

# DEMOCRACIA, IDENTIDAD Y CIUDADANÍA: LAS FIGURAS DE LOS MÁRGENES\*

Democracy, Identity and Citizenship: Figures on the Margins

María Luisa FEMENÍAS\*

Universidad Nacional de la Plata (Argentina)

## RESUMEN

¿Le importa la identidad a la democracia? Este es el interrogante que sirve como hilo conductor de este trabajo en el que la autora analiza la idea de identidad y las dialécticas entre igualdad y diferencia, y derechos individuales y derechos colectivos, en el marco de la teoría de la democracia y de la ciudadanía contemporáneas. Recogiendo las aportaciones en el tema de N. Fraser, A. Gutmann, pero también de I. M. Young y S. Benhabib, la autora apuesta por políticas públicas transnacionales que orienten críticamente al diálogo, que tiendan a la remoción de las condiciones de dependencia cultural y económica, de sumisión y de marginalidad en las que, en nombre de la universalidad o de la identidad cultural, se encuentran crecientes grupos de individuos. Justicia distributiva y reconocimiento no son dos variables excluyentes *per se*; deben mantenerse en equilibrio reflexivo constante, porque si el mero reconocimiento formal de derechos no es suficiente, tampoco lo es la apelación a una identidad cultural tradicional o autóctona que suele arrastrar consigo siglos de inequidades.

**Palabras clave:** identidad, diferencia, igualdad, reconocimiento, ciudadanía.

## ABSTRACT

Does identity matter to democracy? This is the question that serves as the main theme of this work in which the author discusses the idea of identity and the dialectic between equality and difference, individual rights and collective rights within the framework of the theory of democracy and contemporary citizenship. Taking contributions in this area from the work of N. Fraser, A. Gutmann, but I. M. Young and S. Benhabib, the author defends transnational public policies that guide critical dialogue, tending to remove the conditions of cultural and economic dependence, submission and marginality in which, in the name

---

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599), subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (VI Plan Nacional I+D+I) y en el proyecto *Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje* radicado en el CINIG-IDIHCS de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y subvencionado por la misma universidad.

of universality or cultural identity, are more and more groups of individuals. Distributive justice and recognition are two mutually exclusive variables per se, should be kept in constant balance with each other because, if the mere formal recognition of rights is not enough nor is the appeal to a traditional or indigenous cultural identity that often bring with them centuries of inequalities.

**Key words:** identity, difference, equality, recognition, democracy, citizenship.

## I

¿Le importa la “identidad” a la democracia? Desde el punto de vista de las democracias actuales (sobre todo, de las ancladas fundamentalmente en los principios formales del igualitarismo y del universalismo legal) se da una fuerte tendencia a minimizar o negar el papel de la identidad, tachada incluso de diluyente. Entre otras posibles, se produce una primera tensión entre los denominados derechos fundamentales (que involucran a todos los miembros de una sociedad, individualmente considerados, independientemente de su cultura, adscripción sexual o religiosa, etnorraza o clase socio-económica) y los derechos que a veces reclaman los denominados “grupos identitarios”, claramente identificables, sobre todo a partir de su autodesignación como “grupos culturales”<sup>1</sup>. Otra tensión —no menor— se produce respecto de la brecha efectiva entre la enunciación y el reconocimiento de los derechos fundamentales en constituciones, convenciones internacionales, pactos u otros, y su efectivo cumplimiento respecto de todos y cada uno[a] de los[as] miembros de un país determinado<sup>2</sup>. A primera vista, estas tensiones, a la manera de dicotomías excluyentes, remiten a la diferencia forma-materia.

La década de los ochenta estuvo marcada por el fuerte debate teórico entre el modelo “ilustrado” (formalista) y los diversos modelos “post” (incluido el postcolonial y el decolonial), sucediéndole, a partir de finales de los noventa, una etapa de reconsideración y revalorización de los méritos tanto de uno como de los otros. Paradigmáticamente, me refiero, a los amplios debates entre quienes se alinearon o bien como universalistas o bien como comunitaristas; a la noción de “igualdad” y de “universalidad”, por un lado, y a las críticas centradas en las políticas del reconocimiento, por el otro.

Amy Gutmann se hace cargo, al menos, de la primera de las tensiones de referencia, cuando pone el eje de la cuestión en los derechos humanos y la importancia de la identidad para la democracia, sin adscribirse a ninguno de los dos modelos anteriores y con una actitud profundamente crítica hacia ambos<sup>3</sup>. Muy

---

1. Para un examen anterior del problema, cf. mi *El género del multiculturalismo*, Bernal, UNQui, 2007.

2. Reviso algunos aspectos de esta tensión en vinculación a las relaciones de género, en *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, La Plata, Edulp, 2008 (en colaboración con E. Aponte Sánchez).

3. Gutmann Amy, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008.

sintéticamente, esta filósofa sostiene que la tensión puede resolverse gracias y por el diálogo que debe existir en una la sociedad democrática entre las minorías culturales y la cultura o el modelo hegemónico. Su propuesta tiene por objetivo impedir que los individuos se sientan coaccionados a vivir según una cultura determinada, a costa de sus propias creencias, religión, principios éticos, opción sexual o cualesquiera otros de los derechos fundamentales que la Declaración Universal de los Derechos Humanos garantizan y que prácticamente toda constitución occidental ha ratificado. Gutmann defiende el derecho de todos los individuos (sin distinción de etnorraza, género, religión, etc.) a estar informados para poder elegir libremente el estilo de vida que desean para sí.

En el marco de esta breve y esquemática presentación, en lo que sigue, me voy a referir a los núcleos centrales que acabo de perfilar.

## II

El problema de la tensión entre derechos individuales vs. derechos colectivos, claramente, se inscribe en un contexto occidental deudor de un conjunto importante de avances en la materia. No obstante su origen occidental, sin desconocer las críticas que se les formulan (y contra ciertos multiculturalismos), considero que su carácter es válido para otras culturas y escenarios, al menos como marco formal general de referencia. Por eso, no hallo contradicción entre los aspectos formales (legales) y los materiales (identitarios), tal como lo he referido hace años, respecto de otras cuestiones, en esta misma publicación<sup>4</sup>.

### a) ¿Por qué la identidad?

Suele afirmarse que la pregunta por la identidad surge cuando ya se la ha perdido; cuando se toma conciencia de la profunda desposesión que provocan la migración, la hegemonía cultural sobre las minorías, el exilio y otras tantas situaciones afines. Los usos coloquiales de “identidad” admiten múltiples significados de fronteras conceptuales borrosas y con gran contaminación político-ontológica<sup>5</sup>. Por eso, vale la pregunta de ¿qué se hace cuando se apela a la “identidad”? En general, se apela a una suerte de *diferencia* que un individuo porta a modo de *rasgo identificador que lo hace miembro de un cierto grupo*, rasgo que lo define en

---

4. Cf. mi “Igualdad y diferencia en democracia: una síntesis posible” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 33. Universidad de Granada, 1999, pp. 109-132.

