento en Young (1990) implica la aceptación de un trato diferente para grupos oprimidos así como la existencia del “pluralismo cultural democrático” (p. 276), en otras palabras, una política de respeto y afirmación de las diferencias, ya que estas deben

existir porque son “un aspecto crucial de la existencia social” (p.276) de ciertos individuos. Es en el marco de la existencia de estas diferencias o contextos grupales que ciertos individuos pueden desarrollar sus capacidades. No tener en cuenta estos marcos grupales es ser funcional a una política asimilacionista en la que se pide a aquellos en condiciones de desventaja que abandonen sus diferencias y se unan a una forma de vida central y generalizada incorporándose a un juego cuyas reglas ya han sido definidas por grupos privilegiados. Con esto se perpetúan las desventajas y privilegios de unos y se fomenta el imperialismo cultural. Ante estos problemas, Young considera que las acciones afirmativas dentro de las políticas de la diferencia pueden ser vistas como medios necesarios y adecuados para transformar las instituciones, poner fin a la doble conciencia que sufren los grupos oprimidos, contrarrestar los prejuicios relacionados con estos grupos y permitir la participación de estos grupos en los órganos de toma de decisiones.

Taylor

Charles Margrave Taylor publicó en 1992 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, un libro que fue concebido para la inauguración del Centro Universitario para los Valores Humanos de la Universidad de Princeton en 1990. Su tesis central es que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros” (p. 53).

Bajo esta idea, Taylor (2021) establece un nexo entre identidad y reconocimiento, donde lo primero se entiende como “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (p. 53). Mientras que el reconocimiento está asociado a la imagen positiva o negativa que los seres humanos crean de sí mismos y de los demás. Esta imagen se considera “una necesidad humana vital” que se estructura a través de

las particularidades de los hechos y fenómenos sociales que, a lo largo de la historia, han ido configurando las sociedades. En este sentido, Taylor destaca el acierto de algunas feministas al señalar cómo el patriarcado ha sido el encargado de generar una imagen negativa de las mujeres en las sociedades actuales. Una imagen negativa que ha llevado a las mujeres a internalizar la idea de su supuesta inferioridad en la dinámica social, causando incluso problemas de baja autoestima. Lo mismo ha ocurrido con el colonialismo que se desarrolló a partir de 1492. Los europeos lograron, mediante las armas y la evangelización, proyectar una imagen negativa de “indios” y negros (o afrodescendientes) a través del discurso de incivilizados y bárbaros. Se entiende, entonces, que dos fenómenos sociales como el patriarcado y el colonialismo son ejemplos claros de identidades impuestas y destructivas que nos recuerdan que la identidad y el reconocimiento están vinculados. Ahora bien, si el reconocimiento es una necesidad humana vital, la falta de este o el falso reconocimiento se comprenden como un gran daño, una herida dolorosa.

Hasta aquí podemos afirmar que el reconocimiento en Taylor está asociado a la condición de dependencia humana de la opinión de los demás. Nos recuerda que los seres humanos vivimos expuestos a la mirada pública, y quien no se preocupa por su imagen (reputación) corre el riesgo de ser considerado como un ser humano despreciable. El reconocimiento es una necesidad vital que tienen los seres humanos de disfrutar de una imagen positiva de sí mismos, una necesidad cuya falta deja una herida dolorosa, un daño que puede manifestarse en problemas de autoestima. A estas particularidades, desde donde se define el reconocimiento en términos taylorianos, se suma el enfoque dialógico como otra de las características desde las cuales se puede comprender el reconocimiento.

Uno de los rasgos decisivos de la condición humana es su carácter dialógico. Sobre la base de este rasgo, Taylor comprende el reconocimiento y, a su vez, la identidad. En este sentido, el diálogo es tanto

interno como externo. Interno, en la medida en que cada ser humano mantiene un diálogo con la autenticidad de su ser, es decir, con el modo particular de ser al que está llamado no solo a descubrir, sino también a ser fiel. Externo en cuanto a que definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que otros significativos desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellos. Incluso después de que hemos dejado atrás algunos de estos otros y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras vivamos (Taylor, 2021, p. 63).

De este modo, la identidad depende de las relaciones dialógicas que tengamos con los demás, un diálogo en el que se tejen relaciones que contribuyen a la formación de una identidad bien o mal formada.

Ahora bien, sobre la mesa se pone otro elemento fundamental que permite definir y caracterizar el reconocimiento en Taylor: el discurso de la dignidad ciudadana igualitaria de la sociedad democrática en contraste con la idea de honor jerárquico de las sociedades estamentales. Siguiendo en este punto a Rousseau, Taylor considera que las sociedades antiguas, no republicanas, se estructuraron legitimando la proyección de una imagen inferior o humillante de algunos miembros de la sociedad. Las sociedades modernas surgen del tránsito del honor a la política de la universalidad de la dignidad. Una política en la que se busca la igualación de derechos y títulos necesarios para la vida humana. No obstante, a este llamado vehemente de la igualdad se suma la política de la diferencia como una de las características de las sociedades modernas. Esta política es fundamental para comprender el reconocimiento en Taylor, ya que en las sociedades modernas hay un intenso llamado a la defensa de la identidad única del individuo o de un grupo humano (o comunidad) como parte de la exigencia o derecho a ser distinto y no ser subsumido por los proyectos políticos dominantes de carácter asimilacionista que ahogan la autenticidad. En este punto, Taylor destaca cómo al liberalismo de la dignidad igualitaria se le ha acusado de ser en realidad una cultura hegemónica

que organiza a la sociedad en términos de una política que dice ser ciega —neutral— a las diferencias. No obstante, lo que hace de facto es constreñir la identidad de las culturas “minoritarias”, convirtiéndose así en un particularismo que se enmascara de universalidad.

Igualdad en dignidad y distinción son dos de los principios sobre los que descansa el discurso del reconocimiento. Con el primero, se busca luchar contra la discriminación, el racismo y otras formas de intolerancia e irrespeto, señalando que todos los seres humanos merecen respeto por tener la capacidad de guiar su vida mediante principios; una capacidad que revela la potencialidad que existe en todos los seres humanos para ser agentes racionales. Con el segundo, se exige un tratamiento diferencial como estrategia temporal para crear mejores condiciones que garanticen la conservación y promoción de la integridad cultural, lo que permite el despliegue de la potencialidad de todos los seres humanos para moldear y definir su identidad.

En este punto surge un interrogante: ¿para crear una convivencia saludable dentro de las sociedades multiculturales, las políticas de dignidad igualitaria y de diferencia deben necesariamente conducir a un reconocimiento que implique dar igual valor a las diferentes culturas?

La respuesta de Taylor es negativa y se fundamenta en la idea de que debemos brindar respeto a las culturas, pero no caer en la condescendencia que a menudo prevalece en el discurso multiculturalista contemporáneo. La condescendencia se manifiesta cuando se busca igualdad basada en una valoración superficial de las contribuciones culturales, motivada por modas multiculturalistas, una solidaridad falsa o elogios etnocentristas que reconocen solo a las culturas similares a la nuestra.

Para contrarrestar esta falta de auténtico reconocimiento, Taylor destaca tres elementos que respaldan su posición frente a la pregunta planteada anteriormente: en primer lugar, las culturas atraviesan fases de decadencia, lo que complica cualquier evaluación apresurada; en segundo lugar, cuando nos encontramos con una cultura muy

diferente a la nuestra, solo tenemos una comprensión vaga de sus contribuciones al desarrollo humano; en tercer lugar, para comprender genuinamente otras culturas, debemos realizar una “fusión de horizontes”, un concepto introducido por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*. Esta fusión implica un esfuerzo activo para conocer al otro, haciéndonos cargo de nuestros prejuicios y juicios precipitados. Implica desplazarlos de nuestro marco de referencia y, mediante un estudio serio, acercarnos a la perspectiva del otro.

Es crucial reconocer que este esfuerzo por comprender y apreciar otras culturas depende en gran medida de la educación. Modificar el canon cultural para incluir figuras representativas de diversos grupos humanos y establecer programas educativos alternativos, como los afrocéntricos, en instituciones con una gran cantidad de estudiantes afrodescendientes, son pasos esenciales. Solo a través de estos cambios podemos lograr un auténtico reconocimiento de otras culturas, abandonando la arrogancia y reconociendo que en la rica historia cultural del otro hay elementos dignos de admiración y respeto.

Honneth

En 1992, Axel Honneth publicó *Lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, un texto de gran profundidad que se ha sumado con fuerza a las discusiones actuales en torno a la justicia. Estas discusiones son lideradas en gran medida por el campo de la filosofía política y los movimientos sociales.

Honneth parte de la crítica a la idea de que todas las luchas sociales deben ser comprendidas como motivadas por recursos para la supervivencia. A esta idea la llama “paradigma hobbesiano”, con ecos en el darwinismo y el utilitarismo, desde donde se considera que los recursos materiales para la supervivencia son el verdadero motivo de las luchas sociales. Siguiendo al joven Hegel en textos como *Sistema de*

la eticidad y Filosofía real, Honneth elabora el siguiente planteamiento alternativo para la comprensión de las luchas sociales: “los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento” (Honneth, 1997, p. 197). Contrario al “paradigma hobbesiano”, Honneth piensa que buena parte de estas luchas sociales descansan en expectativas frustradas de un debido reconocimiento.

Honneth muestra cómo en la sociología y otras ciencias sociales la tendencia ha sido considerar que los motivos de rebelión, protesta y resistencia se traducen categorialmente en intereses. Esta categoría se utilizaría para describir la distribución desigual de las oportunidades materiales de existencia. Solo en fragmentos teóricos no desarrollados con amplitud, como en el caso de Marx, Sorel, Sartre y Fanon, se observa un esfuerzo crítico por plantear una conexión con las experiencias morales de menosprecio como motor de las luchas sociales. En el caso de Marx, su énfasis está en comprender la organización obrera y sus reivindicaciones desde el concepto de dignidad. En cuanto a Sorel, comprendió las exigencias del movimiento obrero apelando a una categoría conservadora como la del honor. Y en el caso de Sartre y Fanon, en su análisis sobre el colonialismo, colocan el acento en la categoría hegeliana del reconocimiento.

La conexión entre los sentimientos morales de injusticia (falta de un debido reconocimiento = menosprecio) y las luchas sociales es algo a lo que llega Honneth después de ciertas lecturas como el *Sistema de eticidad* de Hegel, texto en el que Honneth observa cómo las relaciones amorosas y las relaciones jurídicas se perfilan como formas de reconocimiento; el conflicto en forma de robo se presenta como un catalizador con el poder de permitir el paso de relaciones éticas simples a relaciones éticas maduras. Una transición y, al mismo tiempo, un proceso en el que el reconocimiento, además de implicar una lucha, también involucra el desarrollo de la formación y el fortalecimiento

de los lazos comunitarios, así como el aumento de la individualidad y la formación de la conciencia de las capacidades del yo.

De *Filosofía real* Honneth toma la idea de que el reconocimiento es ese esfuerzo humano por valer ante los demás, presente tanto en las relaciones amorosas de tipo marital como en el trabajo. El matrimonio se concibe como un acuerdo recíproco entre seres humanos libres e iguales. No solo es una fuerza social de integración, sino también una fuerza para la formación del sujeto individual y la autoconciencia. La importancia fundamental del matrimonio radica en mostrar el sentimiento de reconocimiento amoroso como el que posibilita el grado de confianza necesario para la participación en la vida comunitaria o, si se quiere plantear de otra manera, en la vida política. En cuanto al trabajo, este es un proceso de construcción personal y, al mismo tiempo, un medio para satisfacer las necesidades propias y las de otros. Permite al individuo desplegar su creatividad, lo que facilita que la individualidad se experimente como valiosa frente a los demás.

Con la ayuda de estas lecturas del Joven Hegel, cruzadas con presupuestos naturalistas tomados de George Herbert Mead, Honneth establece la conexión entre los sentimientos morales de injusticia y las luchas sociales. Mead, con sus estudios en psicología social donde analiza las diferentes etapas del desarrollo humano (especialmente los procesos de socialización temprana), permite a Honneth fundamentar empíricamente lo dicho por Hegel en cuanto a la idea de que el sujeto le debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo como muestra de una génesis social de la identidad del yo. De igual forma, le proporciona una base sólida para la idea de que la lucha por el reconocimiento es el punto de referencia para explicar el desarrollo moral de la sociedad.

Dicho esto, la conexión entre los sentimientos morales de injusticia y las luchas sociales se establece a través de las relaciones jurídicas, y las valoraciones sociales tienen la particularidad de contener la tensión moral suficiente para generar un conflicto social. Honneth

plantea que en este tipo de relaciones o esferas de reconocimiento los propósitos tienen el potencial de elevarse por encima de lo individual y convertirse en la base que origina y moviliza al movimiento social. Mientras que las relaciones amorosas están confinadas a una dimensión individual y privada, las relaciones jurídicas y de valoración social tienden a generalizarse, tienen legitimidad pública y se convierten en los motivos para elevar protestas en contra de las experiencias de menosprecio que llevan a una resistencia colectiva cuyo núcleo motivacional es de carácter moral (o ético).

Es con el desarrollo de los métodos de investigación de la antropología, la sociología de la cultura y la historia que, según Honneth, la gramática moral de las luchas sociales en los últimos años empieza a ser evidente. Investigaciones como las de E. P. Thompson, considera Honneth (1997), son un ejemplo, ya que mostraron que los conflictos sociales en los comienzos del desarrollo de la industrialización capitalista estaban relacionados con la forma en que se distribuían los derechos y deberes entre los señores y los dominados. Otro ejemplo es el de Barrington Moore, quien plantea que los conflictos sociales surgen cuando dentro de una comunidad se rompe el contrato social implícito, es decir, la cooperación, el sistema de reglas que garantiza el reconocimiento recíproco. Una vez que este contrato es violado, “se produce, por lo general, el menosprecio social de la identidad enraizada en grupos particulares; se desencadena la amenaza de la lesión del autorrespeto colectivo, lo que, para Moore, origina resistencia y rebelión social sobre una amplia base política” (Honneth, 1997, p. 202).

Habermas

En 1996, Jürgen Habermas publica *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, texto cuya idea principal frente al tema del reconocimiento parte de la interpretación de que la política en la modernidad,

especialmente en instituciones como las constituciones, descansa sobre teorías individualistas de los derechos. Este punto de partida le permite a Habermas formular algunos interrogantes que podríamos agrupar en uno solo: ¿puede hacerse justicia a las luchas por el reconocimiento de las identidades colectivas creando una armonización con la teoría individualista de los derechos?

