

Teorías del reconocimiento en la comprensión de la problemática de los campesinos y las campesinas en Colombia

Theories of Recognition in the Understanding of the Issued Faced by Colombian Peasants

María Teresa Matijasevic Arcila*

Centro de Estudios Regionales Cafeteros y Empresariales,
CRECE, Manizales, Colombia

Alexander Ruiz Silva**

Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Bogotá, Colombia

Resumen

Los campesinos y las campesinas han sido históricamente sometidos a distintas formas de injusticia, menosprecio y exclusión. Las teorías del reconocimiento se convierten, así, en una importante herramienta para la comprensión de esta situación. Este artículo presenta una síntesis de algunos de los principales planteamientos de Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser y Boaventura de Sousa Santos en torno al reconocimiento y contrasta algunas de sus posturas, especialmente la que concierne a la importancia atribuida a la relación entre reconocimiento e identidad y la que tiene que ver con la relación entre reconocimiento y redistribución. En aquellos casos que se considera pertinente, se señalan los elementos de mayor relevancia para la mejor comprensión de la realidad que vive el campesinado colombiano, para retomar algunas discusiones que se han dado en el país en torno a esta temática.

Palabras clave: campesinado, exclusión, injusticia, menosprecio, reconocimiento.

Artículo de reflexión.

Recibido: enero 18 de 2012. Aprobado: mayo 27 de 2012.

* Psicóloga de la Universidad de Manizales. Especialista en Planeación, Administración y Evaluación de Proyectos Sociales y Educativos de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Desarrollo Rural de la Pontificia Universidad Javeriana. Aspirante a Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del CINDE, Universidad de Manizales. Coordinadora de investigación del Centro de Estudios Regionales Cafeteros y Empresariales, CRECE.

Correo electrónico: mariamatijasevic@gmail.com

** Psicólogo de la Universidad Católica de Colombia; Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia; Magíster en Educación y Desarrollo Comunitario, CINDE, Bogotá; Doctor en Ciencias Sociales de FLACSO (Argentina). Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia), investigador en el campo de la formación ético-política. Codirector del Grupo Moralia de investigación (Colciencias, Colombia).

Correo electrónico: aruiz@pedagogica.edu.co

Abstract

Peasants have traditionally been subjected to different forms of injustice, disrespect, and exclusion. Thus, theories of recognition are an important tool for the understanding of this situation. The article offers a synthesis of the main proposals of Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, and Boaventura de Sousa Santos regarding recognition and contrasts some of their positions, especially those concerning the importance attributed to the relationship between recognition and identity and the relation between recognition and redistribution. When pertinent, the article points out the most relevant elements for a better understanding of the reality of Colombian peasants in order to revisit some of the discussions held in the country regarding that issue.

Keywords: peasantry, exclusion, injustice, disrespect, recognition.

Introducción

Las luchas emprendidas por distintos movimientos sociales, así como las discusiones sostenidas en torno a temas como el multiculturalismo y el feminismo, han incrementado en las últimas décadas el interés frente al reconocimiento. Es justamente en este contexto que Nancy Fraser (2008) identifica un desplazamiento de la redistribución —paradigma dominante en la representación de la justicia social en los últimos 150 años— al reconocimiento, a partir del cual la identidad de grupo sustituye los intereses de clase como mecanismo de movilización política, sustitución que considera indeseable. Honneth (2010) —sin destacar la dimensión cultural— considera que este desplazamiento ha implicado un cambio de objetivo: de la eliminación de injusticias sociales y económicas a la prevención de la humillación y el menosprecio. Según indica, “las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto” (Honneth, 2010, p. 10), giro que pudo producirse, a su juicio, por el desencanto político frente al incremento de la igualdad social, o bien, por un aumento de la sensibilidad moral que permite ver en el reconocimiento de la dignidad un elemento central del concepto de justicia.

La idea del reconocimiento ha desempeñado un papel importante en la filosofía práctica; aunque es pertinente recordar que fue Hegel quien introdujo directamente el concepto. Honneth (1996) destaca como antecedentes importantes, además de Hegel, la ética antigua, la filosofía moral escocesa y el concepto de respeto de Kant. De la ética antigua destaca la convicción de que solo podía llevar una vida buena aquel cuyo modo de actuar pudiera encontrar estimación social dentro de la polis. De la filosofía moral escocesa señala la idea de que el reconocimiento o la desaprobación públicos representan el mecanismo social por medio del cual puede estimularse al individuo para alcanzar las virtudes deseables. Y de Kant identifica el imperativo categórico de tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo, nunca como un medio.