5. Cf. mis “Identidades esencializadas / violencias activadas” en *Isegoría*, 38, 2008, pp.15-38; “La construcción política de las identidades: Un alerta de género” en Huguet, M. & González Marín, C. *Historia y pensamiento en torno al género*, Madrid, Universidad Carlos III-Grupo Koré, 2010, pp. 159-190.

consecuencia<sup>6</sup>. Esto quiere decir que “la diferencia” que *da* identidad se entiende de modo aglutinante *como si fuera una y sólo una*, lo que rápidamente lleva a su esencialización, constituyéndose así en *el* rasgo identificatorio, que involucra un conjunto de creencias, costumbres, estilos de vida, o *ethos colectivo*, que desemboca en un sistema regulatorio y de control (interno y externo) de lo/las sujetos miembros de determinado grupo de pertenencia.

En sentido foucaultiano, produce disciplinamiento; se constituye en principio de las subjetividades y consecuentemente de la vida de las personas. Los patrones establecidos que constituyen el *apriori histórico* hacen que la “identidad” que lo/las define vaya, a la vez, en detrimento de la variabilidad individual y/o grupal y, sobre todo, de la posibilidad de integración social con los grupos hegemónicos, so pérdida de la mencionada “identidad”. Esto requiere que las fuerzas endogámicas que generan cohesión, redes de protección y de pertenencia, a su vez, contribuyan a la petrificación de mandatos ancestrales sobre diversas bases (pureza, religión, tradiciones o cualesquiera otro “orden” o mandato ontologizado). Bajo ese registro, se pierde claridad respecto del esfuerzo que significa para un grupo sostener “identidades” rígidas, con la consecuente pérdida de capacidad de negociación individual y colectiva.

No obstante, se defiende la noción de identidad sobre la base de concepciones y comprensiones complejas que implican un movimiento interno de autoafirmación y potenciación de las propias capacidades. Sobre todo a partir de la eclosión, relativamente reciente, de los denominados “nuevos movimientos sociales”<sup>7</sup>. Una lectura postmoderna nos acerca mejor a su comprensión, al menos en términos de fragmentación del universal, entendido ahora materialmente, la debilitación del sujeto racional y autónomo, una amplia crítica a la idea de progreso, bajo la tensión mundial de la globalización y sus consecuencias económico-políticas.

Esto nos lleva a reconocer que los caracteres “identitarios” —otrora considerados evidentes e individuales— se asumen de modo colectivo para obtener “lugar” de reconocimiento en el espacio público mundializado y reclamar, cuanto menos, la efectivización de los derechos enunciados y declamados *para todos*, pero que en su cumplimiento siguen gozando de restricciones no casuales, vinculadas a la etnorraza, la opción sexual, el idioma o la ciudadanía de nacimiento, etc. Precisamente, la conformación de estos colectivos identitarios (hasta cierto punto como un mecanismo de autodefensa individual, que luego genera dinámicas intra-políticas propias, a veces, en su versión extrema, peligrosas) da lugar, entre otros, a uno de los problema teóricamente más interesantes: si existen o no derechos grupales y, en todo caso, cómo entenderlos.

Sea como fuere la noción de “identidad” remite más propiamente a las identificaciones primarias de las personas que, por debilitamiento de su ciudadanía (debido

---

6. Femenías (2007) pp. 69 y ss.

7. De Miguel, A. “Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales: La lucha por el reconocimiento” *Tabanque*, 18, 2004, pp. 11-30.

a la transterritorialidad de los individuos, su pertenencia a grupos minoritarios en el ejercicio de su cuota de poder político, sea por razones étnicas, religiosas, económicas, o la intervención subterránea de otros mecanismos de exclusión), no logran acceder a una ciudadanía plena y a identificarse fuertemente con ella. Cuando esto es así, los discursos en torno a la noción de identidad se suelen desplazar hacia concepciones esencializadas que favorecen el borramiento de las fronteras que separan niveles conceptuales, contaminando usos y significados políticos, con intereses no-ingenuos<sup>8</sup>. Entendida en su desplazamiento esencializado, la identidad se afina, por un lado, en un rasgo “material” como “marca” aglutinante y, por tanto, más en el colectivo, que se autoinstituye en “portador” privilegiado que en el individuo. Así, la política se muestra como soportada en cierta ontología; por eso, la reconceptualización de la “identidad”, en clave discursiva, favorece la revisión de los vectores de poder que la instituyen y el análisis de los problemas vinculados a la “diferencia” y a la “diversidad”.

## b) Los aportes de Nancy Fraser y Amy Gutmann

Distintas voces advierten sobre el presunto agotamiento de los ideales utópicos y critican las posibilidades reales de las instituciones en su intento por trocar la subordinación o la marginación en vidas plenas y justas<sup>9</sup>. Estas críticas tienen como blanco principal el modelo democrático vigente, constituido en un marco meramente formal vaciado de contenidos, obligando a revisar las severas transformaciones que origina la globalización en la vida de todas las personas, y que afecta, sobre todo, sus condiciones de vida, su ciudadanía, sus derechos y acceso a la justicia. Pero, si esto es así, juzgo que tales críticas no surgen para descartar el modelo sino, por el contrario, para exigir de manera expresa o encubierta su mayor profundización, tanto en las formas como en los procedimientos y, mucho más aún, en los resultados. Sobre todo porque, aunque los países democráticos aumentan en el mundo, la satisfacción de sus ciudadanos y ciudadanas disminuye, convirtiéndose el modelo en lo que se ha denominado “democracias de baja calidad”<sup>10</sup>.

Nancy Fraser considera que los problemas fundamentales de esta era post-socialista son, por un lado, la (escasa) redistribución estructural del ingreso y, por otro, el (escaso o nulo) reconocimiento de los grupos culturalmente no-hegemónicos. Por eso invita a “reinventar” el proyecto mismo del feminismo para un mundo

8. “El feminismo postcolonial y sus límites” en Amorós, C., y de Miguel, A. *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005. Tomo III, pp. 153-213.

9. Boria, A. y Morey, P. *Teoría Social y Género: Nancy Fraser y los dilemas teóricos contemporáneos*, Buenos Aires, Catálogos, 2010, “Presentación”, p. 9.

10. Della Porta “Democracia, desafíos y oportunidades” Ponencia en el Congreso Annuale della Società Politica, Roma, Settembre, 2009.

global<sup>11</sup>. Parte de la respuesta posible se encuentra en tomar seriamente en cuenta los reclamos de los “nuevos movimientos sociales”, cuyo surgimiento constituye un síntoma del malestar social actual. Precisamente el feminismo se constituyó en el primer “nuevo movimiento social” que cuestionó las estructuras normalizadoras de la democracia social, con posterioridad a la década del cincuenta, resignificando selectivamente el nuevo imaginario político a partir de las políticas de la identidad y del reconocimiento<sup>12</sup>. De ese modo, abrió la brecha para los movimientos y las reclamaciones más recientes. Sobre todo, para favorecer la integración del desafío ante las nuevas oportunidades de visibilización y el diseño de políticas públicas para los espacios transnacionales emergentes en fase de constitución.