La respuesta de Habermas es afirmativa, y se basa en los siguientes argumentos: primero, no se necesita otro modelo político alternativo al individualista, solo se requiere que este se lleve a cabo de manera consecuente. Para lograr esto, los movimientos sociales y las luchas políticas desempeñan un papel fundamental, como se comprueba en “la historia del feminismo, que siempre tuvo que emprender nuevas embestidas para alcanzar sus metas jurídico-políticas frente a fuertes resistencias” (Habermas, 1999, p. 205). En este punto, Habermas parece indicarnos que se necesita una dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica. Segundo, Habermas destaca la distinción entre los diferentes movimientos de emancipación, ya que no constituyen un fenómeno unitario y presentan diversos desafíos para las sociedades. Esto evita generalizaciones y permite responder a las demandas desde un marco democrático. En tercer lugar, está la comprensión de que “todo ordenamiento jurídico también es la expresión de una forma de vida particular y no solo el reflejo especular del contenido universal” (Habermas, 1999, p. 205). Según este autor, ser consciente de esta realidad facilita una mejor toma de decisiones y deliberación política. Cuarto, normativamente en la tradición democrática moderna, la integridad de la persona jurídica individual está entrelazada con las identidades colectivas. Habermas sostiene que esto no debería ser fomentado mediante una política de conservación cultural, sino desde la convicción, es decir, desde una postura “que convence a aquellos que la adoptan y la incorporan en sus estructuras de personalidad” (Habermas, 1999, p. 210). En este contexto, lo cultural está sujeto a la constante confrontación y crítica por parte de los ciudadanos. Quinto, Habermas argumenta que es posible armonizar la teoría individualista

con las identidades colectivas siempre y cuando la auto comprensión nacional se base más en lo cívico que en lo étnico. De esta manera, es más relevante combatir el discurso de la pureza nacional o racial que subyace en las políticas de migración que cierran las puertas a los migrantes en Europa.

Con base en estos argumentos, se puede sostener que Habermas comparte la idea de entender el reconocimiento como respeto, valía y valoración que los seres humanos se deben en tanto seres dialógicos. Esta concepción de reconocimiento implica la capacidad de alcanzar acuerdos racionales que respeten la autonomía de todos los involucrados y la diversidad cultural, sin necesidad de recurrir a la opresión o al asimilacionismo. Esto puede ocurrir dentro del marco de las instituciones modernas de políticas democráticas, incluso de corte individualista.

Ricœur

En 2004, Paul Ricœur publica *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Texto de erudición fascinante: sus líneas son como senderos desafiantes para cualquier caminante que se atreva a recorrerlos. La hipótesis central del texto es que

los usos filosóficos potenciales del verbo reconocer pueden ordenarse según una trayectoria que va desde el uso en la voz activa hasta el uso en la pasiva. Este trastrocamiento en el plano gramatical llevaría la huella de un trastrocamiento de igual amplitud en el plano filosófico. (2006, p. 33)

Este punto de partida sirve como base para hacer un recorrido del verbo reconocer. En dicho recorrido, Ricœur —partiendo de dos referentes iniciales, Descartes y Kant— sostiene una afirmación inicial: “reconocer es conocer”.

En la teoría del juicio de Descartes, desarrollada en libros como *Discurso del método*, *Pasiones del alma* y *Meditaciones*, reconocer tiene una relación estrecha con identificar, distinguir y aceptar. En el acto de juzgar, de buscar la claridad y la verdad, reconocer es identificar, ya que juzgar requiere la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Esta triada verbal indisociable tiene como resultado la cercanía con dos verbos adicionales: aceptar, admitir que algo es falso o verdadero.

Siguiendo a Kant en *Crítica de la razón pura*, Ricœur destaca una diferencia clave al hablar del verbo reconocer en relación con conceptos cercanos. En la teoría kantiana del juicio, el reconocimiento o para ser más preciso, el verbo reconocer está en estrecha cercanía con el concepto de relacionar. En otras palabras, mientras que para Descartes reconocer es identificar e identificar es distinguir, para Kant reconocer es identificar e identificar es relacionar.

En un segundo momento, en el apartado “Reconocerse a sí mismo” —siguiendo ciertas referencias griegas épicas y trágicas, vinculadas con personajes homéricos, y en diálogo con el análisis de Bernard Williams y su prolija categoría de “centros de decisión”— Ricœur habla del reconocimiento en el sentido de respetabilidad y admiración como resultado de las acciones y decisiones de los seres humanos producto de su voluntad y libre albedrío. Esta forma de reconocimiento, al estar estrechamente vinculada con la libre elección, Ricœur, siguiendo a Williams, la denomina “reconocimiento de la responsabilidad”. Se podría decir que en la medida en que se es un “centro de decisión”, es decir, se tiene la capacidad de guiar la acción en compañía con la reflexión, se es objeto de admiración. Este reconocimiento a sí mismo, o de la responsabilidad, aparece con un fuerte vínculo con la búsqueda del bien supremo del ser humano: la felicidad. La admiración se da como fruto de una felicidad forjada por la acción humana, esto es, por el cultivo de la virtud y no por un favor divino.

Ricœur acude a una referencia griega: *La Odisea*, en concreto a la figura de Ulises y su retorno a Ítaca, para mostrar un relato en

relación con el uso del verbo reconocer en el plano lexicográfico. A partir de este uso del verbo, habla del reconocimiento en el sentido de sacar a la luz, enfrentarse a unas señales, descifrarlas y devolver el dominio. Al igual que sucedió con Ulises, quien proporcionó unas señales a los suyos para ser reconocido y, una vez confirmado que era Ulises, se le devolvió el dominio.

En diálogo con Henri Louis Bergson, Ricœur habla del reconocimiento en relación con la memoria y la promesa. Frente a lo primero, la memoria, el análisis se centra en la importancia de una serie de interrogantes como: ¿de qué me acuerdo?, ¿cómo la evocación del recuerdo garantiza la dinámica de la rememoración?, ¿quién se acuerda? Estos interrogantes dejan ver la conexión que hay entre el reconocimiento del recuerdo y el reconocimiento de sí mismo, ya que las preguntas son un retorno sobre sí mismo. Por lo tanto, el papel de la responsabilidad es fundamental. En este sentido, Ricœur (2006) parece decirnos que reconocer es recordar, una acción humana que se activa mediante imágenes que estimulan la memoria, la cual, a su vez, es “un intento, a veces desesperado, por arrancar algunos restos al gran naufragio del olvido” (p. 148). Un olvido que, de acuerdo con la teoría freudiana, puede ser obra de la represión. No obstante, sobre las razones del olvido, ya sea la represión o los efectos ineludibles del paso del tiempo sobre las facultades mentales, lo relevante es la relación que establece Ricœur cuando plantea que la “evocación del olvido propicia el uso espontáneo del verbo reconocer” (p. 153).

En cuanto a la promesa, esta es un acto prospectivo sobre el cual recae la valoración del otro, en cuanto que en “la promesa el enunciador se compromete a hacer algo en favor del alocutor” (p. 168). Su vínculo, por lo tanto, con el reconocimiento mutuo se da en la medida en que la referencia al otro es inevitable, ya que el cumplimiento o la traición son acciones que se realizan hacia otra persona y afectan la valoración que se tiene del enunciador, este puede ser percibido como

“un incumplido, un traicionero, un faltón” o como “una persona que cumple, es fiel y confiable”, etc.

En un tercer momento o estudio, El reconocimiento mutuo, Ricœur analiza la producción del joven Hegel en el periodo de Jena. Su análisis se centra en el reajuste que hace Hegel a la concepción hobbesiana presente en el *Leviatán*. Consiste en sustituir la idea de lucha motivada por el miedo a la muerte violenta como base de la organización social a cargo del Estado por la idea de lucha por el deseo de reconocimiento recíproco.

Partiendo del estudio de la identidad en “Sistema de eticidad”, Ricœur observa cómo el joven Hegel aborda el tema del reconocimiento en dos momentos. El primero cuando habla de la formalidad del derecho en articulación con la autonomía; el segundo, cuando aborda el tema de la estructura de la gobernación del pueblo bajo la égida de la justicia. En estos dos momentos, la presencia de la expresión “reconocimiento” aparece acompañada de su sombra negativa, el crimen que, por su capacidad de suscitar la venganza y llevar a la interiorización del remordimiento, se define como negación del reconocimiento al ser una lesión al honor y a la persona.

Ahora bien, en el último capítulo, Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena, Ricœur manifiesta su deuda con Axel Honneth. Dicha deuda consiste en inspirarse en “Actualización sistemática de la estructura de las relaciones de reconocimiento social”, un capítulo escrito por Honneth en *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. No obstante, esta inspiración no implica una postura acrítica por parte de Ricœur, ya que el capítulo se basa en un argumento dirigido en contra del énfasis que Honneth pone en la idea de lucha. Al contrario, Ricœur se preocupa por la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico.

Se centra en lo que considera “la contribución más importante de la obra de Honneth a la teoría del reconocimiento en su etapa

posthegeliana” (Ricœur, 2006, p. 239): la correlación existente entre los tres modelos de reconocimiento tomados de los escritos de Jena y las tres formas negativas de reconocimiento o desprecio que se constituyen en la motivación moral de las luchas sociales. En relación con la decepción amorosa como forma de humillación y desprecio planteado por Honneth, Ricœur contrapone una experiencia de reconocimiento pacífico surgida en el marco de las relaciones amorosas de la institución familiar. A esta experiencia, Ricœur la denomina “reconocerse en el linaje”.

Por “reconocerse en el linaje” entiende el valor que confiere el nacimiento. Este hecho proporciona una identidad civil: hijo de... o hija de... Identidad que es anterior a cualquier intento de los seres humanos de pensarse y quererse como “sujeto de percepción, de acción, de imputación, de derecho” (Ricœur, 2006, p. 245). En este sentido, el nacimiento otorga un reconocimiento en términos del valor de lo inestimable, de un ser que no tiene precio, un ser cuyo valor está por fuera del mercado. Ser reconocido como hijo de... implica un linaje en el que se autoriza poner un nombre y transmitir un patrimonio, junto con los permisos y las obligaciones que vienen con el principio genealógico.

Otra experiencia de reconocimiento de carácter pacífico es la responsabilidad, entendida como la capacidad para expresarse de manera racional y autónoma en cuestiones morales; así como también la capacidad para participar en una discusión razonable sobre la expansión de los derechos. En este sentido, se puede inferir que para Ricœur el reconocimiento también implica la responsabilidad que surge de los derechos tanto hacia uno mismo como hacia los demás. De esta manera, ser reconocido implica tener derechos y, por ende, aceptar las responsabilidades que estos conllevan.

Otro término que Ricœur emplea para ilustrar experiencias de reconocimiento pacíficas es el de “evaluación”. Después de realizar una revisión crítica de las obras de Michael Walzer (2011) y de Luc Boltanski y Laurent Thévenot (1991), Ricœur describe el re-

conocimiento como una “evaluación” desde la cual se considera que las acciones de una persona pueden ser calificadas como grandes o pequeñas. En este contexto, Ricœur se centra no en los conflictos violentos dentro de la sociedad, sino en lo argumentativo, esto es, en los criterios consensuados utilizados para atribuir grandeza, que varían según la diversidad de mundos o contextos existentes.

Cerca del final del libro, Ricœur desarrolla un apartado titulado “Multiculturalismo y Política de Reconocimiento”. En este, afirma que los movimientos feministas, las minorías negras y los colectivos culturales históricamente discriminados han contribuido de manera singular al debate y la popularización del tema del reconocimiento. Ricœur describe cómo en la actualidad, la exigencia de reconocimiento ya no se basa solo en la agencia racional compartida por todos los seres humanos, que es el fundamento del respeto igualitario, sino que se enfoca en la diferencia cultural, en el respeto a la identidad colectiva como base desde la cual surge la demanda de reconocimiento. Según Ricœur, las estrategias orientadas a “favorecer” a los grupos minoritarios maltratados históricamente corren el riesgo de “institucionalizarse permanentemente” (Ricœur, 2006), lo cual va en contra de su propósito inicial como procedimientos eventualmente aceptables.

Ricœur concluye su libro con un análisis del reconocimiento en relación con las prácticas de intercambio de dones, basándose en la obra de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*. Al respecto, formula la siguiente pregunta: ¿qué crea el vínculo entre las tres obligaciones: dar, recibir y devolver? La respuesta de Ricœur radica en la generosidad y la gratitud. Es importante señalar que, en lengua francesa, la palabra *gratitude* también se traduce como *reconnaissance* (reconocimiento). De esta manera, el vínculo en dar, recibir y devolver radica en el reconocimiento mutuo, donde las partes se sienten en deuda hacia alguien por algo, por una acción.

Debate Fraser-Honneth

En 2003, Fraser y Honneth publicaron un libro escrito a “cuatro manos” titulado: *¿Redistribución o reconocimiento?* Al leer a Fraser, descubrimos que, en la fundamentación de su idea de justicia, construye un relato con “pretensiones descriptivas” que parte de tres momentos temporales. En un primer momento, y con cierta vaguedad, alude a la actualidad mediante frases como “nuestro tiempo” y “debates actuales”. Aquí nos indica que, en lo que respecta a la justicia social, existe una tendencia, por parte de los teóricos políticos, a utilizar una categoría de la filosofía hegeliana: el reconocimiento. Las razones de esta tendencia se deben a la convergencia de tres factores: “posfordismo, poscomunismo y globalización” (Fraser y Honneth, 2006, p. 85). Con posfordismo se refiere al mundo tal y como es hoy; la filósofa estadounidense destaca la emergencia de discursos que rompen con el fordismo, como la raza (en Estados Unidos), el género, la sexualidad, lo étnico y la religión. El factor que llamó poscomunismo, refiere que, tras la caída del Muro de Berlín en 1989, surgieron nuevas luchas por el reconocimiento en muchos gobiernos comunistas, encarnadas en la nacionalidad y la religión. Con el factor de la globalización Fraser acentúa que este ha tenido la capacidad de “acelerar los contactos transculturales, fracturar esquemas interpretativos, pluralizar los horizontes de valor y politizar identidades y diferencias” (Fraser y Honneth, 2006, p. 13). Sin embargo, los críticos de la teoría del reconocimiento consideran que esta teoría contiene “una carga comunitaria inaceptable” (Fraser y Honneth, 2006, p. 20).

En un segundo momento, Fraser habla de la época fordista, de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial. En dicho período temporal, el término clave utilizado desde la filosofía moral para conceptualizar las reivindicaciones en torno a las luchas sociales fue el de “redistribución”. Desde este término, filosofías como el liberalismo igualitario conceptualizaron las reivindicaciones de trabajadores y pobres. Los

partidarios de la democracia hablaron con base en normas universales de un bienestar social fundado en una meta: la redistribución igualitaria. Se refiere aquí a las décadas de 1970 y 1980 (Fraser y Honneth, 2006, p. 19). Décadas en las que aparecieron referentes como John Rawls y Ronald Dworkin; quienes ayudaron a robustecer la tradición filosófica liberal que hizo grandes aportes a las teorías de la justicia distributivas. Sin embargo, sus críticos consideran que la “teoría distributiva es individualizadora y consumista” (Fraser y Honneth, 2006, p. 20).