Pese a los problemas relacionados con la polisemia del concepto¹ y a que las discusiones suelen centrarse en asuntos étnicos, de género y de orientación sexual, las teorías del reconocimiento se revelan especialmente útiles para analizar la situación actual de distintos grupos sociales, como es el caso del campesinado colombiano y latinoamericano, históricamente sometido a distintas formas de injusticia, menosprecio y exclusión. Este texto describe los planteamientos de Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, Boaventura de Sousa Santos en torno al reconocimiento, con la intención de identificar algunos *lugares* a partir de los cuales pueda discutirse la problemática de este grupo social y obtener algunas luces para la comprensión de su situación actual. Solo Santos hace una referencia explícita a los campesinos, en la cual ofrece un marco de análisis que permite profundizar en las experiencias vividas por ellos en lo relacionado con la desigualdad y la exclusión. No obstante, también Taylor, Fraser y Honneth brindan elementos clave para analizar su problemática y sugieren importantes elementos de indagación, según se sugiere a lo largo del texto.

Charles Taylor: reconocimiento e identidad

El eje de reflexión de Taylor (2001) en torno al reconocimiento es su relación con la identidad. A su juicio, esta es moldeada al menos parcialmente por la presencia o ausencia de reconocimiento. Según indica, esta idea se constituye en un elemento importante de algunos movimientos de carácter reivindicatorio que argumentan cómo la imposición de una imagen negativa de sí se convierte en un instrumento de opresión, lo que implica plantear, como primera tarea, la liberación de esa identidad impuesta y destructiva. Desde esta perspectiva, el *mal* reconocimiento [*misrecognition*], como denomina Taylor (2001) a la negación de reconocimiento, muestra falta de respeto por el otro y le causa daño —tanto como la desigualdad, la explotación y la injusticia—, lo cual ubica al reconocimiento como una necesidad humana vital.

De acuerdo con Taylor (2001), esta forma de entender el reconocimiento y su relación con la identidad no fue concebida siempre de esta manera, sino que la concepción que identifica es más bien un producto de la modernidad. Este cambio lo asocia con dos hechos, referido el primero de ellos al desplome de las jerarquías sociales: en lugar de “honor para unos pocos” surge el concepto de “dignidad para todos”, cambio que desemboca en una política de reconocimiento igualitario, asociada en occidente a los aportes de pensadores como Rousseau y Kant. Según Taylor (2001), es Rousseau quien empieza a considerar la importancia del respeto igualitario como condición para la libertad. La necesidad de

1. En la ética feminista es entendido, por ejemplo, como asistencia y cuidado amoroso. La ética del discurso lo reconoce como respeto recíproco, singularidad e igualdad de todos. El comunitarismo lo hace como valoración de otros modos de vida (Honneth, 1996).

evitar que la búsqueda de estima —que ocupa un lugar central en sus preocupaciones— genere dependencia en los demás, lo lleva a plantear un sistema caracterizado por la igualdad, la reciprocidad y la unidad de propósito, que haga posible, a su vez, la igualdad de la estima.

Un segundo hecho asociado con esta forma de entender el reconocimiento es la nueva interpretación sobre la identidad individual surgida a finales del siglo XVIII. En lugar del conocimiento del bien y el mal como un asunto de cálculo de recompensas o castigos divinos, cobra peso la idea de que los seres humanos estamos dotados de un sentido moral intuitivo de lo que es bueno y malo, de forma que se empieza a comprender el horizonte moral como un asunto personal (Taylor, 2001). Desde la perspectiva de este autor, el horizonte moral en el cual vivían los premodernos se diferenciaba de la forma actual de entender la identidad por tres razones: i) dependía de lo universal (grupo, clase, sexo, etc.) antes que de lo personal; ii) estaba establecido, no había que inventarlo; iii) existía a modo de destino. En contraste, la identidad moderna, aunque constituida por elementos dados, se concibe como una construcción del individuo (Taylor, 1996).

En este contexto, surge el ideal de la autenticidad, según el cual la plenitud depende de la posibilidad de alcanzar un genuino contacto moral con nosotros mismos (Taylor, 2001). De acuerdo con Taylor (1996), adicional a la revolución igualitarista se necesitaba una revolución expresivista que condujera al ser humano a realizar su original modo de ser antes que ajustarse a un patrón externo, lo que otorgaba un sentido más radical al ideal de la autenticidad al atribuir al sujeto un papel ineludible en su autodefinición. Este ideal adquiere una importancia crucial gracias a Herder, quien destaca que cada persona —y cada pueblo— tiene un modo original de ser, que lo lleva a defender la necesidad de ser fiel a sí mismo.