Ahora bien, para comprender mejor ese proceso, es necesario ampliar semánticamente el concepto mismo de “política”, actualmente desbordado por los movimientos sociales que buscan, más que desplazar el imaginario democrático, profundizarlo o radicalizarlo a partir de lo que la misma Fraser denomina “el giro cultural”. Entonces, cabe entender la visibilización y la valorización de las diferencias, en el marco de la pretensión de transformar culturalmente el tejido social, librándolo del imaginario centrado en la dupla inclusión/exclusión (y pares teóricamente subsidiarios), y a los efectos de ampliar, profundizar o maximizar la democratización de todos los órdenes de la sociedad.

Por su parte, en aras de esa profundización de la democracia, Amy Gutmann propone tres principios formales fundamentales para toda “justicia democrática”: (a) igualdad ante la ley (también entendida como igualdad civil); (b) iguales libertades; (c) igualdad de oportunidades, que ningún sistema liberal o socialista debiera ignorar. Hasta aquí se trata de principios conocidos por todos y todas y que, para Gutmann, constituyen el núcleo fundamental de cualquier democracia moralmente defendible, incluso para los grupos identitarios. A pesar de la gran variabilidad clasificatoria con la que nos enfrentamos, Gutmann distingue como grupos identitarios fundamentales los siguientes: grupos de identidad cultural, grupos voluntarios, grupos que se identifican por adscripción y grupos de identidad religiosa. Para su examen conceptual, toma como paradigmáticos los grupos signados por su identidad cultural. A su juicio, le presentan al sistema democrático algunos desafíos: Si se consagra el respeto igualitario por los individuos, los grupos identitarios no pueden ser fuente última de valor. Sin embargo, pueden tanto promover como obstaculizar el respeto igualitario a los individuos y a la justicia democrática. Más aún, algunos grupos identitarios fomentan estereotipos negativos, incitan a la injusticia y frustran la búsqueda de justicia, en aras del privilegio. Al mismo tiempo, otros grupos identitarios actúan para superar estereotipos negativos y luchan por la justicia en contextos de desigualdad civil, de desigualdad de derechos y de oportunidades. Por último, los grupos identitarios pueden prestarse

---

11. Fraser, N. “Trazando el mapa de la imaginación feminista: de la Redistribución al Reconocimiento y a la Representación” en Boria-Morey, *op. cit.* pp. 15-32.

12. *Ibidem.*

también apoyo recíproco e incluso expresar una identidad compartida con otros individuos, a fin de obtener apoyo mutuo a partir de esa identificación, para potenciar una vida más satisfactoria.

Como Gutmann defiende el respeto igualitario a los individuos, no a los grupos, descarta al mismo tiempo la noción de derechos grupales. A su juicio, defender derechos grupales implicaría subordinar la igualdad civil y los derechos de las personas a los grupos, dejando en claro otro presupuesto del liberalismo político: que las sociedades se conforman a partir de individuos iguales.

### c) Ciudadanía: Identidad y reconocimiento

La *lógica del reconocimiento* —de origen hegeliano— presupone, como se sabe, relaciones asimétricas y no recíprocas por definición, que desembocan inevitablemente en una estructura jerárquica<sup>13</sup>. Desde una posición de exclusión (entendida como subordinante e inferiorizada), la “identidad” es producto de un “rasgo” a reconocer *en situación*, sea esgrimido individual o colectivamente, como en el caso de la “negritud”. Ahora bien, una consideración previa a tener en cuenta es que “ese rasgo” está claramente en consonancia con la estructura de poder que ubica a esa persona (o grupo) en el lugar según el cual se lo define. Una consecuencia es que los derechos quedan, en algún sentido, anclados a esa misma identidad. Otra, es que —si se trata de un grupo— no necesariamente los derechos se distribuyen democráticamente entre los miembros (varones y mujeres) que conforman el grupo en cuestión, que tiene su propia jerarquía interna (explícita o implícita). Aún otra consecuencia (indeseable) es que las identidades se conforman bajo un rasgo fijo que, fácilmente se desplaza e interpreta *como si* fuera una esencia, lo que refuerza los aspectos estáticos de la identidad —sea individual o grupal— favoreciendo el control identitario de los miembros que conforman el colectivo en cuestión. Esto sucede, en especial, para el caso de las mujeres que, por lo general, quedan debajo del rasero normativo interno, reforzado ideológicamente gracias al poder de unos pocos<sup>14</sup>. Se acaba así por constreñir a los individuos en un sistema *naturalizado* de conductas, gustos, intereses, roles, creencias, etc., que anteponen la “identidad” del grupo a los individuos que lo integran. En esos casos, el objetivo expreso de alcanzar el reconocimiento queda luego supeditado al modo en que el reconocimiento obtenido, y sus derechos, se reparten en el interior de esos mismos grupos, lo que suele suceder de modo poco democrático. En síntesis, toda apelación a identidades corre el riesgo de la

---

13. No es momento de extenderme sobre la dialéctica hegeliana del amo y el siervo, que da origen a la conceptualización filosófica del reconocimiento. Además del propio Hegel, puede consultarse la interpretación canónica de Alexander Kojève; la de la propia Judith Butler o la de Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

14. Esto suele suceder también con los grupos cultural o religiosamente minoritarios que viven en culturas hegemónicas o en grupos de GLTT, tal como lo muestran muchos estudios de campo.

esencialización y beneficia, en un alto porcentaje, a los que ya tradicionalmente han detentado el poder.

Estudiando precisamente esta situación, y su contra cara, la carencia de derechos de colectivos marcados, sea sexo-genéricamente, sea etnoracialmente, por ejemplo, Iris Marion Young realizó un esfuerzo muy importante por vincular las nociones de identidad y de diferencia al concepto de estructura social, denunciando a la vez la potencial carga ontológica de algunos conceptos y las dificultades del caso<sup>15</sup>. En efecto, Young se centra en los modos en que los individuos establecen sus relaciones; porque si bien el individuo es anterior al grupo —tal su posición, malinterpretada por Charles Taylor—, en cada grupo se conforman estructuras identitarias con peculiaridades propias que estructuralmente articulan a los individuos entre sí. Concebida de este modo, la “identidad” debe entenderse como lábil y fluida, construida a partir de las interacciones de los individuos del grupo entre sí, con otros grupos y con el medio hegemónico, que puede obligar al grupo a “cerrarse” o a “interactuar” en virtud de aspectos vinculados a la estructura hegemónica de la sociedad. Por tanto, una democracia real debe contribuir a impedir que se generen barreras culturales que conformen un irreductible “adentro” y “afuera” identitario, bloqueando la permeabilidad cultural de sus miembros. Para Young, entonces, la justicia debe ir más allá de la “mera” distribución (en términos de Fraser); debe incluir reconocimiento político, ya que esto favorece la desarticulación de las estructuras de “opresión” que confluyen en identidades rígidas<sup>16</sup>. Es preciso, entonces, tener en cuenta que el reconocimiento no sustituye la distribución, y que ambas son condiciones necesarias, por un lado, para la justicia y, por otro, para el ejercicio pleno de una ciudadanía democrática.