En un tercer momento de su libro, Fraser habla del presente configurado a partir del 11 de septiembre. En este momento, “las luchas de religión, nacionalidad y género están interrelacionadas de tal manera que resulta imposible ignorar la cuestión del reconocimiento” (Fraser y Honneth, 2006, p. 14).

Con fundamento en estos tres momentos, Fraser expresa que hoy no existe una teoría suficientemente consistente que relacione las reivindicaciones de reconocimiento y redistribución. Seguidamente, plantea una perspectiva dualista, “bidimensional” en el abordaje de la justicia social. Esta consiste en considerar las categorías de redistribución y reconocimiento como cofundamentales de la justicia. En resumen, su tesis es: “en la actualidad, la justicia exige tanto la redistribución como el reconocimiento. Por separado, ninguno de los dos es suficiente” (Fraser y Honneth, 2006, p. 19).

Varias son las razones que permiten a Fraser sustentar su tesis. La primera tiene que ver con la manera en que estas perspectivas, al ser acogidas por movimientos sociales, se convierten en paradigmas populares que plantean la solución a las injusticias como “mutuamente excluyentes” (Fraser y Honneth, 2006, p. 25). Es decir, los discursos se presentan más o menos en los siguientes términos: o es una injusticia socioeconómica o está arraigada en patrones culturales de representación, interpretación y comunicación; o es una injusticia que requiere como solución la reestructuración económica, la reorganización de la

división del trabajo; o es una injusticia que requiere un cambio cultural en términos de reevaluación de las identidades, las representaciones y el lenguaje que está relacionado con estas; o es una injusticia cuyos sujetos colectivos implicados son las clases o colectividades vinculadas a partir de las dinámicas del mercado o los medios de producción; o son colectividades definidas a partir del estatus, el respeto y la estima, lo cual lleva a que algunas colectividades sean estigmatizadas, marcadas como diferentes e inferiores, menospreciadas y trivializadas. En resumen, para la filósofa estadounidense, la primera razón para sustentar su perspectiva bidimensional es que entre los dos extremos aparecen casos problemáticos de clasificar “porque se adecuan a ambos paradigmas de la justicia al mismo tiempo” (Fraser y Honneth, 2006, p. 25). Estos casos serían los de los grupos bidimensionales subordinados, o sea, aquellos que padecen una mala distribución y un mal reconocimiento.

Entre estos grupos bidimensionales, según la autora, estarían aquellos que son conceptualizados desde categorías como el género, la raza, la clase social y la sexualidad. En cuanto al género, en términos de justicia, este requiere transformar la economía en lo que respecta a la división del trabajo, pues es injusto que los salarios altos sean predominantemente masculinos y que los trabajos no retribuidos sean principalmente femeninos. De igual forma, es injusto el androcentrismo con su patrón institucionalizado de valor cultural que privilegia lo relacionado con la masculinidad y devalúa lo relacionado con lo femenino. “A consecuencia de ello, las mujeres sufren formas específicas de subordinación de estatus, incluyendo las agresiones sexuales y la violencia doméstica; [...] menosprecio en la vida cotidiana” (Fraser y Honneth, 2006, p. 29).

En cuanto a la raza, también esta es una categoría bajo la cual se conceptualiza una división social bidimensional, ya que el racismo crea una estructura económica basada en una mala distribución. En otras palabras, la población racializada es la que presenta altas tasas

de desempleo, pobreza y trabajo servil. A su vez, la división social construida sobre la idea de la raza responde a patrones eurocéntricos en los que se asigna un valor y un estatus superior a la cultura y a los rasgos relacionados con la blancura, mientras que menosprecia todo aquello asociado con lo “negro” y demás proximidades de piel pigmentada. Como consecuencia de la idea de raza y el racismo que genera se da la “estigmatización y agresión física; la devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana, y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos” (Fraser y Honneth, 2006, p. 31).

La bidimensionalidad de la clase radica en la mala distribución presente en la estructura económica de la sociedad capitalista. Además, esta injusticia suele ir de la mano con “actitudes culturales de desprecio hacia las personas pobres y trabajadoras”. Por ejemplo, las ideologías de la “cultura de la pobreza” señalan que tienen lo que se merecen (Fraser y Honneth, 2006, p. 31). En cuanto a la bidimensionalidad de la sexualidad, la injusticia heterosexista tiene una dimensión cultural asociada al estatus. Todo lo relacionado con gays, lesbianas y sus aliados heterosexuales tiende a padecer un reconocimiento erróneo en el que el menosprecio y la exotización están presentes. A su vez, la homofobia les produce daños económicos y privaciones económicas.

Fraser considera que para resolver estas injusticias —descritas desde estas categorías bidimensionales— en lugar de plantear las soluciones desde una sola dimensión —ya sea reconocimiento o redistribución (aunque en ciertas ocasiones una dimensión tenga cierto grado de predominio, como en el caso de la clase o la sexualidad)— lo más conveniente es optar por englobar y armonizar ambas dimensiones de la justicia social. Esta propuesta es delineada a medida que la autora presenta los diversos desarrollos de las reivindicaciones hechas desde estas dimensiones, advirtiendo sobre los peligros que se ciernen en el horizonte político-social con la proliferación de la lucha por el reconocimiento. Tres son los grandes problemas: las amenazas de

reificación, desplazamiento y desencuadre. En este sentido, la autora deja claro que su propuesta de integración de la redistribución y el reconocimiento corre peligro debido a la tendencia de la política del reconocimiento a, por un lado, cosificar, instrumentalizar y esencializar las identidades; por otro, desplazar la política de la redistribución y promover desigualdades económicas a costa del reconocimiento; y, finalmente, corre peligro debido a la tendencia de desencuadrar los procesos transnacionales y los posibles alcances en términos de justicia bajo la ilusión de unas políticas proteccionistas a favor de las identidades colectivas.

Ahora bien, en contraposición a lo dicho por Fraser, Honneth considera que el llamado que la filósofa norteamericana hace a los movimientos emancipatorios de la época de “no entregarse con precipitación al marco conceptual del reconocimiento que ha surgido en los últimos años” (Fraser y Honneth, 2006, p. 91) deja ver su idea medular: la redistribución de los recursos materiales es la prioridad en términos de la justicia social, mientras que las demandas de reconocimiento están llamadas a ajustarse a los resultados. Una idea en consonancia con la convicción de que el núcleo central normativo de la teoría social crítica —que se remonta hasta Marx— estriba en las demandas de redistribución económica. En suma, en este punto —a mi modo de ver— Honneth parece decirle a Fraser: tanto rodeo con su perspectiva bidimensional y, en el fondo, prioriza la redistribución económica como clave para pensar la justicia social. A lo que Honneth riposta diciendo: “Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento” (Fraser y Honneth, 2006, p. 91).

El primer argumento presentado por Honneth para sostener su tesis es que el reconocimiento permite evidenciar y vincular de manera más clara las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipa-

dores. Honneth está convencido, y en esto coincide con él, de que en el reconocimiento hay más herramientas categoriales para atender las reivindicaciones de los movimientos sociales. En este punto, Honneth considera que la gran virtud del reconocimiento es su articulación con la “fenomenología” de los sentimientos de injusticia, esto es, dejar ver cómo se experimentan las injusticias en su forma embrionaria, cotidiana, como falta de respeto social.

El segundo argumento se estructura a partir del reparo que hace Honneth al hecho de que Fraser intenta renovar la teoría social crítica prestando atención a las demandas de los “nuevos movimientos sociales”. Un gran problema si se tiene en cuenta que la tendencia es escuchar las demandas de ciertos grupos —aquellas que en la actualidad llaman la atención de los medios de comunicación de masas— dejando fuera otras demandas importantes, pero que han perdido en la lucha por la visibilidad. En este sentido, Honneth considera que Fraser cayó en unas generalizaciones empíricas inapropiadas: proyectar la experiencia norteamericana en cuanto a las reivindicaciones feministas como ejemplo a partir del cual plantea un momento postsocialista gobernado por la supuesta tendencia actual de una política de la identidad. Fraser olvida que estas políticas de identidad y sus reivindicaciones han sido visibles porque en el momento tienen legitimidad dentro de los medios de comunicación, los cuales promueven un discurso democrático donde no hay cabida para la violencia. Por lo tanto, los movimientos de cabezas rapadas, los nacionalistas étnicos blancos, el fundamentalismo religioso también son grupos culturales que tratan de afirmar su identidad colectiva, con la diferencia de que excluyen de manera agresiva a todo aquel que catalogan como “extraño”.

El tercer argumento que Honneth construye se basa en la crítica a la idea de que “la lucha por el reconocimiento cultural es un nuevo fenómeno histórico” (Fraser y Honneth, 2006, p. 99). Su oposición a esta afirmación radica en ver en el planteamiento de Fraser una suerte

de estilización histórica, en otras palabras, suprimir los elementos culturales de los movimientos sociales de vieja data para forzar su tesis de que hoy estamos frente a un fenómeno nuevo. En este sentido, Honneth cita lo dicho por Calhoun:

la idea de que la política de la identidad es un fenómeno nuevo es, en suma, claramente falsa. Las raíces del movimiento de la mujer tienen, como mínimo doscientos años. [...] ¿Acaso no fueron los nacionalismos europeos del siglo XIX casos de identidad política? ¿Qué decir de las luchas de los afronorteamericanos en los comienzos de la esclavitud? ¿Y qué de la resistencia anticolonial? (Fraser y Honneth, 2006, p. 99)

Honneth considera que la teoría de Fraser descansa en un artificio sociológico, ya que es artificioso partir de una supuesta oposición histórica en la que se da por sentado que existió un momento de una política basada en intereses económicos y leyes y, otro momento, el más reciente, dominado por una política basada en la identidad. Dicho esto, para Honneth, independientemente del momento, el descontento social se orienta mejor a través del marco categorial del reconocimiento. Por lo tanto, lo que hay ahora no es una nueva tendencia, sino una visión mejorada de las fuentes motivacionales del descontento y la resistencia social.

Para Honneth no solo la acción de los movimientos sociales con sus supuestas nuevas demandas informa sobre las injusticias sociales que deben ser resueltas, sino también las expectativas que las personas tienen sobre las reglas y las normas sociales existentes. Estas informan de una manera mucho más profunda, sin estar sujetas a la lucha y el esnobismo de los medios de comunicación.

Honneth cuestiona las dos premisas sobre las que descansa el análisis de Fraser. Primero, la idea de que la historia de los conflictos políticos en las sociedades capitalistas sigue una transición desde los movimientos sociales basados en intereses hacia otros orientados en la identidad, es decir, de la igualdad a la diferencia. Es poco recomendable dividir las

experiencias de injusticias en dos clases opuestas. Estas experiencias deben verse en el continuo de formas de negación del reconocimiento, falta de respeto. La segunda premisa es fijar la teoría social crítica en el concepto de interés. Honneth plantea una reconceptualización que permite ver que los conflictos sociales tienen una motivación moral. Motivación que se traduce en falta de respeto (Fraser y Honneth).

Fukuyama

En 1992, Francis Fukuyama publica *El fin de la historia y el último hombre*. Un libro polémico debido a los malentendidos que generó su título. Muchos se preguntaron: ¿cómo es posible el fin de la historia? ¿Acaso la historia tiene un final? No obstante, lo que el autor sugería con su polémico título era una interpretación hegeliano-marxista de la historia de las instituciones humanas en clave evolutiva, donde la palabra “fin” indica no la terminación, sino la meta u objetivo. En este sentido, el “fin” estaría vinculado con un desarrollo que desemboca en el triunfo de la democracia liberal con su economía de mercado sobre sus otros rivales, como el comunismo.

Al evolucionar la historia de las instituciones humanas hasta este punto, Fukuyama estudia las bondades y limitaciones, así como las amenazas y potencialidades de la democracia liberal moderna. Con la centralidad del tema del reconocimiento en la historia humana, el filósofo estadounidense investiga cómo la democracia liberal logra conjurar el problema del deseo de reconocimiento, que es el anhelo humano más fundamental. Este deseo ha estado presente en los tres fenómenos sociales principales de los últimos siglos que han puesto a prueba la democracia liberal: la religión, el nacionalismo y la democracia. Fukuyama encuentra en el abordaje de cómo la democracia moderna satisface este deseo de reconocimiento la medida transhistórica con la que se debe evaluar empíricamente la democracia liberal capitalista.

Por un lado, la respuesta de la democracia liberal capitalista ha sido a través de la promesa del reconocimiento universal como ser humano racional y autónomo y, por ende, digno. Este reconocimiento, en términos prácticos, se traduce en un trato igualitario bajo la ley, es decir, la misma ley para todos. Este constituye un mínimo de reconocimiento expresado en el Estado de derecho y el sufragio como un rasgo de la humanidad compartida que nunca debe ser negada por nadie. Sin embargo, este mínimo de reconocimiento no satisface completamente al ser humano, él quiere más, busca ser igualmente respetado, reconocido por los demás.

Frente a esto, la democracia liberal tiene limitaciones, ya que no puede cumplir completamente, debido a las desigualdades de tipo cultural y natural. Dentro de la democracia liberal, la cultura ha llevado a que aquellos que realizan trabajos considerados menos prestigiosos —como los recolectores de basura, los pobres y los mensajeros— sean tratados con menos respeto que las estrellas del fútbol o los neurocirujanos. La sociedad no los toma en serio y “la policía y el sistema judicial no defienden sus derechos con el mismo vigor que los de los demás” (Fukuyama, 1992, p. 393). De igual manera, la democracia está limitada para conjurar el deseo de ser reconocido como superior. En este punto, Fukuyama recrea el argumento esgrimido por Nietzsche en cuanto a que el cristianismo era una ideología de esclavos y en que la democracia representa una forma secularizada de cristianismo. La igualdad de todos los hombres ante la ley era una realización del ideal cristiano de la igualdad de todos los creyentes en el reino de los cielos. Pero la creencia cristiana en la igualdad de los hombres ante Dios no era otra cosa que un prejuicio nacido del resentimiento de los débiles contra quienes eran más fuerte que ellos. La religión cristiana tuvo su origen en la convicción de que los débiles podían vencer a los fuertes si se unían en un rebaño y empleaban las armas de la culpa y la conciencia, en tiempos modernos, este prejuicio se ha extendido y se ha convertido en irresistible, no porque se haya demostrado que es verdad, sino porque los débiles son más numerosos. (Fukuyama, 1992, p. 403).

Fukuyama presenta lo anterior como uno de los elementos críticos que se ha expuesto en contra de la democracia, la cual promete brindar un grado mínimo de igual respeto, sin poder afirmar que una persona, un modo de vida o una actividad, es más valiosa que otra. En la democracia, a diferencia de la aristocracia, no hay manera de conjurar el deseo de un ser humano de ser reconocido como mejor que los demás. La democracia liberal capitalista parece ser el terreno propicio para el “hombre sin pecho”, ese ser humano promedio que tiene su mirada puesta en la satisfacción de lo material, lejos de metas e ideales elevados por los cuales esté dispuesto a luchar y sacrificarse. En contraste, la democracia liberal no sabe lidiar con el deseo que tiene el ser humano de ser superior a otro, de ser reconocido como mejor que los demás. Es tal la incapacidad de la democracia para lidiar con este deseo que cuando ciertos seres humanos lo despliegan, la sociedad y ellos caen en extremos: aparecen líderes heroicos y la sociedad avanza hacia una ampliación de la democracia o surgen grandes tiranos que establecen dictaduras.