Ahora bien, una ciudadanía democrática se expresa en la construcción de significados y valores que impliquen reconocimiento igualitario para todos sus miembros, independientemente de su sexo-género, su etnorraza, su religión o cultura. Sólo si esto es así, se cumpliría el tercer principio democrático que enumera Gutmann: la igualdad de oportunidades. Porque todos sabemos lo que significa la igualdad formal limitada por lo que Fraser denominó la “sociedad de la inseguridad”. En efecto, en nombre de la “seguridad” se asesina un pasajero brasileño en el metro de Londres (¿por su color? ¿por ignorar el idioma?) o se demora a Amartya Sen en el aeropuerto —Sen mismo relata esta “anécdota” — interrogándolo, por su color y su pasaporte. De ese modo se avasallan los derechos y garantías de todo ciudadano no normativo o que responda a rasgos no-hegemónicos. Young entendió, entonces, la identidad como un constructo político y, por tanto, propio de un orden simbólico, ideológico y estructural. Muchas comprensiones de la identidad que instan a varones y mujeres a constituirse en “actores sociales” la entienden de ese modo. Es decir, la conforman activamente a partir del lugar que ocupan en una

---

15. Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 1990; también, “Is Male Gender Domination the Cause of Male Domination?” en Joyce Trubilcot (comp), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, New Jersey, Rowman & Allenheld, 1983.

16. Sobre esto me extiendo en *El género del multiculturalismo*, *op. cit.*, Cap. 3 y 4.

determinada trama social, política, cultural, familiar y simbólica con otros sujetos, promoviendo dinámicas de transformación. En general, las ideologías de clase y de género se potencian para marcar las experiencias de los individuos ordenadas en pares dicotómicos, jerárquicamente organizados, exclusivos y excluyentes: “mujer-varón”; “rico-pobre”; “blanco-negro”; “puro-mestizo”, etc.; desdibujando alternativas e invisibilizando singularidades. Young hace depender estas estrategias de lo que denomina la “ideología de la *identidad natural*”, que legitima niveles simbólicos naturalizados en el marco de “una metafísica general de la ideología”, que impone el constructo de la *normalidad natural*. Se trata, entonces, más que nada de estructuras socio-culturales sostenidas ideológicamente que inscriben sujetos dominantes y dominados. Claro ejemplo de ello es, para la filósofa, lo que —mucho antes que Pierre Bourdieu— denominó la “dominación masculina”. En consecuencia, sugiere que para desarticular la connivencia dominación-opresión estructural, es necesario: (a) Identificar cuáles son las principales instituciones de una sociedad dada, cómo se diferencian unas de otras, cómo se refuerzan y cómo entran en conflicto respecto de la cuestión de la socialización de los individuos en roles fijos; (b) Detectar qué recursos materiales producen, cómo se distribuyen sus beneficios, cómo se proveen de diferentes capacidades los patrones de producción y de distribución, y los modos en que se satisfacen las demandas individuales y grupales; (c) Analizar las reglas (muchas veces implícitas) que organizan esas instituciones, cómo se las refuerza y, en especial, cómo vinculan el par autoridad/subordinación<sup>17</sup>.

Las estructuras de dominación remiten al diseño particular de una sociedad y sus instituciones como un todo. En consecuencia, dan lugar a situaciones estructuralmente inequitativas, donde la violencia simbólica queda invisibilizada gracias a la *naturalización* del orden socio-ideológico en juego, ya sea que se trate de etnorrazas, elecciones de sexo-género, religiones o todas esas y otras variables potenciadas. Sintéticamente, la estructura de dominación implica que un grupo tiene el poder institucional de controlar aspectos fundamentales de las vidas de los miembros no hegemónicos de esa sociedad (los blancos en la Sudáfrica del *apartheid*, por ejemplo). Eso quiere decir que los individuos del grupo hegemónico ocupan más posiciones institucionales de decisión social que implican control sobre el resto de los miembros de la población (en América, los blancos en general, respecto de los pueblos originarios y “negros” en general). Esta situación beneficia estructuralmente a quienes conforman de alguna manera el “poder hegemónico” ya que los trabajos peor remunerados suelen ser realizados por aquéllas personas que constituyen minorías (desde luego, no numéricamente, sino respecto de su cuota de poder político en el espacio público), con poca o ninguna capacidad de ascenso social. Para América, pero extensible a muchas otras sociedades, Marisol de la Cadena ha denominado esta situación, pirámide “pigmentocrática”.

---

17. Young (1983) *cit.*; Femenías (2007), *cit.*

Ahora bien, desmontada la lógica que generan los “grupos identitarios”, puede entenderse los como constructos grupales de identidades políticas y, como subraya Amy Gutmann, tienen valor para el sistema democrático, en tanto influyen de manera significativa sobre la identidad y conducta de los individuos. Esto debe entenderse como positivo, cuando se encuentran en concordancia con las libertades individuales.

#### d) Repensando la identidad y la ciudadanía

En principio, uno de los beneficios que tienen las personas en grupos identitarios es que generan relaciones de identificación y de apoyo mutuo para tener, en principio, un espacio concertado de lucha contra las desigualdades, sea en el usufructo de los derechos civiles, sea en el de las libertades y las oportunidades. Independientemente de las críticas que Gutmann le formula a Young, queda claro que Gutmann invita a repensar tanto la identidad como la ciudadanía democrática, no como antagónicas, sino como solidarias y en el sentido en el que Young las define como constructos políticos no naturalizados y no ontologizados<sup>18</sup>.

Gutmann considera que los grupos identitarios son fundamentales para defender las demandas de los grupos de identidad cultural minoritaria, en el sentido ya referido, siempre y cuando no se conformen bajo una característica única. Si esto fuera así, habría explícita o implícitamente sobre sus miembros una presión extra que conculcaría “ese” rasgo y sólo “ese” rasgo de manera plusdisciplinante, lo que constituiría una mengua de las libertades individuales de los miembros de ese grupo, en cuestión y una sobrecarga identitaria que, por lo general, soportan las mujeres<sup>19</sup>. Esto está claramente en consonancia con el reclamo de Susan Moller Okin de que es fundamental poder adscribirse a un grupo de identidad cultural, tanto como des-adscribirse sin mengua de la libertad. Según la propuesta de Gutmann, de no ser así, se violaría al menos el principio de “igualdad de libertades” y, muy posiblemente también, el de “igualdad de oportunidades”, fundamentales para cualquier sistema.

Un dato a tener en cuenta es que, la mayor parte de los reclamos de las minorías, se centra en exigir que efectivamente se cumplan *también para ellas*, los derechos y garantías *universales* que enuncian tanto las constituciones de los respectivos

---

18. Gutmann crítica a Young, porque asimila todos los grupos identitarios desfavorecidos con grupos culturales. Siguiendo a otros autores, Gutman distingue los grupos culturales como un “punto de apoyo para la propia identificación y la tranquilidad de la pertenencia asegurada sin esfuerzo” /.../ [y] “define o marca una variedad de formas o estilos de vida, tipos de actividades, ocupaciones, intereses y relacionamientos. Si existen grupos nacionales esperamos hallar cocinas nacionales, estilos arquitectónicos que los distinguen, un lenguaje común, tradiciones literarias y artísticas distintivas, una música nacional, costumbres, vestimentas, ceremonias, festividades, etc.” Cf. Gutmann, *op.cit.* n. 63; también, de J. Raz, “Multiculturalism” *Ratio Juris*, 11, 1998 y “Political Community, Liberal-Nationalism and the Ethics of Assimilation” *Ethics*, 109, 1999.

19. Amorós, C. “Crítica a la identidad pura” en *Debats*, 89, 2005, pp. 62-72.

Estados, cuando las declaraciones de las Naciones Unidas o de la Unión Europea. Un buen ejemplo de ello, son los reclamos de los pueblos indígenas americanos, a los que se les reconoce el derecho de obtener la ciudadanía de los países donde viven, quedar comprendidos dentro de las Declaraciones de Derechos Humanos con el debido respeto de sus costumbres, creencias y sistemas jurídicos<sup>20</sup>. Esto último ha llevado a extensos desarrollos sobre derecho comparado, sobre lo que no nos es posible extendernos.

### III

Encamino los apartados anteriores y sus análisis hacia dos puntos que considero fundamentales en tanto desafíos del mundo global actual. Respecto del primero, suscribo la propuesta de Seyla Behnabib sobre la necesidad de diseñar una ciudadanía universal, y para ello es preciso superar las barreras que las estructuras jerárquicas y jerarquizantes de dominación y opresión llevan estableciendo por siglos. Respecto del segundo, considero que la única vía que una propuesta filosófica como esta puede aceptar es el diálogo, entendido en términos de lo que he denominado “diálogo multicultural”, línea también iniciada por Behnabib<sup>21</sup>.

#### a) Apuntes para diseñar una ciudadanía universal

La noción moderna de ciudadanía cosmopolita; es decir, de ser “ciudadano del mundo” —como decían los estoicos—, es sin duda de origen kantiano<sup>22</sup>. En *La Paz Perpetua* (1795), Kant propone los principios jurídicos normativos que regularían el Derecho Internacional<sup>23</sup>. Allí, considera que la mejor forma de institucionalizar las relaciones entre los Estados, a fin de acabar con la guerra, es constituir una suerte de “supraestado” al que las demás naciones respeten voluntariamente. Como Rousseau, Kant escribe en la convicción de que las guerras son modos ilegítimos de instaurar derecho; en principio, por dos razones (que pueden entenderse como contradictorias): a) porque toda guerra es contraria a los derechos de los hombres en tanto viola el principio práctico de la humanidad como fin, y b) los derechos

---

20. La *Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas* adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de Septiembre de 2007. Cf. *El género del multiculturalismo*, Cap. 4.

21. Cf. Behnabib, S. *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006; *Los derechos de los otros*, Madrid, Gedisa, 2005.

22. Para una revisión general del problema, cf. Cortina, A. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1999.

23. *La Paz Perpetua: Tratado Político-Filosófico* (traducción de R.I. Suhr), Buenos Aires, Araujo, 1938; *Hacia la Paz Perpetua: Un proyecto filosófico* (traducción de M. Marey y J. Udi), Buenos Aires, UNQui-Prometeo, 2007.

de los Estados, ya que la guerra amenaza siempre la soberanía de sus pueblos<sup>24</sup>. Sea como fuere, la propuesta de Kant se basa en una suerte de “liga o federación voluntaria de naciones”; de la que sus miembros usufructuarían una suerte de ciudadanía mundial o cosmopolita, asentada en los ideales de la más grande transformación política de su tiempo, la Revolución Francesa de 1789, y sobre el triple pilar de los derechos de libertad, igualdad y fraternidad.

Ahora bien, como advierte María Xosé Agra, no hay una definición simple y definitiva, de la noción de ciudadanía, dada su naturaleza problemática y cambiante<sup>25</sup>. Por tanto, es susceptible de enfoques históricos, sociológicos, jurídicos, políticos que, en décadas más recientes, han suscitado un interés analítico multidisciplinar. Desde un punto de vista filosófico-político, remite a la idea misma de política y a sus dimensiones normativas y, como advierte Chantal Mouffe, “al tipo de sociedad y comunidad política que queremos” en tanto miembro pleno de una comunidad. En palabras de Agra, es un ideal, un horizonte de posibilidades o de futuro, y no se refiere únicamente a un estatus legal sino que apunta más bien a un ideal, a un proyecto normativo. De ahí que sea, ante todo, una idea polémica capaz de generar importantes controversias intelectuales y políticas, en determinados contextos teóricos históricos, provocando diferentes comprensiones, condiciones y prácticas. La noción de ciudadanía es, pues, compleja y remite a derechos, pertenencia, privilegios, responsabilidades e identidad. Dicho de otro modo, tiene componentes sustantivos (lo social, económico, político, cultural) y condiciones legales, en tanto refiere a la relación entre el individuo y el Estado, implicando inclusión-exclusión. Ahora bien, las marcas de la materialidad constitutiva de los individuos singulares limitan el universalismo formal en aspectos no determinables por el propio individuo. Al mismo tiempo, lo limitan en el usufructo de los derechos y de la ciudadanía. Por tanto, la inevitable interferencia de “lo material” remite a resabios de un orden estamental que marca a los individuos en un sentido en que la Ilustración se comprometió a desmontar, aunque no lo logró. Considero que esas marcas constitutivas (etnorraza, sexo-género, etc.) operan como *soporte material* de *mecanismos residuales de exclusión* e históricamente han segregado ciertos conjuntos o grupos de individuos de sus derechos y garantías, encaminándolos hacia una identidad de primer orden en detrimento de las identificaciones de segundo orden o formales, como la ciudadanía.

La pregunta ahora es ¿cómo construir una ciudadanía universal, a partir de la experiencia contaminada de la ciudadanía estatal?