Tras revelar esta limitación en el carácter de las sociedades democráticas con respecto al deseo de igual reconocimiento y reconocimiento superior, Fukuyama —en *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, texto publicado en 2018— tiene presente tal restricción para argumentar que: “Gran parte de lo que creemos que se produce por motivación económica en realidad está enraizado en la demanda de reconocimiento” (Fukuyama, 2019, p. 17). Siguiendo a Hegel, el filósofo estadounidense considera que, dado que el impulso de la historia humana es la lucha por el reconocimiento, el reconocimiento universal de la dignidad de todo ser humano ha sido la salida más adecuada que se ha creado dentro del sistema capitalista. No obstante, esta salida está siendo amenazada por la eclosión de una serie de formas estrechas de reconocimiento basadas en la nación, la religión, la raza, la etnicidad, el género, entre otros. Por esa razón, “a menos que seamos capaces de volver a los significados más uni-

versales de la dignidad humana, estaremos condenados a prolongar el conflicto” (Fukuyama, 2019, p. 18). Para respaldar su argumento, Fukuyama plantea los siguientes puntos.

Primero, expresa que, desde la segunda década del siglo XXI, en términos generales, la política dejó de estar ejercida desde la lógica de izquierda y derecha en torno a problemas económicos. Esto había llevado a que los gobiernos de izquierda y sus ideólogos se concentraran en ampliar la igualdad económica, mientras que los gobiernos de derecha se enfocaban en una mayor libertad. Ahora, en esta segunda década, la tendencia en el ejercicio de la política es diferente. Está más enfocada en la política del resentimiento, un sentimiento negativo que engendra la demanda de reconocimiento público de la dignidad. En este sentido, la izquierda se ha caracterizado por

promover los intereses de una amplia variedad de grupos percibidos como marginados: negros, inmigrantes, mujeres, hispanos, la comunidad LGBT, refugiados y otros. Mientras tanto, la derecha se redefine como patriotas que buscan proteger la identidad nacional tradicional, una identidad que a menudo está explícitamente relacionada con la raza, el origen étnico o la religión. (Fukuyama, 2019, pp. 24-23)

A partir de esta caracterización, Fukuyama hace una hermenéutica de los acontecimientos más relevantes. Considera que la postura política de Vladimir Putin hacia Estados Unidos y Europa está motivada por el resentimiento ante la humillación que desde los años 90 estos le han infligido a Rusia al llevar la OTAN hasta sus fronteras; una falta de respeto hacia su dignidad como potencia mundial. Otro caso que comparte características similares es el de Xi Jinping, quien sostiene que Estados Unidos, Japón y otras naciones han humillado a China durante aproximadamente cien años, impidiéndole recuperar el poder que tuvieron en los últimos milenios de la historia. También está el caso de Osama Bin Laden, quien fundamenta su odio hacia Estados Unidos y Occidente en el dolor que padeció al ver constantemente humillados a los palestinos. El movimiento *Black Lives Matter* es otro

ejemplo; su voz de protesta se hizo sentir en todo el mundo ante la humillación por la violencia policial sin ninguna justificación que dejó una serie de homicidios de afroamericanos en diversas partes del país. En el mismo sentido, Fukuyama interpreta las demandas de agresión sexual y acoso que las mujeres formulan en los campus universitarios; hechos vistos como una muestra de que los hombres no las toman en serio como iguales.

Segundo, Fukuyama propone que las demandas de reconocimiento que dan razón de ser a la política de la identidad contemporánea se entienden mejor a partir de una comprensión compleja y profunda del ser humano. Esta comprensión es contraria a la teoría de la maximización de la utilidad racional que, en gran medida, respalda a la economía moderna y que entiende al ser humano como motivado por la utilidad, es decir, por algún tipo de interés personal material. Tomando como referencia *La República* de Platón, Fukuyama encuentra una explicación más profunda del comportamiento del ser humano que le permite explicar por qué un soldado decide arrojarse sobre una granada para salvar a sus amigos o el proceder de los terroristas suicidas. En estos casos no se podría decir que se está maximizando sus intereses materiales. Su decisión tiene que ver con las partes que componen al ser humano y que lo mueven a tomar decisiones fundamentadas en motivaciones elevadas. En este sentido, apelando a la discusión socrática sobre las partes del alma: deseante, calculadora y el *thymós*. Esta tercera parte anhela un juicio positivo sobre su valor, reconocimiento. He aquí una motivación elevada que ayuda a explicar muchas de las decisiones del ser humano.

Ahora bien, de este deseo de ser reconocido se deriva la *isotimia* —el impulso de querer ser considerado “tan bueno” como los demás— y, por otro lado, la *megalotimia* —el deseo de ser reconocido como superior—. A partir de estas categorías antiguas y de la idea moderna de que los seres humanos poseen unas profundidades interiores que valoran más que la realidad exterior, presente en Lutero y

Rousseau, Fukuyama comprende el concepto moderno de identidad a partir del “yo interno”, cuya existencia adquiere sentido bajo el interrogante “¿quién soy yo?” Entendida de esta forma la identidad, tres son los fenómenos que le dan sentido: Uno, el *thymós* o anhelo de reconocimiento; dos, distinción y valoración moral como superior del yo interno frente al yo externo o sociedad; y, tres, la ampliación y universalización de la dignidad a todos los seres humanos.

Un tercer punto que ayudaría a volver a los significados más universales de la dignidad humana, para evitar estar condenados a prolongar el conflicto, es ser consciente de que “las sociedades liberales modernas son herederas de la confusión moral que dejó la desaparición de un horizonte religioso compartido” (Fukuyama, 2019, pp. 69). En este sentido, la elección individual en el área de la economía y la movilidad social que habitó a la gente a elegir trabajo, pareja matrimonial, domicilio, profesión y demás, se extendió hasta los valores morales. Este reconocimiento de la autonomía individual ha tenido como efecto la erosión de valores compartidos, los cuales, al ser colocados constantemente en cuestión, conducen a la imposibilidad de acuerdos en una cultura común mínima como soporte de la cooperación de la vida social y de la legitimidad de las instituciones. Ante este panorama

La gran mayoría de la gente [...] siente una intensa inseguridad y alienación porque no sabe quién es su verdadero yo. Esta crisis de identidad conduce en la dirección opuesta del individualismo expresivo a la búsqueda de una identidad común que una al individuo con un grupo social y restablezca un horizonte moral claro. Este hecho psicológico sienta las bases del nacionalismo. (Fukuyama, 2019, p. 70)

Para Fukuyama, los nacionalismos populistas (junto con la politización religiosa islámica) son una expresión de formas de identidades colectivas excluyentes que en el siglo XX llegaron a desatar guerras. Su comprensión parte de hablar de dos enfoques o versiones de reconocimiento que en el siglo XX se contraponen y luchan entre sí.

Una versión es la del reconocimiento de la dignidad y la identidad individual presente en los derechos universales del hombre (no necesariamente también de las mujeres); el otro habla del reconocimiento de la dignidad y la identidad de los pueblos oprimidos y secuestrados. En síntesis, se puede hablar de una versión de reconocimiento universal y otra nacional (colectiva). La primera es defendida tanto por el movimiento liberal como por el socialismo marxista; la segunda, por personas resentidas con la transición de la sociedad de la aldea agraria a la vida industrial moderna urbana. Transición que había generado una fuerte ansiedad, una fuerte nostalgia por un pasado (imaginado) socavado por la industrialización y una vida urbana que supuestamente atenta contra la unidad del pueblo. Por lo tanto, todo aquel que encarne un peligro contra la dignidad de la identidad nacional es visto como una mala persona infiltrada en la sociedad. Esta última versión de reconocimiento, Fukuyama la encuentra presente en una fuerte tradición alemana conformada por Johann Gottfried von Herder, Paul Lagarde, Julius Langbehn, Arthur Moeller van den Bruck, Nietzsche, entre otros.

Dentro de esta forma de nacionalismo, Fukuyama incluye al “nacionalismo del mundo colonial”, pues este también descansa en unas demandas del reconocimiento de la dignidad de la identidad colectiva. En este sentido, los pueblos colonizados en zonas como África, América y Asia, tras los efectos de la “modernización sin desarrollo, es decir, urbanización y rápido cambio social sin crecimiento económico sostenido” (Fukuyama, 2019, p. 80), experimentaron un conflicto interno entre sus identidades adquiridas y las tradicionales. Lo cual llevó a que muchos líderes optaran por la defensa de las segundas. Aimé Césaire, Léon Damas y Léopold Senghor, entre otros, son presentados como ejemplos. Estos, a partir del concepto de Negritude, promovieron el orgullo “de su raza y de su herencia, dando así marcha atrás a la denigración de los regímenes coloniales” (Fukuyama, 2019, p. 81).

De igual forma, el nacionalismo islámico está arraigado en los efectos de la modernización sobre la identidad. En este caso en particular son los efectos de la modernización sobre la identidad de los musulmanes que emigran a Europa. Para Fukuyama esta modernización ha hecho que muchos musulmanes, pese a estar inicialmente dispuestos a adaptarse al ritmo de vida europeo, terminen sintiendo que su identidad cultural no se respeta ni valora de manera positiva, lo cual se convierte en un impulso para que algunos opten por una religión politizada, la acción política directa o el terrorismo. Caminos que no deben ser explicados de manera absoluta desde burdas generalizaciones que conduzcan a estigmatizar a los musulmanes como terroristas, sino desde la particularidad de cada experiencia individual.

Ahora bien, el auge de estos grupos conservadores nacional populistas, religiosos y de otros grupos minoritarios, desde mediados del siglo XX (en concreto, desde 1960) hasta hoy, indica el declive de una apuesta económica, política y cultural del siglo XX por formar solidaridad en torno a grandes colectividades para dar paso a la tendencia actual de reconocimiento especial de grupos particulares. En muchas ocasiones, estos grupos están liderados por figuras narcisistas (como Donald Trump) que guían segmentos poblacionales que, ante el declive de los referentes de horizonte moral y cultural compartidos, han sabido presentar alternativas, como las asesorías psicológicas en torno a la autoestima. Este giro terapéutico, según Fukuyama, trajo consecuencias nefastas dentro de las sociedades de democracia liberal. Hizo que el Estado, en lugar de ser la institución encargada de proteger derechos básicos, se convirtiera en una institución preocupada por prestar servicios terapéuticos. Un cambio en el que el Estado pasa de centrarse en preocupaciones como el cumplimiento de los derechos tradicionales socioeconómicos a la preocupación por aumentar la autoestima (el sentirse bien) de individuos y colectividades.

En los años ochenta, con la intensificación de las políticas de identidad y el multiculturalismo —pese a las bondades de estas políticas

en términos de generar una mayor inclusión y sensibilidad hacia el respeto que merecen los ciudadanos que pertenecen a las minorías—surgen varios problemas dentro de las democracias liberales: la poca profundidad con la que se debaten los problemas socioeconómicos; centrar la atención en las demandas de los nuevos grupos e ignorar las de los grupos más veteranos y grandes; y la puesta en peligro de la libertad de opinión y el discurso racional de la democracia. Un peligro que se va fraguando en la medida en que algunos representantes de los movimientos de izquierda o alternativos ganan fuerza y logran imponer la corrección política, es decir, la capacidad para determinar qué se puede decir en público. Algo que, a su vez, se convierte en un factor de oposición bajo el cual se movilizan los movimientos de derecha y sus políticas de identidad desde donde se busca defender ideas como los “derechos de los blancos”. Un gran problema que, según Fukuyama, se origina en el cambio en la agenda de la izquierda y de la derecha hacia una mayor protección de identidades grupales cada vez más específicas, y que en última instancia amenaza la posibilidad de la comunicación y la acción colectiva (Fukuyama, 2019).

En fin, para Fukuyama, el pluralismo confuso de formas alternativas de asociación existente en la actualidad puede conjurarse si se es capaz de “definir una identidad nacional inclusiva que se ajuste a la realidad diversa de la sociedad y asimilar a los recién llegados a esa identidad” (Fukuyama, 2019, pp. 156-157). Es desde la construcción de esta identidad nacional que se puede fortalecer una democracia liberal en la que el reconocimiento universal de la dignidad humana no riñe con las demandas de reconocimientos de la identidad colectiva. Las bondades de esta identidad, según el filósofo estadounidense, recaen en las razones que brinda para la estabilidad y el éxito del orden político. Estas son: primera, la seguridad física, en la medida en que las grandes unidades políticas son más poderosas y pueden brindar una mejor protección que las pequeñas. Segunda, por su capacidad para promover el interés público por encima de los intereses personales. Tercera, por su capacidad para facilitar el desarrollo económico

debido al papel que cumplen las élites. Cuarta, por su capacidad de generar mayor confianza como resultado de la cooperación sobre la base de normas y valores compartidos. Quinta, la capacidad de mitigar la desigualdad económica a partir de las fuertes redes de seguridad social. Sexta, por su capacidad de hacer posible la democracia liberal a través del contrato social mediante el cual ciudadanos y gobiernos se comprometen en la protección de los derechos.

Por lo anterior, se entiende que, para Fukuyama, la democracia liberal, en la medida en que se fundamenta en una identidad nacional, construye una sociedad que reconoce los significados más universales de la dignidad humana y, a su vez, el reconocimiento de las identidades colectivas que hoy afloran con tanta vehemencia. Como ya se señaló, estas bondades de la democracia liberal se deben a estar en sintonía con la tendencia del ejercicio de la política de las últimas décadas, esto es, la política del resentimiento que engendra demandas de reconocimiento que buscan ser resueltas tanto por la izquierda como por la derecha; descansar en una comprensión compleja del ser humano que va más allá de definirlo como un ser cuya preocupación fundamental no es la maximización racional de utilidades, sino cuestiones más elevadas como la búsqueda de reconocimiento; y, por último, seguir cultivando la idea de un horizonte compartido como característica capital de la democracia liberal desde donde el reconocimiento universal de la dignidad humana no se contrapone con las demandas de reconocimientos de la identidad particular.

El reconocimiento en Colombia

El reconocimiento en Colombia como tema de discusión dentro de las agendas políticas y académicas empezó a consolidarse a principios de la década de los 90. La Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, también conocida como Ley de Comunidades Negras, son dos de los grandes referentes que han ayudado a impulsar esta tendencia de discusión y decisiones políticas.