Martha Nussbaum, por ejemplo, defiende la noción de “ciudadanía del mundo” desde un punto de vista educativo<sup>26</sup>. Nussbaum supone que como los problemas

24. Marey, *op. cit.*, p. 12.

25. Agra, M.X. “Ciudadanía en un mundo desigual: actualizando el debate feminista sobre ciudadanía y género” Mimeo de la conferencia leída el 18 de junio de 2010 en el marco del Proyecto de Investigación: *Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización: nuevas modalidades de violencia y nuevas formas de ciudadanía*, UNED-Instituto de la Mujer (Madrid), 2008-2010.

26. Nussbaum, M. *Sin fines de lucro*, Buenos Aires, Katz, 2010, Cap. 5.

(económicos, ambientales, religiosos, etc.) que debemos resolver tienen alcance mundial, no hay esperanza de que puedan solucionarse si las personas se encuentran distanciadas o separadas por fronteras que delimitan los “espacios” de (in)justicia; los mismos flujos migratorios obligan a enfrentar cuestiones legales sin fin, que es necesario enfrentar. Alarmada por el rápido abandono de las humanidades en pro de saberes utilitarios, concluye que la educación en una “ciudadanía del mundo” debería proporcionarnos los elementos necesarios para poder desenvolvernos en un diálogo eficaz multinacional, más allá de los estereotipos culturales y religiosos, cuyo efecto más inmediato sería la mejor comprensión de la “propia historia nacional” y de “las naciones y culturas mundiales”<sup>27</sup>. Su apelación a una ciudadanía educativa mundial, sin embargo, no parece incidir en las nociones al uso de ciudadanía; es decir, a las versiones ligadas al concepto tradicional de Estadonación. A lo sumo, en la línea kantiana, asume “una federación de ciudadanías” sin mengua de los límites de los Estados-nación actuales: la cultura sobrevolaría las fronteras, no las diluiría.

Contra este espíritu de pacifismo liberal, las propuestas de Seyla Benhabib parecen calar más hondo<sup>28</sup>.

El primer problema que advierte Benhabib no es precisamente el de la guerra sino que, incluso en tiempos de paz, la aceleración actual de la economía global exige una *res publica mundialis*. Caso contrario, estamos frente al riesgo de que las migraciones mundiales de personas, capitales, materias primas, noticias e informaciones favorezca un flujo permanente de personas sin ciudadanía, sin compromisos, sin responsabilidad y también sin derechos. Esta es la alternativa que Benhabib sintetiza en “civilizaciónglobal.com”<sup>29</sup>. Por el contrario, una efectiva ciudadanía democrática debe superar esas tendencias en tanto la globalización también debe propiciar la ciudadanía, pero a partir de otros desarrollos; por ejemplo el aumento de las solidaridades transnacionales sobre cuestiones de derechos humanos, medio ambiente, pacifismo, medicina, etc. Según Benhabib, vamos camino a una cultura global que requerirá de nuevas modalidades de acción que tornan obsoleto el modelo unitario de la ciudadanía. Es decir, ya no se trata de apelar al cosmopolitismo que remite a una actitud ética y cultural, vinculada a una república específica, en una suerte de “asociación legal” voluntaria<sup>30</sup>. Los ciudadanos cosmopolitas de Kant y Nussbaum necesitan aún pertenecer a un cierto estado para conformar una suerte de supra-estado; de confederación de estados. Por el contrario, como subraya Benhabib, lo que ahora queda licuado con la globalización son las fronteras geográficas (piénsese en las comunicaciones satelitales), las económicas (por ejemplo, las fugas de capitales y los capitales golondrina), las educativas (títulos obtenidos *on-line*; *massmedia*), etc. Es decir, se trata de la desterritorialización

27. *Idem*, p. 116.

28. Benhabib, S. *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 294-298.

29. *Ibidem*, p. 295.

30. *Ibidem*, p. 296.

con la consiguiente migración transfronteriza de cada vez más y más personas, que pierden sus derechos ciudadanos una vez cruzada la frontera.

¿Qué forma tomará la *res publica mundialis* ante la decadencia actual de los modelos unitarios de estado-nación?, se pregunta Benhabib. Y brevemente responde que tal civilización global deberá ser compartida por todos y todas los ciudadanos y ciudadanas del mundo, sin dejar de nutrirse de sus vínculos locales, debates culturales fructíferos y controversias acerca de la identidad del “nosotros”, en el marco de una experiencia democrática, que obligará al rediseño de las instituciones<sup>31</sup>.

Más allá de su crítica a las “soluciones” previas y de su apelación a la libre imaginación de *otra* ciudadanía democrática, como se ve, se trata de una respuesta abierta que deja a las futuras colectividades humanas restituir y resignificar esa democracia que dice propiciar. Entonces, ¿qué rescato de su minucioso examen de más de trescientas páginas al modelo democrático y ético *more kantiano*? Si todo ser humano ostenta *membresía justa* en este mundo y debemos trabajar para que ello se cumpla ¿cómo proceder?<sup>32</sup>

## b) Apuntes para un diálogo cultural complejo

Una alternativa posible —que la misma Benhabib examina— es el diálogo intercultural<sup>33</sup>. Independientemente de las dificultades fácticas que conlleva su propuesta, primero voy a examinarla brevemente y, luego, procederé a reformular algunas cuestiones a fin de avanzar en esa línea. En primer término esquematizaré las críticas de los multiculturalismos y de otras posiciones “post”, incluyendo las del pensamiento postcolonial, a la Ilustración. En segundo lugar, señalaré algunas dificultades de las corrientes multiculturales y, por último, intentaré delimitar el espacio de un posible “diálogo multi(inter)cultural”.

No entenderé este “diálogo” como sinónimo de “diálogo entre Estados”. Ante todo, se debe tener en cuenta que el fenómeno multicultural tiene expresión tanto dentro de las fronteras de un mismo estado como inter-estados. Para un potencial diálogo entre dos o más partes, se requiere estar alerta no sólo respecto de los aspectos culturales sino también de las leyes internacionales que legislan las relaciones entre países, incluso en tiempos de guerra, y de las leyes o normativas

31. *Ibidem*, pp. 296-297.

32. Benhabib, S. *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 15.

33. Este apartado es deudor de mis “¿Diálogo multicultural o ‘ilusión’ de diálogo?” en Machetta, J. y D’Amico, C. (editores), *Nicolás de Cusa: Identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 498-500; “Diálogo cultural complejo: algunas observaciones sobre la propuesta de Seyla Benhabib” *Coloquio Internacional de la IADA*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, 1-4 de julio de 2009; *El género del multiculturalismo*, Cap. 5; “Diálogo intercultural: algunos aportes del feminismo” *Colloque International Formes et processus transculturels*. GRAL, Université Toulouse Le Mirail, 16 de marzo de 2006.

propias de cada estado. Además, como se sabe, la noción de “universal” formal *excluye* por definición las *exclusiones*. A nivel de su implementación, sin embargo, numerosos factores de poder mantienen todo (o casi todo) en los lugares *naturales-tradicionales* de la exclusión y del privilegio (sea por género, etnia, lugar de nacimiento, clase, opción sexual, estado de salud, etc.). En consecuencia, es cierto que defender la centralidad de la igualdad formal puede implicar aceptar encubiertamente ciertas desigualdades periféricas implícitas, vinculadas a las condiciones sociales de inicio de las diferentes personas o grupos. Luchas de poder, intereses económicos, culturales, religiosos e ideológicos, etc., han llevado a una suerte de doble juego según el cual el lenguaje universal de los derechos coexiste con su flagrante violación, a veces en aras de principios supuestamente más altos. Por tanto, es preciso reconocer que la presente situación implica una *ilusión de universalidad* que encubre un número en aumento de seres humanos excluidos de sus beneficios reales.

Tengo presentes tres grandes corrientes emparentadas entre sí por su oposición al modelo ilustrado: el multiculturalismo, el post(de)colonialismo y los movimientos ecologistas, que en esta ocasión dejaré de lado. En conjunto —y a muy grandes trazos— denuncian que el discurso hegemónico ilustrado construye al “otro” como un “igual” (una suerte de proyección de sí que oculta las diferencias reales) o como “diferente” (pero jerárquicamente inferior, y por tanto *explotable* cuando no *prescindible y erradicable*). En ambos casos, las diferencias carecen de visibilidad y de valor, imposibilitadas de tornarse *per se* en “positivamente otras”. Otro subconjunto toma como punto de partida identitario el “mestizaje”, y desarrolla importantes análisis teóricos sobre los entrecruzamientos entre etnia, clase, cultura y género dentro de un marco que presupone implícitamente la “igualdad” pero que denuncian como meramente formal. Es decir, las diferencias se potencian en función de un conjunto de rasgos estereotípicos que obedecen a preconcepciones, muchas veces basados en siglos de dominación colonial. De modo similar, tampoco la contra-identidad nacida de esa experiencia, se construye sin más, libre de preconcepciones y de estereotipos.

Desde ese marco, los pedidos de reconocimiento identitario se enarbolan como reclamos justos en un *espacio público mundial* (por utilizar palabras de N. Fraser), contra el discurso de poder hegemónico. Desde este punto de mira, el multiculturalismo intentaría reparar las secuelas del poder colonial, desplazando el centro gravitacional político de las nociones de “ciudadanía” y de “clase” a las de “autoctonía” “identidad” y “memoria”, defendiendo la construcción de una identidad cultural “propia”, cuya mayor ventaja es la autoafirmación de los pueblos que reclaman sus derechos. Queda claro, que es necesario distinguir “desigualdades” de “diferencias” tanto como “igual” de “identidad”. Buena parte de los debates multi(inter)culturales que se suscitan parecen basarse en esas falsas antítesis largamente estudiadas<sup>34</sup>.

---

34. Por ejemplo, Scott, J. “Deconstructing Equality vs. Difference” *Feminist Studies*, 14, 1, 1988.

Ahora bien, ¿reconocer tales insuficiencias supone aceptar sin más las propuestas multiculturales? No necesariamente. Encuadro el diálogo inter(multi)cultural dentro de lo que Celia Amorós —siguiendo a Sartre— denominó un *proyecto* (político) *de buena fe*. Esto significa que retengo el supuesto universalista en tanto, a mi juicio, contribuye a sentar las bases legales que garantizan un diálogo intercultural posible, pero de modo altamente crítico. Creo que una posición universalista es necesaria para retener no sólo los aspectos formales del universal sino, más bien, para hacerse cargo de que su implementación política efectiva adolece (e históricamente ha adolecido) de serias deficiencias que es necesario atender y reparar en vistas de una universalización *material* de la igualdad, los derechos y las oportunidades, en el sentido de los principios enunciados por Gutmann. De modo que entiendo las críticas a la Ilustración como contribuciones a la delimitación de un *espacio dialógico público alternativo*. Esto es importante porque —como apunté más arriba— el actual proceso de globalización margina económica y socialmente las diferencias étnicas, religiosas o culturales de la mayoría de los habitantes del planeta. Por eso, ni “ilustrado”, ni “multicultural” ni “postcolonial” funcionan como rótulos neutrales. Demarcan procesos activos de inclusión / exclusión, donde la configuración de redes a partir de nociones tales como “derechos”, “identidad”, “etnia”, “pureza”, “mestizaje” (y vinculadas) adquieren significativo peso político. Esas configuraciones, al mismo tiempo, remiten a núcleos de conflicto que desafían los modos y usos del poder *moderno*, cristalizado en democracias formales, de las que no debemos prescindir, pero en los que muchos de los habitantes se sienten des-identificados. No en vano, la crisis de la representación —central en las últimas reflexiones de Fraser— adquiere más peso día a día.

Consecuentemente, a los efectos de superar una dialéctica de oposición y relaciones de dominio, es preciso generar *traducciones* para acceder al Otro ajeno<sup>35</sup>. En principio, esto significa que la noción de igualdad debe ir de la mano de la justicia distributiva; que la igualdad de derechos no debe suponer ni la homologación de las diferencias materiales, ni la identidad esencializada. Volviendo a los principios enunciados por Gutmann, es preciso reconocer que el de igualdad importa una debilidad implícita, cuando —vacío de contenido— no explicita su alcance y retiene las marcas sociales estamentarias en uso. En fin, como subraya Nancy Fraser, el reconocimiento de las diferencias no debe ocultar ni la necesidad de la lucha por la igualdad jurídica ni considerar que enunciarla es suficiente para eliminar los órdenes sociales injustos y subordinantes<sup>36</sup>. Por tanto, se requiere de criterios para ponderar qué diferencias deben ser retenidas y cuáles entran en colisión con los derechos humanos. Ni toda apelación a la identidad es válida *per se* ni la igualdad formal funciona como un concepto “imperialista”, tal como denuncia Gayatri Ch. Spivak. Por el contrario, se deben elaborar criterios que pon-

35. Femenías (2007) *cit.*, pp. 225 y ss.

36. Fraser, N. *Iustitia Interrupta*, Colombia, 1997, pp. 231-232, 248.

gan al descubierto —en palabras de Homi Bhabha— *las patologías culturales*<sup>37</sup>. Es necesario vincular la política de la identidad cultural y de la diferencia con la política social de la justicia y de la igualdad. Disociar la política del reconocimiento de la de la distribución, obstaculiza los esfuerzos para desarrollar una concepción de democracia creíble y factible que refuerce las identidades políticas de “ciudadanía” por sobre las de la “autoctonía identitaria”<sup>38</sup>.

Ahora bien, ¿qué papel juegan el multiculturalismo y las modas “post” en todo esto?