En este contexto, el reconocimiento se entiende mejor desde una perspectiva tayloriana, vale decir, en la conexión entre la identidad, entendida como “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2021, p. 53). Esta interpretación está mediada inexorablemente por el reconocimiento, esto es, la imagen positiva o negativa que los seres humanos crean de sí mismos y de los demás. Esta perspectiva tayloriana, aplicada al contexto colombiano, nos ayuda a comprender por qué en la década de los noventa hay una gran tendencia a discutir temas como la identidad. Para el caso de los afrocolombianos, esta tendencia es la “continuación” de esfuerzos que, en términos académicos, políticos, y desde diferentes disciplinas y quehaceres, habían iniciado de manera directa o indirecta Candelario Obeso, Luis Antonio Robles, Diego Luis Córdoba, Amir Smith Córdoba, Rogelio Velázquez, Natanael Díaz, Teófilo Roberto Potes, Alicia Camacho, Arnoldo Palacio, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata Olivella, Nina S. de Friedemann, Juan de Dios Mosquera, entre otros y otras.

En los años noventa y las décadas siguientes, estas discusiones sobre la identidad afrocolombiana se volvieron cada vez más intensas. A las contribuciones de los ya mencionados se sumaron los

nombres de Jaime Arocha, Santiago Arboleda, Eduardo Restrepo, Fernando Urrea, Alfredo Vanín, Claudia Mosquera, Oscar Almario, Libia Grueso, entre otros y otras. En muchas de estas producciones, la identidad como tema de interés para comprender la vida de los afrocolombianos ha sido discutida desde diversas perspectivas como una esencia, como un proceso histórico, como un discurso de reivindicación política, como una parte del repertorio cultural nacional llamado a ser visibilizado, entre otras. Sea cual fuere la perspectiva de análisis, la intención parece ser combatir la imagen negativa de ese ser humano que históricamente ha sido definido como negro(a). En este sentido, el reconocimiento en Colombia con respecto a la realidad de los afrocolombianos forma parte de las demandas de respeto hacia la totalidad de su ser; respeto que ha sido históricamente negado debido al racismo.

La Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, en términos de reconocimiento, significaron para los afrocolombianos añadir a sus demandas del respeto igualitario de su dignidad humana la legitimidad y legalidad de unas políticas de la diferencia como parte de la exigencia o derecho a ser distinto y no ser subsumido por los proyectos políticos dominantes de carácter asimilacionista. En este sentido, la Constitución Política de 1991 representó un gran avance frente a la Constitución Política de 1886. Por ejemplo, en esta última, en diversos artículos se expresa:

- La Nación Colombiana se reconstruye en forma de república unitaria. (Artículo 1).
- La Religión Católica, Apostólica, Romana es la de la nación: los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada, como esencial elemento del orden social. (Artículo 38).
- La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica. La instrucción primaria costeadada con fondos públicos será gratuita y no obligatoria. (Artículo 41)

Una clara muestra del proyecto político asimilacionista que —desde la esfera jurídica— condicionaba la vida de los colombianos, desconociendo la diversidad y tratando de homogeneizar por diferentes vías fue la religión cristiana y su gran influencia sobre el contenido de la educación pública. La Constitución Política de Colombia de 1991 es un intento por romper con este proyecto homogeneizante y asimilacionista, pues desde su primer artículo reconoce que Colombia es una “democracia participativa y pluralista”. Este carácter pluralista, fundamental para la política de la diferencia como aspecto clave del reconocimiento, es reafirmado en los artículos 7 y 10, en los que se expresa:

- El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana. (Artículo 7).
- El Castellano es el idioma oficial. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe. (Artículo 10).

La Constitución política de 1991, como esfera jurídica que rige la vida de los colombianos, es portadora de un proyecto político pluralista y diverso que, en *sus letras*, dice respetar el derecho a ser distinto. Como muestra de ello, es necesario recordar que el proceso inmediato que dio origen a esta constitución fue la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, en la que los afrocolombianos, en tanto grupo étnico, obtuvieron una importante conquista: el artículo transitorio 55, en el que el Estado se compromete, dentro de los siguientes dos años de la vigencia de la Constitución, a reconocer derechos especiales a las comunidades afrocolombianas en materia de propiedad colectiva.

El desarrollo del artículo transitorio 55 con la Ley 70 de 1993 es un ejemplo de política de la diferencia en el sentido de reconocer a los afrocolombianos el derecho a ser distintos. Una medida especial que en el cuerpo de la misma Constitución se reconoce de manera indirecta en el artículo 13 cuando se dictamina que “El Estado promo-

verá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados”. De igual forma, también se reconoce en el artículo 176, donde se habla de “una circunscripción especial para asegurar la participación en la Cámara de Representantes de los grupos étnicos [...]”. Un derecho especial que trata de garantizar su participación en las instancias del cuerpo legislativo del Estado colombiano para tomar decisiones acordes con su condición étnica particular.

En cuanto a la Ley 70 de 1993 como política de la diferencia, es un factor clave para el reconocimiento de los afrocolombianos en la medida en que la fuerza de la ley pretende fortalecer la identidad de los afrocolombianos como grupo étnico y, por ende, configurar una imagen positiva de todo su ser. Para ello, en cuanto a la identidad cultural, a modo de ejemplo, hay que recordar varias cosas sobre la Ley 70 de 1993.

Primero, al surgir la Ley 70 de 1993 como una estrategia para reconocer a las comunidades negras la ocupación de las tierras baldías ribereñas en las que por largos años han venido viviendo, se les entrega y se busca proteger los espacios en los que los afrocolombianos han venido creando y recreando su identidad cultural. En este sentido, la titulación colectiva de tierras se convierte en una estrategia importantísima para poder continuar siendo lo que son, para poder tener el derecho a ser distintos, diferentes. Sin territorio su identidad cultural carece de esa base concreta vital en la que sus prácticas tradicionales logran florecer. Sin territorio sus ejercicios de memoria y de proyección se verían seriamente afectados, pues la memoria requiere de ese espacio en el que las personas sienten la necesidad de estar o visitar para poder alimentar esos recuerdos como un componente fundamental de su existencia, dado que sin memoria no existe lo humano.

En cuanto al ejercicio de proyección, el territorio como espacio vital permite imaginar un futuro, una imagen de porvenir no necesariamente comprendida en clave de progreso, tampoco en

clave de lo absurdo, del sinsentido, pero sí en términos de arraigo, en cuanto a un punto mínimo de anclaje clave para el buen vivir de estas comunidades.

Segundo, en la Ley 70 de 1993 hay una apuesta por la educación pertinente como estrategia para fortalecer la identidad cultural, por ello, se entiende por qué la Ley sentencia que “El Estado colombiano reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales” (Artículo 32). De igual forma: “[...] Los currículos deben partir de la cultura de las comunidades negras para desarrollar las diferentes actividades y destrezas en los individuos y en el grupo, necesarios para desenvolverse en su medio social” (Artículo 34).

En cuanto a la configuración de la imagen positiva de los afrocolombianos en tanto grupo étnico, la Ley 70 ordena:

- El Estado sancionará y evitará todo acto de intimidación, segregación, discriminación o racismo contra las comunidades negras en los distintos espacios sociales, de la administración pública en sus altos niveles decisorios y en especial en los medios masivos de comunicación y en el sistema educativo, y velará para que se ejerzan los principios de igualdad y respeto de la diversidad étnica y cultural [...]. (Artículo 33).
- El Estado velará para que en el sistema nacional educativo se conozca y se difunda el conocimiento de las prácticas culturales propias de las comunidades negras y sus aportes a la historia y a la cultura colombiana, a fin de que ofrezca una información equitativa y formativa de las sociedades y culturas de estas comunidades. En las áreas de sociales de los diferentes niveles educativos, se incluirá la cátedra de estudios afrocolombianos conforme con los currículos correspondientes. (Artículo 39).

Con medidas como estas, desde la esfera jurídica se ha buscado combatir la imagen negativa que ha existido hacia los afrocolombianos y, en especial, dada la naturaleza de la ley, hacia aquellos que viven en zona rural. Sin duda alguna, es una apuesta bien intencionada por dar el debido reconocimiento a los afrocolombianos, destacando sus contribuciones al desarrollo económico y cultural del país, mostrándolos, junto con la herencia cultural europea e indígena, como constitutivos de lo que hoy es Colombia. No obstante, dadas las dinámicas de las políticas neoliberales y su debilitamiento hacia el Estado y la fuerza de la inercia del racismo existente en las prácticas cotidianas y el orden estructural de la sociedad, hay que señalar que falta mucho para que las buenas intenciones de la esfera jurídica conduzcan a un debido reconocimiento.

La contracara del reconocimiento: el menosprecio

El menosprecio es la contracara del reconocimiento; es una experiencia negativa vivida por un ser humano como resultado de un trato vejatorio en el que es valorado de manera indebida, haciendo que broten de su ser ciertos de sentimientos. Para la ampliación de la idea de menosprecio, en las líneas siguientes se dialogará con lo planteado por Axel Honneth y, en menor medida, con lo señalado por Francis Fukuyama.

En *La lucha por el reconocimiento* (1997), Honneth introduce el concepto de menosprecio en su análisis del texto “La Filosofía real de Hegel”. Aquí, el menosprecio es una experiencia que surge en relación con lo jurídico. Honneth recuerda cómo Hegel llega a considerar que las normas de derecho institucionalizadas pueden generar menosprecio en la medida en que la aplicación de las normas cae en un formalismo abstracto en el que no se tiene en cuenta las circunstancias específicas de la situación concreta. En este sentido, el menosprecio aquí es generado por la coacción legal que, en su aplicación, termina siendo insensible, descontextualizada, demasiado abstracta. Es la cualidad lesiva de la coacción legal la que hace que un ser humano se sienta menospreciado. Por lo tanto, se entiende que ciertas personas pueden terminar diciendo: “esa norma no me trata bien, no reconoce mi humanidad, promueve mi menosprecio en la sociedad”. Los ejemplos podrían ser muchos, señalemos solo dos: el Apartheid y las Leyes Jim Crow. Estos ejemplos sirven para ilustrar la idea de que en los marcos legales hay “una conexión motivacional entre resignarse a la coacción y la realización de un delito” (Honneth, 1997, p. 69). La resignación sería la moneda corriente dentro de la sociedad; los afectados por

las normas poco sensibles asumirían que no pueden hacer nada, solo esperar que los tiempos cambien. Mientras, la “acción delictiva” se entiende como un cuestionamiento a la ley realizado por algunos seres humanos inconformes, valientes, irreverentes que están dispuestos a ser tildados de delincuentes, ser encarcelados —y, en caso extremo, perder la vida— con el propósito de generar un cambio en el orden jurídico establecido y así contribuir con la creación de una mejor sociedad.

Para Honneth, el tema del menosprecio le permite hacer unas consideraciones teóricas no presentes ni en las especulaciones teóricas del joven Hegel ni en los aportes empíricos que desde la psicología social hizo George Herbert Mead para tratar de desarrollar de manera empírica las intuiciones sobre el reconocimiento planteadas por Hegel. El gran aporte de Honneth está en plantear unas consideraciones teóricas para comprender que a cada forma de reconocimiento le corresponde un equivalente negativo, esto es, unas formas de menosprecio que son la fuente de motivación moral de la confrontación social.

Llegados a este punto, es pertinente recordar que Honneth habla de tres esferas de reconocimiento:

Aunque en los escritos de Mead no se había encontrado ningún sustituto adecuado del concepto romántico de “amor”, su teoría discurre, no obstante, como la de Hegel, a lo largo de la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones romántica de amor o de amistad, se distinguen el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria, en tanto formas de reconocimiento específicas. (Honneth, 1997, p. 116)

La arquitectura de estas formas de reconocimiento y su contracara, el menosprecio, se va estructurando de la siguiente manera: el reconocimiento es planteado como una necesidad humana que comprende gran parte de la historia de la humanidad, los conflictos

y el cambio social. Esta necesidad implica un equilibrio entre autonomía y conexión; entre independencia, particularidad, diferenciación y lazos comunitarios.

Cuando este equilibrio se da en las relaciones amorosas, el ser humano alcanza una autoconfianza que es la “base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública” (Honneth, 1997, p. 133). Cuando este equilibrio se rompe no hay reconocimiento genuino y el menosprecio está a la orden del día. En el caso de las relaciones amorosas, el menosprecio surge debido a patologías, trastornos y perturbaciones psíquicas en las que una de las partes “no puede desprenderse de la relación de autonomía autocentrada o de la dependencia simbiótica” (Honneth, 1997, p. 130), lo cual conduce a trastornos en las relaciones amorosas que clínicamente han sido conceptualizados como masoquismo y sadismo. Estas patologías implican la violencia corporal como base de menosprecio que se articula a través de la dependencia y la humillación.

Cuando este equilibrio se da en las relaciones jurídicas, los seres humanos alcanzan el autorrespeto, esto es, la “posibilidad de referirse a sí mismo positivamente” (Honneth, 1997, p. 147), como resultado de tener derechos que los identifican como personas de derecho, como ciudadanos, miembros de una sociedad. Esto, a su vez, implica ser reconocidos como personas responsables, como individuos particulares con la capacidad de vivir bajo principios y asumir las consecuencias de sus actos. No obstante, cuando este equilibrio se rompe, cuando un ser humano no tiene reconocimiento jurídico, se produce un menosprecio por la vía de la exclusión social (o desposesión de derechos), la negación de los derechos a ciertos seres humanos (por ejemplo, la historia de la lucha por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos y otras partes del mundo), lo cual genera dentro de estas personas “un sentimiento paralizante de vergüenza social del que solo la protesta activa y la resistencia pueden liberar” (Honneth, 1997, p. 148).

En cuanto a la valoración social (solidaridad) como forma de reconocimiento, el equilibrio se da en la medida en que los seres humanos se constituyen como miembros de una comunidad en la que construyen sus lazos comunitarios al trazar objetivos comunes y cooperar para alcanzarlos. Pero, a su vez, sus cualidades, capacidades y actuaciones son un despliegue de particularidades que son valoradas en tanto contribuyen a la realización de los objetivos comunes y, por ello, el sujeto se siente autorrealizado. En contraste, no hay reconocimiento en la forma de consideración o valoración social cuando el ser humano es menospreciado a través de la injuria o deshonra, lo cual afecta la autoestima, la estima de sus capacidades y cualidades.

Como ya se indicó, estas formas de menosprecio tienen el poder de motivar el impulso a la resistencia y los conflictos sociales, es decir, luchas por el reconocimiento, pues el menosprecio genera reacciones de sentimiento como la indignación, la vergüenza social y la cólera (rabia). Dichas formas de reacción son empíricas, desde ellas se viven y se reaccionan ante las injusticias sociales, las cuales se disuelven una vez que el sujeto encuentra la posibilidad de un nuevo obrar más acorde con su noción de justicia.

En otro texto de Honneth, “La sociedad del desprecio” (2011), el concepto de desprecio aparece como sinónimo de menosprecio. Aquí, el autor presenta la invisibilidad social como una forma de desprecio. Partiendo de la experiencia de un personaje afrodescendiente en el libro de Ralph Ellison, *El hombre invisible*, Honneth muestra cómo frente a este personaje muchos asumen un comportamiento como si él no estuviera presente, un mirar a través de su ser. En este sentido, la invisibilidad es el negativo del reconocimiento en tanto apreciación como acto público; la invisibilidad es una forma de desprecio o menosprecio. Centrarse en el desprecio o menosprecio como fenómeno social es partir de un principio negativista que, según Honneth, tiene la ventaja teórica y metodológica de permitir comprender de una forma real —o, si se quiere, práctica— las diferentes fuentes de mo-

tivaciones pragmáticas que llevan al sujeto a entrar en conflicto. Esta invisibilidad también genera esos sentimientos morales de injusticia: vergüenza, rabia, indignación que son un catalizador para el cambio social, ya sea reformista o de carácter revolucionario.

En su libro *Identidad* (2019), Fukuyama habla del desprecio en relación con lo que nominó política del resentimiento o de la dignidad, una tendencia política que, como ya se indicó, hace parte de la manera como en la segunda década del siglo XXI se reorganiza el ejercicio de la política, ya no en función de los problemas económicos que soporta la distinción izquierda-derecha, sino sustentada en problemas de carácter identitario. De esta forma, la izquierda aparece como la gran abanderada de grupos percibidos como marginados, mientras que la derecha se presenta como protectora de una identidad nacional. En este sentido, de un lado o del otro, suelen aparecer líderes políticos que movilizan “a sus seguidores en torno a la percepción de que la dignidad del grupo ha sido ofendida, despreciada o ignorada” (Fukuyama, 2019, p. 23).

En este punto, el resentimiento se da por el desprecio, la humillación, hacia una identidad, lo cual se constituye en un factor emocional con mayor peso movilizador que la búsqueda de ventaja económica. Desde aquí, Fukuyama comprende problemas geopolíticos entre Estados Unidos y Rusia, Rusia y la OTAN, hasta las reivindicaciones de los movimientos feministas y afroamericanos.

Gestos de menosprecio en Cali y Buenaventura

La condescendencia es un gesto de menosprecio, en el que de forma intencional, pero disimulada, se confunde el respeto con la amabilidad forzada, es decir, con la adulación, el dar gusto, el acomodarse a la voluntad del otro, el simular dar valor a algo que en el fondo se considera que no tiene dicho valor. Como bien lo indica Taylor, la condescendencia es un “gesto de desprecio a la inteligencia de quien lo recibe”. La pregunta es, ¿qué motiva la condescendencia? Se podría decir que muchas veces es una moda, una tendencia discursiva o la imposición de una estructura de poder.

La recepción que adoptan algunos caleños en cuanto al Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez es un ejemplo de condescendencia. En este caso, el gesto está asociado más que a un movimiento del cuerpo o una mueca de un individuo a calificativos y epítetos degradantes hacia el festival.

Uno de los calificativos que más me ha llamado la atención es “el Petróleo Álvarez”. En varias ocasiones he escuchado esta expresión. Un par de años atrás (2019), la escuché por primera vez a un taxista de la ciudad de Cali mientras nos dirigíamos hacia la Topa Tolondra, una discoteca de la ciudad ubicada en la emblemática Calle Quinta. Abordé el taxi en el barrio La Nueva Floresta. Mientras nos dirigíamos hacia la discoteca, ante mi silencio, el taxista, un hombre mestizo de unos 30 años, decidió “romper el hielo”. Preguntó: “¿Y usted ya fue al Petróleo Álvarez? Hoy he llevado a mucha gente allá”.

Con algo de desgano, le respondí con el clásico monosílabo: “No”. A lo que añadió: “A mucha gente no le gusta ir por allá. Hace rato se subieron unos muchachos que decían: la ciudad se vuelve un tropel por esos lados donde hacen ese Petróleo Álvarez”. Sus palabras estuvieron acompañadas de un leve y rápido agitar de su mano derecha, a modo de gesto desdenoso.

“¿Qué fue lo último que dijo?”, inquirí. “Petróleo Álvarez, así le dicen algunas personas”, respondió. Mi rostro se endureció y el taxista comprendió que no me gustó lo que estaba diciendo. No volvió a poner tema de conversación en todo el trayecto. Al bajar del taxi, un “coctel” de sentimientos me invadió: rabia, tristeza y resignación. “Esto es más de lo mismo”, dije antes de entrar en la discoteca.

“El Petróleo Álvarez”, epíteto de sumo desprecio con el que unos cuantos caleños se refieren a este gran festival, el cual le entrega a la ciudad alegría, distinción, reconocimiento en términos culturales y dinamismo económico. No obstante, la enunciación de tal epíteto da cuenta de un desprecio por la pigmentación de los afrocolombianos, como si el color de su piel fuese algo negativo, un elemento vergonzoso, una tara. Quienes deciden referirse a este festival con este apelativo ven en la piel de los afrocolombianos con mayor melanina la encarnación del simbolismo de “lo negro” que tradicionalmente ha existido en sus cabezas. Negros como el petróleo, negros como el mal, negros como las tinieblas del infierno.

El Petronio Álvarez, como expresión de la música tradicional afrocolombiana del Pacífico, por el momento existe abriéndose paso entre el reconocimiento y los gestos de menosprecio que algunos caleños expresan hacia él. Esta posible contradicción se debe a que muchos caleños (y colombianos, en general) esperan con ansias la llegada del mes de agosto no solo para bailar al ritmo de la sabrosura de la música tradicional del Pacífico, sino también para reencontrarse con aquellas personas que hace tiempo no ven debido a la dinámica laboral y otros factores; o para retornar a la

ciudad porque viven fuera de ella por diversos motivos; o porque desean degustar algunos de los manjares de la gastronomía del Pacífico; o porque desean comprar algún souvenir; o porque anhelan escuchar y participar en las actividades académicas que se desarrollan alrededor del Festival. A primera vista, razones como estas permitirían hablar de un reconocimiento genuino hacia todo lo que implica El Petronio Álvarez. No obstante, la realidad se torna más compleja si se tienen presentes diferentes factores en los que asoma el menosprecio. En términos generales, podríamos hablar del racismo existente en la ciudad, pero la cuestión requiere de una mayor filigrana en el análisis, de tal forma que el factor en el que nos detendremos como parte del racismo es la aceptación condescendiente.

Como preámbulo, hay que aclarar que no toda aceptación condescendiente se relaciona con el racismo. En el caso que nos ocupa esta relación es un hecho. Cali no es una ciudad que escape al problema del racismo. Entendido a este como una forma de menosprecio, de violencia, de dominación que algunos seres humanos ejercen hacia otros, sobre la base de una supuesta inferioridad biológica y moral que se refleja en los rasgos físicos y da lugar a una clasificación social-racial de la población. Tal clasificación tiene el poder de construir sociedades en las que quienes son clasificados como pertenecientes a una raza inferior son menospreciados y, por consiguiente, explotados, maltratados, mientras que los que son clasificados como pertenecientes a una raza superior son privilegiados.

Al ser el racismo un fenómeno perenne en la historia de Colombia, su presencia ha estado de forma explícita o implícita en la vida estructural y cotidiana de sus diversos contextos. Sus víctimas han sido, en especial, afrodescendientes e indígenas como resultado de los procesos de conquista y colonialismo. En este sentido, en la sociedad caleña, en pleno siglo XXI, el racismo es un fenómeno constantemente presente, conviviendo con las reivindicaciones de

reconocimiento hacia la diversidad como parte de las estrategias de políticas multiculturalistas que, desde la década de los noventa, con la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993 se intentan implementar en todo el territorio colombiano.

Por lo anterior, es lógico comprender que, a solo tres décadas de políticas de reivindicaciones de reconocimiento afro, la inercia del racismo tenga su continuidad bajo diferentes ropajes como el de la aceptación condescendiente. Recordemos que, desde sus inicios, en 1996, El Petronio Álvarez ha enfrentado ciertos obstáculos para su realización. Uno de estos tiene que ver con su lugar de celebración: “En cada uno de los escenarios donde el Petronio ha intentado echar raíces, se ha encontrado con una serie de obstáculos derivados de infraestructuras y espacios no pensados para su realización” (Alcalá, 2019). Esto ha llevado a que sea objeto de denuncias y acciones de tutelas por parte de los vecinos del sector; argumentan el exceso de ruido y las dificultades para conciliar el sueño. Tanto en 1997, en el Teatro Municipal al Aire Libre Los Cristales, como en los últimos años en la Unidad Deportiva Alberto Galindo las denuncias y tutelas han estado presentes y, aunque sus razones puedan ser válidas, se suman a la inercia del racismo, expresada cotidianamente con epítetos como “El Petróleo Álvarez”. Quizás alguien podría argumentar que es una nimiedad, un mal chiste aislado que se sobredimensiona por encima de la tendencia a ver en El Petronio Álvarez un espacio interclasista y de democracia racial, como expresó Urrea (La Palabra, 2018).

La existencia cotidiana de este epíteto refleja el racismo y la aceptación condescendiente que persisten hacia la presencia y los aportes de los(as) afrocolombianos(as) al desarrollo de la ciudad. Su presencia debe examinarse a la luz de la recurrencia de un insulto como el de ¡negro(a) hijueputa! (Valencia, 2023), del discurso según el cual la ciudad se dañó una vez que llegaron los negros, y de las expresiones de racismo en el estallido social de 2021. Se puede concluir que aún se debe trabajar de manera ardua y creativa para lograr que el reconoci-

miento hacia los(as) afrocolombianos(as) sea genuino y que los gestos de menosprecio estén cada vez más ausentes en la convivencia diaria. Un reconocimiento que no esté mediado por la instrumentalización de lo afro vía la patrimonialización del Petronio y otras expresiones culturales de afrodescendientes, ya que, en dichas estrategias, cuando no son participativas y pluralistas se cae en posturas reduccionistas en las que los seres humanos históricamente maltratados pasan a ser valorados en la medida en que se insertan en una lógica económica o se convierten en rarezas exóticas que satisfacen la curiosidad y los caprichos de sectores privilegiados y alienados, lo cual propicia la pervivencia de un clima de aceptación condescendiente.

Otro gesto de menosprecio bastante conocido y practicado en Cali es el cambio de andén, una de las expresiones más claras de desconfianza hacia esa piel con “alta” melanina. Este gesto suele ser experimentado, sobre todo, por los jóvenes afro en los barrios populares o cuando transitan por los barrios de clase alta. Pero no nos engañemos, también lo padecen los afrodescendientes que viven en barrios de clase media y alta. Pues, dado que el racismo es una forma de menosprecio que descansa en la valoración negativa de aquellos seres humanos definidos como “negros”, su condición económica no les garantiza estar exentos de padecer el racismo; este puede tocar a sus puertas en cualquier momento. Quizá, debido a la naturaleza de la interseccionalidad, no lo vivan con la misma frecuencia e intensidad que los afrodescendientes de los sectores populares; de todas formas, lo padecen. Son definidos como negro(a) con plata, pero, al fin y al cabo, negro(a), negro(a) hijueputa.

En este sentido, muchos afrodescendientes han vivido en carne propia un gesto de menosprecio como el cambio de andén, la cara de pánico de esa persona blanca-mestiza que, en una calle vacía o semivacía, mira a lo lejos, divisa a un afrodescendiente y decide rápidamente cruzar la calle y cambiar de andén. Cree que con esto se salva, se protege de esa encarnación del mal, de la delincuencia, del

crimen hecho carne que, *a priori*, hay que eludir; no hay lugar para la más mínima reflexión. Solo hay lugar para dejarse llevar por el prejuicio. “Seguro mató a confianza”, “la prudencia lo dicta”, “no hay que arriesgarse porque uno nunca sabe”. Aparece el refranero con el que tratan de justificar su racismo, la espontaneidad de su menosprecio hacia la afrodescendencia con “alta” melanina.

“No es para tanto, las personas deben proteger sus vidas, la prevención los está matando a ustedes los negros”, suelen expresar muchos(as) cuando en las conversaciones cotidianas se recuerdan estos episodios. No obstante, la observación etnográfica permite ver que el cambio de andén es poco regular cuando la persona blanca-mestiza se encuentra en una calle vacía o semivacía y a lo lejos ve a un joven blanco-mestizo acercarse con traje casual, *sport*, en otras palabras, pantaloneta, camiseta y tenis. Muchas veces deciden arriesgarse, hay una pequeña dosis de desconfianza, pero el riesgo se asume, el otro no es la encarnación del mal, de la delincuencia, del crimen. Muchas veces no hay lugar para el *a priori*, no hay prejuicio que condicione el andar y lo haga más presuroso, no hay prejuicio que acelere la respiración y dilate las pupilas. Este gesto está atravesado por una variable de género, en la medida en que quienes tienden a padecerlo con mayor frecuencia son los hombres afrodescendientes con “alta” melanina. Y, al parecer, quienes más lo practican son las mujeres blanco-mestizas, no porque exista en ellas un “genio maligno” que las haga cambiarse de andén, es por las consecuencias de la estructura machista-patriarcal y racista desde donde se han construido estas sociedades. Estructura que ha hecho que las mujeres sientan que la calle es un espacio predominantemente masculino mientras ellas la viven como poco segura. A esto se suma el privilegio racial bajo el que han vivido, y desde el cual han alentado y legitimado la imagen negativa del negro, construyendo sus fobias y narrativas de miedo otorgándole el papel al afrodescendiente con “alta” melanina de ser maligno, terrorífico. Las reacciones ante esta forma de humillación son diversas, van desde el silencio, la indiferencia y la mirada detenida

hacia la persona que entró en pánico hasta la voz de protesta: ¡qué te pasa!, o cambiar de andén para dar a entender que su racismo está en evidencia y su incomodidad crezca.

El cambio de andén como gesto de menosprecio guarda ciertas similitudes con otro gesto muy común en el contexto de la ciudad de Cali conocido en el argot popular como ser “soplado” por un taxista. ¿Cuándo un taxista “sopla” a alguien? Cuando, yendo sin pasajeros, decide no detenerse, pero metros más adelante, sin razón aparente, decide recoger a otro pasajero. Los afrodescendientes con “alta” melanina hemos padecido este gesto de menosprecio. Al observar esta dolorosa experiencia se percibe que su frecuencia tiende a aumentar en los días de fiestas decembrinas. Se podría creer que, con el uso de las plataformas de transporte, este gesto no tendría por qué ser padecido. No obstante, las plataformas se caen, en ocasiones no funcionan, no dan abasto. Es evidente, además, que todas las personas no tienen las mismas condiciones económicas. Por lo tanto, frente al uso de los teléfonos celulares, las realidades varían desde aquella persona que no posee un celular hasta quienes sí, pero no tienen acceso a internet, hasta aquellos que poseen un plan completo de telefonía celular. A esto se suman las contingencias de olvidar el celular, quedarse sin carga, haber sido objeto de un robo y demás desgracias que suelen aparecer y forzarnos a tener que salir a la calle a buscar un taxi. Una vez en la calle, el gesto está ahí, no es cosa del pasado, de los años noventa. Está ahí con vigencia arrolladora, a tal punto que en cualquier instante se puede padecer sus efectos.