Sobre una base de reclamos legítimos, altamente críticos y en principio atendibles, el peligro es perder un andamiaje universalista *mínimo* que tienda a la circulación de los Derechos y a la promoción de los canales de diálogo. Si para que una ideología dominante funcione, se deben incorporar rasgos *identitarios* a efectos de sostenerse en el poder, la mayoría explotada deberá reconocerse en ella. Por eso, es claro el potencial enfrentamiento entre ambas posiciones, a la vez que enarbolan distintas estrategias bajo supuestos fines dialógicos. En tal sentido, lo que más arriba denominé “un proyecto de buena fe” es siempre un proyecto precario.

En suma, las críticas que esgrimen las posiciones multiculturales representan una suerte de *pérdida de la inocencia* sobre las narrativas igualitaristas modernas, su neutralidad y su potencial emancipatorio. Exploran las patologías sociales y los incumplimientos elaborando estrategias comprensivas sobre la subalternidad, los modos de constituir resistencias y los sitios potenciales de los cambios. Por supervivencia teórica —concepto de Spivak— se deben iluminar las distorsiones que se generan en la *tensión dialógica* entre las partes hegemónicas y subalternas. La pregunta es, entonces, ¿cómo dialogar entre desiguales sobre el supuesto de la igualdad? Con la intención de contribuir a diseñar una respuesta, quiero enumerar algunas de las condiciones que invalidan, en sentido estricto, un diálogo:

- a. el peso y la autoridad asimétrica de los interlocutores y de sus intervenciones;
- b. el interlocutor experto que persuade a otro en “una verdad” que no discute o examina, apoyándose sólo en el peso de su palabra (o en el poder coercitivo que lo respalda);
- c. el asentimiento o la adhesión *incondicional* de un interlocutor considerado no experto inferiorizado;
- d. la inexistencia de tensiones nacidas del ejercicio del poder (sea por fuerza numérica, económica u otras), bajo el presupuesto de la libertad y autonomías plenas de las partes;
- e. las “discusiones” o los “diálogos racionales” que parten de un conjunto no explicitado o dudoso de supuestos.

---

37. Bhabha, H. *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

38. Femenías (2007) *cit.* Cap. 4.

Supuestas las partes en situación de diálogo, es preciso entonces tener en cuenta al menos lo siguiente:

1. Despejar la ilusión de la simetría. En un espacio ilustrado cada posición *debe ser* simétrica (homogénea). Sin embargo, de hecho, suelen constituirse posiciones carentes de “equivalencia moral” o de “equipotencia dialógica”. Las voces —se sabe— ni son equifónicas ni detentan equivalente autoridad y/o credibilidad<sup>39</sup>.
2. Detectar las resonancias de los contextos y de los supuestos. Hay que oírlos (o leerlos), evitando su forclusión o su clausura y aceptando las ambigüedades.
3. Preferir como punto de partida las políticas de localización (posicionamiento, situación). Es decir, explicitar la posición parcial de cada cual. La parcialidad debe ser condición para lograr un entendimiento racional en términos de equidad. Por tanto, es preciso dialogar situadamente con conciencia de la no homogeneidad de los espacios<sup>40</sup>.
4. Reconocer la vulnerabilidad de las posiciones dialógicas que desafían los lugares de dominación, la clausura o la naturalización de significados.

Si los diálogos multi(pluri)culturales respetaran las condiciones que acabo de mencionar, se despejarían ciertas relaciones de poder hegemónico. El mayor y más visible beneficio se produciría en torno a la expansión de la democracia y la consolidación de identidades negociadas nacidas del diálogo. Se evitaría la histórica homologación que las culturas consideradas subalternas padecen respecto de la cultura hegemónica; es decir, la “civilización” compulsiva. Esto llevaría, en el sentido de Bhabha, a resignificar espacios intersticiales en aras de que emerja lo novedoso, donde el arte es con frecuencia un buen ejemplo de que esto es posible. Se evitaría aislar, negar o minimizar las diferencias y la generación de constructos que, como los que para otros contextos describió Edward Said en su *Orientalismo*, encubren la voluntad real de conocer al otro. Otro beneficio, no menor, sería la posibilidad de negociar identidades no-alienadas; mostrar si son incompletas, asimiladas, parcialmente excluidas y, en todo caso, inferiorizadas y *desempoderadas*, a los efectos de contribuir a consolidar constructos identitarios democráticos situados, pero a la vez globales.

---

39. Santa Cruz, M. I. “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones” *Isegoría* 6, 1992, pp.145-152; Butler, J. *Precarious Life*, London, Verso, 2004, p. 14.

40. Sobre la noción de “saberes situados” Cf. Femenías, M. L. y Soza Rossi, P. “Presentación: Por una mirada situada al sur” en *Saberes situados / Teorías trashumantes*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2011.

## IV

En síntesis, la construcción de la equidad responde a un conjunto de actos retóricos y políticos, de gestos de afiliación y de (des)identificación que enfatizan algunas propiedades y oscurecen otras, donde igualdad y diferencia se implican mutuamente, como momentos simultáneos. Las diferencias culturales sólo pueden elaborarse libre y democráticamente sobre la base de un diálogo donde la equidad social y jurídica las enmarque en *un proyecto de buena fe* que sienta las bases de una *traducción posible*. “Traducción” no implica así un mero proceso lingüístico, sino un problema de voluntad de interpretación: de interpretar y de ser interpretado. Alcanzar igualdad de reconocimiento y justicia distributiva constituye un trabajo que involucra ideas y formas de ver el mundo, que no se sustrae ni a las relaciones de poder ni a otras asimetrías ya existentes. Traductores e intérpretes de traducciones y de interpretaciones ya sedimentadas y naturalizadas deben abrir espacios de habla y escucha privilegiados; es decir, deben producir un lugar simbólico nuevo.

Estas páginas han pretendido alentar cualquier apuesta por políticas públicas transnacionales que orienten críticamente al diálogo, tendiendo a la remoción de las condiciones de dependencia cultural y económica, de sumisión y de marginalidad en las que, en nombre de la universalidad o de la identidad cultural, se encuentran crecientes grupos de individuos. Justicia distributiva y reconocimiento no son dos variables excluyentes *per se*; deben mantenerse en equilibrio reflexivo constante porque, si el mero reconocimiento formal de derechos no es suficiente tampoco lo es la apelación a una identidad cultural tradicional o autóctona que suele arrastrar consigo siglos de inequidades.

Por último, creo que ahora estoy en mejores condiciones para responder la pregunta con la que inicié este trabajo. Sostengo que, si entendemos la identidad a la manera que he intentado desplegar aquí, en tanto identidades negociadas, producto de un diálogo plural y en un marco de universalismo democrático, sí, la identidad importa. Importa en tanto genera cohesión, identificaciones, redes solidarias, diálogo, memoria y compromiso, entre otros. En la línea de Seyla Benhabib, mi intención también es rechazar los mecanismos de exclusión y subordinación sobre cualquier ser humano y bregar para que cada quién pueda “vivir una vida que merezca ser vivida”, con total independencia de sus marcas materiales<sup>41</sup>.

---

41. Seyla Benhabib *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005.