En este sentido, una persona anónima relata el siguiente caso:

En diciembre del año 2022, decidí salir de rumba con tres grandes amigos a una discoteca de Cali llamada Cimarrón. Con cierta ansiedad, había esperado ese día, pues la discoteca, a mi parecer, posee una atmósfera especial, por la clase de música que ponen y el público que asiste: mucha salsa, salsa poco comercial, mucha timba y, como su nombre lo sugiere, un gran predominio de gente afro, o sea, caras negras.

Aquel viernes, esperé hasta las 10 p. m. que llegara Alberto. Hombre afro de 48 años. Por su condición económica y su formación educativa, podríamos decir que pertenece a la clase media, vive en el barrio Ciudadela Comfandi, es profesor universitario con más de 10 años de experiencia, tiene maestría en el extranjero en el área de las Ciencias Sociales y es un destacado investigador social y escritor. Al llegar a mi casa, ubicada en el barrio La Nueva Floresta, decidimos no irnos en mi carro y más bien salir a abordar un taxi, dado que ninguno de los dos teníamos descargada en nuestros celulares alguna aplicación de plataformas de servicios de transporte.

Entre risas y carcajadas, producto de los recuerdos y banalidades que iban surgiendo a medida que conversábamos y caminábamos hacia la calle 52, al llegar a un punto determinado, vimos que a lo lejos venía un taxi con el letrero encendido de libre. Le colocamos la mano en señal de pare, el conductor disminuyó la velocidad, lanzó una mirada rápida hacia nosotros y siguió derecho. En ese mismo momento pasaron tres taxis más y no pararon, ni siquiera disminuyeron la velocidad, sino que siguieron de largo. Un cuarto taxi al ser requerido, disminuyó la velocidad, pero no paró, no nos quiso llevar; en su lugar, decidió recoger a dos jóvenes que estaban una cuadra más adelante.

Nos miramos, y con una de esas sonrisas que denotan incomodidad, le dije: “Corrámonos un poco más allá a ver si tenemos suerte”. El resultado fue casi el mismo, con la sutil diferencia de que el gesto de desprecio al disminuir la velocidad se repitió en dos taxistas. Ya con la cabeza caliente, Alberto expresó: “Maldito racismo el de esta ciudad. Siempre es lo mismo, y para estas fechas la cosa se pone más brava, hijueputas”. Al pasar algo más de 30 largos minutos, decidimos llamar a uno de los amigos con los que habíamos quedado en vernos en la discoteca, para que hiciera el favor de recogernos en el mismo taxi y así poder llegar los tres juntos.

Al llegar Raúl, entre leves sonrisas de “resignación”, le contamos lo sucedido. Al terminar de hablar, el taxista nos dice: “Perdón que me meta, niches, pero ¿por qué no pidieron el servicio por la plataforma?”

Muchas veces nosotros no recogemos a la gente por el peligro que hay en la ciudad, y más si se ubican mal, es decir, se hacen en una calle oscura”.

Alberto para de sonreír y le dice: “Déjeme decirle varias cosas, señor; en primer lugar, no tenemos esas plataformas descargadas en el celular; en segundo lugar, nada justifica lo que nos hicieron esos taxistas, pues disminuían la velocidad y al vernos negros, seguían derecho y, en ocasiones, recogían a los que estaban una cuadra más adelante. Algunos taxistas muchas veces dicen que la pinta también influye, pues eso es puro cuento porque a un par de jóvenes mestizos con pantaloneta y zapatillas, y uno de ellos con gorra, que estaban una cuadra más arriba, sí les paraban, y a nosotros que nos colocamos el armario no. Eso es puro racismo amigo, y eso no se hace. Y, para terminar, no trate a la gente de niches ni nada de esas cosas, es mejor decir: señor, señora, joven”. Al terminar de hablar Alberto, al taxista no le quedaron ganas de seguir diciendo nada, pues notó que la había embarrado con nosotros.

Al llegar a Cimarrón, la pasamos sabroso, pues siempre colocan una buena música. Tomamos y bailamos hasta el cansancio a pesar de que éramos cuatro hombres. En materia de baile, lo que nos salvó fue que enseguida de la mesa en la que nos ubicamos, había cinco mujeres y un hombre, así que fuimos generosos con el tipo y le ayudamos.

A eso de las 2:30 a. m., cuando ya todo se estaba acabando, decidimos salir antes que el grueso de la gente para no tener tanta dificultad en abordar un taxi. Sin embargo, la cosa fue peor que a la venida, el mismo problema. Detrás del Hotel Inter, nos hicimos adelante de muchas personas, pero los taxis nos saltaban, pasaban de largo y recogieron a todos, más de quince personas en diferentes grupitos; a nosotros, tres negros, nos invisibilizaron, miraron a través de nosotros.

Tres de las muchachas con las que bailamos venían saliendo de la discoteca, se nos acercaron y en medio de risas de resignación les contamos nuestro drama. Entre las cosas que les dijimos: “Las ironías de la vida, los tres somos profesores universitarios, con una alta formación porque

él es candidato a doctor (Raúl), él es magister (Alberto) y yo, doctor; además, tengo carro, pero al racismo le importa un bledo eso”. Una de ellas expresó: “Los entendemos”, dibujando en sus rostros una sonrisa de comprensión. Reglón seguido añadió: “¿ustedes para dónde van?; le dije: “nosotros dos vamos por los lados de la Nueva Floresta y él (Alberto), para Comfandi”. “¿Qué les parece si les ayudamos y nos dejan cerca de la casa?”, propuso ella. (Comunicación personal, 06 de febrero de 2023, barrio Nueva Floresta)

Este pequeño relato refleja parte de la complejidad que hay en este gesto cotidiano de menosprecio. “Soplar a alguien” es una acción, una decisión que humilla al otro. Al igual que en el cambio de andén, cuando un taxista “sopla” a alguien, los prejuicios, el racismo están en la base de su decisión. ¿Y cómo es que esta situación sucede? Para responder a este interrogante, es de gran utilidad echar un vistazo a las explicaciones psicoanalíticas que Fanon (2009) desarrolló en su intento por comprender la visión del mundo de los(as) negros(as).

Fanon (2009) advierte que en toda sociedad existe un canal, una puerta de salida para que todas las energías acumuladas bajo las formas de agresividad puedan ser liberadas. Para denominar a este fenómeno utiliza la noción de “catarsis colectiva”. Dada la diversidad de sociedades y de formas de catarsis, Fanon muestra cómo en las sociedades coloniales se han creado historias ilustradas que tienen la función de servir de catarsis colectivas, con la particularidad de que “el Lobo, el Diablo, el Genio Malo, el Mal, el Salvaje están siempre representados por un negro o un indio” (Fanon, 2009, p. 135). Relatos que permiten sostener que los miedos de una sociedad son una construcción social. En lo que refiere a los miedos presentes en gestos de menosprecio como el cambio de andén y el soplar a alguien, estos se han construido desde el deseo de cosificar, deshumanizar, violentar, demonizar y criminalizar a la población afrodescendiente con “alta” melanina. Este deseo reprimido continúa existiendo en el inconsciente, saliendo a la luz en las decisiones de las personas que despliegan estos gestos.

A partir de las consideraciones de Fanon (2009) se comprende fácilmente la idea de que nuestra sociedad ha sido construida desde sus cimientos coloniales con la intención de hacer de los afrodescendientes con “alta” melanina un objeto fóbico, es decir, la fuente del temor y del asco. De ahí se desprende, en términos de la perversión lógica, la facilidad con la que algunos agentes de seguridad y vigilancia privada, así como ciertos miembros de la policía nacional¹, en las dinámicas de interacción cotidiana, deciden *a priori* sospechar fácilmente y acentuar su vigilancia en los afrodescendientes de “alta” melanina. Esto es una muestra de que el racismo con sus gestos de menosprecio también opera en el inconsciente.

Por lo anterior, es lógico ver que una sociedad como la nuestra, heredera de lógicas coloniales que todavía tienen vigencia, la construcción social del miedo esté estrechamente relacionada con el deseo de hacer del negro un criminal a primera vista. Dicho esto, se entiende por qué Fanon habló del “peso de la melanina” y de la “negro-fobogénesis”. Categorías que utilizó para comprender cómo se va construyendo el miedo alrededor de la humanidad de los afrodescendientes con “alta” melanina. Desde estas categorías se comprenden no solo los gestos anteriores (cambio de andén, “el soplo de un taxista”), sino también la sobrevigilancia hacia los afrodescendientes con “alta” melanina.

Uno de los contextos en los que más me ha llamado la atención el despliegue del gesto de la sobrevigilancia hacia el negro es Buenaventura. Su “naturaleza” de distrito especial, marcada por lo turístico del puerto y por la gran cantidad de población afrocolombiana que la habita, y es inmensamente mayoritaria, hace que este gesto de menosprecio sea sumamente lesivo y paradójico. Desde 2016, que regresé a trabajar en la Universidad del Pacífico, hasta el día de hoy (año 2024) he vivido en carne propia y he visto cómo

1 Para el caso de los miembros de la Policía Nacional, ver la investigación de Campaz Minota (2023) sobre las prácticas de las requisas (2023).

otras personas padecen la humillación de este gesto de menosprecio realizado por el cuerpo de vigilancia del almacén Éxito ubicado en el centro comercial Viva.

En una evidente violación a la norma, los guardias de seguridad de esta empresa realizan requisas. Algo que, de acuerdo con el comunicado de la Superintendencia de Vigilancia y Seguridad Privada emitido en abril de 2014, está prohibido. Veamos qué dice dicho comunicado:

Ante el incremento de casos presentados en el país, en los que personal de vigilancia y seguridad privada efectúa requisas a la ciudadanía para permitir el ingreso a establecimientos públicos como centros comerciales, supermercados, parques, bares, centros de recreación, entidades públicas y privadas, entre otros, la Supervigilancia le recuerda al sector que no está permitido efectuar inspecciones corporales, registros personales y requisas, dado que son funciones reservadas únicamente a las autoridades públicas.

Comunicado que la Corte Suprema recordó en el 2022 en su fallo frente al caso del joven Jhonatan Ferney Orjuela, quien había recibido una condena por unos hechos ocurridos en la Universidad Nacional, en los que un vigilante de la misma institución entregó a la policía a Jhonatan luego de efectuarle una requisa y encontrarle marihuana en el pantalón. La Corte recordó que los guardias de vigilancia privada en Colombia no están autorizados, ya que estas son funciones exclusivas de la Policía Nacional (Semana, 04 de septiembre de 2022).

No obstante, estos señores y señoras del cuerpo de vigilancia del almacén mencionado han faltado a la norma. Además de merodear entre la gente cuando están mirando los objetos, causando incomodidad y fastidio. Al dirigirse a la salida, las personas, además de mostrar el recibo, deben permitir que el o la vigilante revise su bolso para verificar qué lleva dentro. Después de varios días viendo esta práctica, un día decidí enfrentarlos y reclamarles por

su abuso. A la salida del almacén, luego de entregarle el recibo, el vigilante me dijo:

—Señor, haga el favor y abre el maletín.

—¿Qué qué?!, no está ni tibio, eso es prohibido por la Superintendencia, tráigame a su jefe y yo se lo digo aquí. Los únicos autorizados para hacer requisas son las fuerzas policiales y militares. Ustedes no, para eso el almacén tiene cámaras de vigilancia.

Esto se lo repetí una y otra vez a diferentes vigilantes, hombres, mujeres y demás, durante aproximadamente más de tres años. Solo en el 2023, “a fuerza de golpe” o, mejor dicho, a fuerza de argumentos, vi que este gesto de menosprecio hacia la población bonaverense se hizo menos frecuente. Un día del 2023, me acerqué a una mujer del cuerpo de vigilancia y le pregunté: “¿por qué ya casi no están esculcando la gente?” Me respondió: “estamos cansados de decirle al jefe que a la gente no le gusta eso, que eso es prohibido y no hacen caso, entonces ya casi no lo hacemos”.

Al parecer, las requisas ilegales a la salida del almacén eran una orden dada por los jefes de vigilancia, lo cual nos permite hablar de un gesto de menosprecio presuntamente alentado desde la institucionalidad. A partir del ejercicio de la observación etnográfica me atrevo a hablar de una presunta política institucional que hace que este gesto de menosprecio esté más acentuado en Buenaventura que en Cali. En mi larga experiencia de vida en la ciudad de Cali, en los últimos años, es decir, desde 2016 hasta la fecha (2023), tiempo en el que he vivido en las dos ciudades, paradójicamente, he padecido con mayor intensidad el embate de este gesto de menosprecio en Buenaventura, una ciudad conocida como la ciudad de “negros”. Allí, he vivido con mayor recurrencia el incómodo episodio de negarme a la petición de vigilantes de abrir mi maletín como expresión palmaria del gesto de sobrevigilancia hacia el negro.

El vivir este gesto de menosprecio con mayor recurrencia en el almacén de Buenaventura que en los de Cali posiblemente sea una muestra del poco compromiso, la subestimación, el desdén que las directivas de este almacén sienten hacia la población de Buenaventura. Una población que, a través de sus diferentes líderes y lideresas, ha denunciado el racismo estructural que padecen por parte del Estado colombiano y el no ser tomados en serio por parte de muchas instituciones públicas y privadas. Por lo tanto, este gesto de menosprecio puede ser visto como una expresión de racismo institucional.

Ahora bien, uno de los gestos de menosprecio más complejos en relación con el contexto de Buenaventura es la trashumancia indebida. Su complejidad reside en ser el resultado de una lógica estructural y del margen de acción que esta da a las decisiones que los seres humanos toman en su cotidianidad. Dicho esto, la trashumancia indebida, como gesto de menosprecio al que me referiré, tiene las siguientes características: su aparición suele incrementarse en la medida en que se acerca el fin de semana; no es un gesto exclusivo de los no nacidos o no criados en Buenaventura; su motivación parecería responder al factor económico. Adentrémonos en estas tres características a partir del siguiente relato.

Domingo, lunes y viernes son días de gran trashumancia. Son días de gran dinamismo en la Terminal de Transporte de Cali y Buenaventura. Llegan cientos de personas a comprar boletos que les permitan abordar un vehículo que los conduzca de una ciudad a la otra. Puntos como La Portada o Vía al Mar en Cali y el Retén en Buenaventura, se convierten en alternativas para abordar los vehículos hacia estos destinos. Buenaventura, con su mar y puerto, se convierte en un polo atractivo para el turismo y el trabajo. Cali, como capital del Valle del Cauca y una de las ciudades más importantes de Colombia por el relativo alto nivel de vida en términos de satisfacción de las necesidades básicas, atrae a gran cantidad de personas de municipios cercanos, entre estos, a muchos bonaverenses. Dicho esto, queda claro que entre Cali

y Buenaventura hay una trashumancia, es decir, la fuerte tendencia de algunas personas de viajar, de cambiar de residencia con cierto nivel de frecuencia o periodicidad.

Ahora bien, detengámonos un poco en las motivaciones de la trashumancia. Solo después se puede comprender por qué hablamos de una trashumancia indebida como gesto de menosprecio. Las motivaciones pueden ser variadas. La movilidad de Cali hacia Buenaventura, como ya se señaló en términos generales, puede enmarcarse en lo turístico o en actividades económicas relacionadas con lo portuario o la administración pública. Muchos caleños y bonaverenses con residencia en Cali van a Buenaventura frecuentemente a realizar actividades turísticas como ir a las playas y ríos, caminar y observar flora y fauna, degustar la cultura gastronómica, entre otras actividades afines. En términos laborales, la motivación puede enmarcarse en la fuerte tendencia de cumplir con el deber laboral en alguna empresa privada asociada a la actividad portuaria o bancaria, en instituciones públicas como la Universidad del Pacífico o la Universidad del Valle, o en la administración pública, la alcaldía, entre otros campos laborales. En el caso de la movilidad de Buenaventura hacia Cali, en cuanto a los bonaverenses con residencia en Buenaventura, la motivación de su trashumancia puede estar asociada a estudios universitarios desarrollados en Cali, compromiso laboral en diversos campos o, simplemente, pasar el fin de semana en Cali descansando o divirtiéndose. En el caso de los caleños con residencia en Cali, la motivación de su trashumancia de Buenaventura a Cali puede ser el retorno a su núcleo familiar luego de una “semana laboral” lejos de la familia.

Sea cual fuere la motivación de esta trashumancia, su validez jurídica es irrefutable en términos de lo legalmente permitido en relación con derechos como, por ejemplo, la libertad de locomoción. No obstante, en términos de la reflexión ética, la cuestión en cuanto a la motivación de la trashumancia es compleja. Es en esta dimensión

de lo complejo que nos permitimos hablar de trashumancia indebida como gesto de menosprecio.

La trashumancia como gesto de menosprecio es aquella cuya motivación descansa en un aparente sentimiento de fastidio a estar en Buenaventura. Sentimiento que se verbaliza o se muestra a través del comportamiento de negarse a vivir el desplegar de la cotidianidad en el territorio bonaverense, no disfrutar del día a día, evadir la mínima interacción con sus vecinos. Una negación que no se justifica bajo el argumento de una supuesta prudencia ante la violencia que vive la ciudad, pues esta, aunque es un gran problema que ha dejado muchas muertes, no es caótica como la violencia que se vive en las tres grandes ciudades de Colombia. Hay muchos barrios populares en Buenaventura en los que se puede vivir con una relativa tranquilidad y comodidad con la que un colombiano de clase media vive en el resto del territorio. Una señal de esta relativa tranquilidad y comodidad está en la frecuencia con la que se observa cómo las personas dejan los vehículos (carros y motos) estacionados fuera de sus casas. Estos vehículos amanecen ahí y no les pasa nada, no se los roban. ¿Será que, con frecuencia, en un barrio popular de clase media de Bogotá, Cali, Medellín, se dejan los vehículos por fuera de la casa hasta el amanecer?

Esta leve referencia a la clase es clave para comprender la trashumancia indebida como gesto de menosprecio, pues con frecuencia observo este gesto en personas que, por el trabajo que desempeñan, sus ingresos y sus dinámicas de consumo, podrían ser clasificados como pertenecientes a una clase media en cualquier lugar de Colombia. En fin, en muchas de estas personas trashumantes (de origen bonaverense, caleños o de otro lugar de Colombia) he observado este gesto de menosprecio, de fastidio hacia el territorio, he escuchado expresiones como: “no veo la hora que llegue el fin de semana para irme de aquí”. Es un desprecio por el territorio que los lleva a preparar su correría desde el día jueves, en el caso de muchos

profesores. Al ser esta la motivación de algunos, la reflexión ética nos conduce a decir categóricamente que estas personas no aportan soluciones, son, por el contrario, el problema mismo. En tanto que su acto de menosprecio enmarcado en la cosificación del territorio, toda vez que lo valoran solo a partir del reduccionismo económico, es decir, del salario que se obtiene por trabajar en una institución que está ubicada en el puerto. Todo se reduce a eso, al salario, el resto es fastidio; fastidio al calor; fastidio a los olores; fastidio a los sonidos; fastidio por los(as) bonaverenses y su acento; fastidio porque sí y fastidio porque no; pero no hay apertura para una interacción genuina y profunda, para una comprensión empática que permita un compromiso ético por la ciudad para ayudar a mejorar. Lo descrito da cuenta de gestos de trashumancia indebida practicada por “propios” y “ajenos”.

Conclusión

El reconocimiento es una necesidad humana vital; es el deseo de ser valorado de manera positiva. Este deseo, fuertemente arraigado en nuestra humanidad, ha tenido una relación de sinonimia, de proximidad, con conceptos como valía, respeto, respetabilidad, dignidad, aprobación pública, honor, estatus, valer ante los otros, reputación, entre otros. Estas afirmaciones iniciales sobre el reconocimiento van de la mano con otra de suma importancia: el reconocimiento es el motor de la historia de la humanidad; es la base sobre la cual descansa la motivación de muchos de los conflictos sociales. Sostener esta afirmación implica ir en contravía de la ya tradicional teoría moderna presente tanto en el pensamiento tradicional de izquierda como de derecha, según la cual, la motivación de los seres humanos está en la “utilidad”, es decir, en el bienestar material. Según estas posturas, el motor de la historia, el núcleo de los problemas humanos, está en lo material, en lo económico, y el consumo sería la instancia clave para la satisfacción del deseo más básico de los seres humanos.

Ahora bien, para comprender de manera profunda y compleja el papel del reconocimiento como motor de la historia hay que detenerse en su contracara: el menosprecio. Este, al ser una experiencia negativa, un trato vejatorio, hace que surja en la persona o el grupo que lo padece sentimientos de injusticias como el resentimiento, la vergüenza, la cólera, la indignación. Estos sentimientos pueden llevar a impulsar luchas sociales con el potencial de generar cambios de tipo revolucionario o reformista que amplíen la democracia en términos de un mejor entendimiento y respeto hacia la diversidad.

Desde tiempos inmemoriales, el sentimiento de vergüenza y desprecio, además de ser un juez implacable de los logros y fracasos, es el catalizador de la dinámica social. En este sentido, el debate en torno a lo que es digno de ser reconocido se vuelve complejo. No obstante, se respeta y valora los modos de vida, las prácticas, los comportamientos, las habilidades que no estén alineadas con el racismo y demás formas de intolerancias y violencias que aniquilen o ahoguen la diversidad. Por lo tanto, no es digno de respeto, del cultivo de la diferencia, las prácticas que atente contra la vida de otro. Tampoco es digno de respeto, de reconocimiento, aquella capacidad o habilidad que para su despliegue requiera de procedimientos corruptos y evidentes asimetrías de poder que perpetúen lógicas de privilegios y desventajas sociales en detrimento de grupos humanos históricamente maltratados.

Atender las demandas de reconocimiento en una sociedad democrática como la colombiana no es algo que se de bajo un relativismo absoluto en el que todo vale. En este sentido, las demandas de reconocimiento hacia los afrocolombianos responden al interrogante: ¿qué reclamos de reconocimiento identitarios merecen ser atendidos? La respuesta es todo aquello que esté en consonancia con el fortalecimiento y la ampliación de la democracia. En este sentido, los reclamos de los afrocolombianos, en términos concretos, han estado vinculados con la defensa de su vida; la crítica al no padecimiento del racismo en términos cotidianos y estructurales, y de su relación con la desigualdad y la pobreza; la crítica al racismo y violencia epistémica que ha llevado a destruir y negar las formas de conocimiento y los aportes que los afrocolombianos han hecho a la construcción de lo que hoy es Colombia. En el caso de los afrocolombianos de zonas rurales y raizales, la justeza de sus reclamos ha estado relacionada con la defensa de su territorio para no ser expoliados de ellos; la defensa del devenir de sus prácticas tradicionales al ritmo que sus necesidades y sus nuevas generaciones lo demanden, y no al ritmo de intereses externos alentados por políticas que tienden a favorecer los intereses

de empresas nacionales y multinacionales que en su idea de desarrollo los conciben a ellos como un obstáculo o como un instrumento a ser utilizado en beneficio de sus propósitos.

A pesar de que en esta investigación se ha presentado y analizado un número reducido de casos paradigmáticos de gestos de menosprecio, esta muestra es suficiente para abrir el debate sobre su articulación con el racismo y demás injusticias que en la convivencia padecen los afrocolombianos en los contextos señalados. Lo dicho en estas páginas pueden dar pistas para investigaciones de más largo aliento. Abren el camino para seguir indagando sobre el reconocimiento y los gestos de menosprecio como factores claves para comprender la complejidad de la humanidad y sus relaciones sociales de acuerdo a las particularidades contextuales. Reconocimiento y gestos de menosprecios pueden ser una posibilidad para ir constituyendo una tendencia fuerte dentro de las ciencias sociales en Colombia.

Referencias

- Barowy, W., y Smith, J. (2008). Ecología y desarrollo en la comunicación en el aula. *Linguistics and Education*, 19, 149-165.
- Campaz Minota, L. (2023). Jóvenes afrodescendientes y agentes de la policía en sectores populares de la ciudad de Cali. Interacciones mediadas por el racismo. En L. E. Valencia Angulo (Ed.), *Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia* (pp. 189-209). Editorial Universidad Icesi. <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2023>
- Constitución Política de Colombia. [Const.]. 13 de junio de 1991.
- Semana. (04 de septiembre de 2022). *Atentos, esto es importante: Corte Suprema ratificó que los celadores o integrantes de empresas vigilancia privada no pueden hacer requisas a ciudadanos*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/corte-suprema-ratifica-que-celadores-de-vigilancia-privada-no-pueden-hacer-requisas-a-ciudadanos/202246/>
- Eddo, R. (2021). *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*. Ariel.
- Alcalá, L. V. (2019, agosto 18). Petronio Álvarez: un festival nómada. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/entretenimiento/musica/petronio-alvarez-un-festival-nomada/>
- Ellison, R. (1952). *El hombre invisible*. Editorial Lumen.
- Farkas, C. (2007). Comunicación gestual en la infancia temprana: una revisión de su desarrollo, relación con el lenguaje e implicancias de su intervención. *Psyke*, 16(2), 107-115. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282007000200009>

- Fanon, F. (2009). *Piel negra mascarar blancas*. Ediciones Akal.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Ediciones Morata.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta.
- Fukuyama, F. (2019). *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Ariel.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudio de teoría política*. Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1980). *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1981). *Historia de Jesús*. Editorial Trotta.
- Hegel, G.W.F. (2002). Sistema de moralidad. En: Escritos de Política y Filosofía del Derecho. Editado por Georg Lasson. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Helgel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de moral de los conflictos sociales*. Crítica Grijalbo Mondari.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del Desprecio*. Trotta.
- Honneth, A. (2013). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Katz Editores.
- Kant, I. (2022). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Krauss, R. K., Chen, Y. y Gottesman, R. F. (2000). Gestos léxicos y acceso léxico: un modelo de proceso. En D. McNeill (Ed.), *Lenguaje y gesto* (pp. 261-283). Cambridge University Press.

- Kojeve, A. (2006). *La Dialéctica del Amo y del Esclavo Hegel*. Leviatán.
- La Palabra. (2018, septiembre.) La fuerza del Petronio Álvarez [Editorial]. <https://lapalabra.univalle.edu.co/historico/la-palabra-2018-09/>
- Lemke, J. L. (1998). *Hablando de Ciencias: Lenguaje, Aprendizaje y Valores*. Ablex Publishing.
- McNeill, D. (1985). ¿Entonces crees que los gestos son no verbales? *Revisión Psicológica*, 92(3), 350-371.
- McNeill, D. (1992). *La mano y la mente: lo que los gestos revelan sobre el pensamiento*. Prensa de la Universidad de Chicago.
- McNeill, D. (2016). *Cómo comenzó el lenguaje: el gesto y el habla en la evolución humana*. Cambridge University Press.
- Maquiavelo, N. (1999). *El príncipe*. Editorial El Aleph.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos Economía y Filosofía*. Alianza Editorial.
- Menti, A. B. y Rosemberg, C. R. (2017). El rol de los gestos en la construcción de significados en el aula. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 22(3), 455-475. <https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v22n03a06>
- Michael, W. (2011). *La justicia global*. Indicar la editorial o el sitio web.
- Mondada, L. (1999). *Por una lingüística interaccional*. Editorial Gredos.
- Ricœur, P. (2006). *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. (2014). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Grupo Editorial Siglo XXI.
- Sabine, G. (1992). *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Economía de España.
- Superintendencia de Vigilancia y Seguridad Privada. (2014, abril 24). *Personal de vigilancia privada no puede efectuar registros ni*

requisas a la ciudadanía. <https://www.supervigilancia.gov.co/documentos/1347/personal-de-vigilancia-privada-no-puede-efectuar-registros-ni-requisas-a-la-ciudadania/>

Taylor, C. (2021). *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Thevenot, L. (1991). “la acción social como competencia: un enfoque pragmático”. En: *La acción social como competencia*. (pp. 13-33). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Valencia, L. (2023). Negro(a) Hijueputa. En L. E. Valencia Angulo (Ed.), *Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia* (pp. 93-150). Editorial Universidad Icesi. <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2023>

Walzer, M. (2011). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.

Young, I. (1990). *La justicia y la política de la diferencia*. Ediciones Cátedra Universitat de Valencia Instituto de la Mujer.

Sobre el autor

Luis Ernesto Valencia Angulo

Doctor en Filosofía, magister en Filosofía y licenciado en Historia de la Universidad del Valle (Colombia). Actualmente, es profesor tiempo completo del Departamento de Sociología y miembro del grupo de investigación “Diáspora, diversidad y territorio” de la Universidad del Pacífico (Colombia).

Email: luisva5@yahoo.com; luissevalenciaa@unipacifico.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5331-1687>



Este libro se terminó de editar en octubre
de 2024. En su preparación se utilizaron
tipos Adobe Caslo Pro en 11/14.



Así como las condiciones materiales y de bienestar no han cambiado para la mayoría de la población afrodescendiente, este libro también nos recuerda que tampoco ha cambiado mucho la manera de reconocer y valorar la presencia de las comunidades negras en las grandes ciudades de Colombia, en su lugar hay una producción de falso reconocimiento fundamentado en estereotipos raciales, folclorizaciones y menosprecios. De esta manera, el libro es una invitación a considerar la representación como una necesidad humana esencial y vital que propone destacar y señalar el valor único de los seres humanos afrocolombianos, pero también nos aproxima a las razones de luchas sociales por la dignidad del ser humano que observamos en el movimiento de las vidas negras importan, los territorios como lugares de vida y paz, y la reconciliación.

Carlos Alberto Valderrama Rentería

ISBN 978-958-8566-63-4



9 789588 566634