Taylor (2001) destaca el carácter dialógico de la construcción de la identidad, contexto en el cual el reconocimiento adquiere nueva importancia; a diferencia de lo que ocurría antes, cuando la identidad y el reconocimiento estaban dados por la posición social, el logro de una identidad original en la modernidad no goza de un reconocimiento *a priori*, debe ganarse. Según señala, se comienza a hablar de reconocimiento en el momento en que la concepción moderna de identidad adopta las bases expresivas, cambio que hizo surgir una política del igual reconocimiento de la diferencia, que aboga para que la identidad del individuo, del grupo o de los grupos a los que pertenece fuera reconocida (Taylor, 1996).

Al examinar distintas acepciones del concepto de identidad, el autor subraya tanto el uso que se hace desde el punto de vista psicológico, individual, como el que se hace en el ámbito social para referirse a la identidad grupal, el mismo que adquiere, a veces, un carácter reivindicatorio (Taylor, 1996). A su juicio, existe un juego recíproco entre ambos tipos de identidad:

La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia. (Taylor, 2001, p. 15)

Así, el drama del reconocimiento se presenta tanto en el plano individual como en el grupal colectivo, cuyas identidades deben luchar a menudo para impedir su sometimiento o para mantenerse.

Aunque Taylor se apoya en Rousseau, especialmente en relación con el concepto de autenticidad, advierte algunas limitaciones en la perspectiva de este autor, entre ellas, la posibilidad de dar lugar a una tiranía homogeneizante.² No obstante, se pregunta si necesariamente la política de la dignidad igualitaria debe tener este carácter homogeneizador. Según afirma, aunque existen formas de liberalismo de los derechos igualitarios que solo otorgan un reconocimiento muy limitado a las identidades culturales, la acusación de homogeneización no está bien fundada (Taylor, 2001).

Quienes consideran que los derechos individuales deben tener precedencia sobre las metas colectivas, especialmente a las referidas a la identidad cultural, a menudo hablan desde la perspectiva liberal. Por su parte, quienes defienden la importancia de las metas colectivas tienden a optar por un modelo diferente de sociedad liberal. Desde el punto de vista de Taylor, una sociedad puede organizarse en torno a su propia concepción de buena vida sin que esto implique una actitud despreciativa hacia quienes no comparten dicha concepción. Por el contrario, desde esta última perspectiva, una sociedad liberal se distingue por el modo en que trata a las minorías —incluso a las que no comparten su concepción de la buena vida— y por los derechos fundamentales que asigna a todos sus miembros (Taylor, 2001).

Taylor (2001) considera que la forma de liberalismo responsable de las acusaciones de los partidarios de la política de la diferencia es aquella que insiste en la aplicación uniforme de las reglas y que desconfía de las metas colectivas. No obstante, existe otra forma de liberalismo, la que dice aprobar, que está dispuesta “a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural” (Taylor, 2001, p. 51). En general, piensa que las diferentes formas de liberalismo deben establecer un límite, y saber en qué casos pueden hacer variaciones y en qué casos no. Desde su punto de vista, es necesario enfrentar la marginación de algunos grupos sin comprometer los principios políticos fundamentales, lo que implica reconocer el valor igualitario,

2. Tal tiranía consistiría en la aplicación de estándares de derechos en contextos culturales diferenciados. Para Taylor no es aceptable la universalización de ciertas formas de reconocimiento, en cambio sí lo es la que propende por un igual reconocimiento de las diferencias.

pero también el valor de las diferentes culturas. Como se verá, Fraser y Santos muestran una preocupación similar al defender la necesidad de equilibrio entre el reconocimiento y la redistribución.

Para Taylor (2001), no obstante, la premisa de que debemos igual respeto a todas las culturas es problemática. Descartar *a priori* su valor sería arrogancia, pero aceptarlo *a priori* conllevaría a una actitud condescendiente, indeseable en el contexto de la política del reconocimiento. Así, para este autor tiene sentido exigir que se enfoque el estudio de ciertas culturas con una presuposición de su valor, pero no lo tiene exigir como cuestión de derecho que se formule que su valor es grande o igual al de las demás. Según afirma, el reconocimiento igualitario del valor de todas las culturas puede convertirse en un asunto homogeneizante, por lo que señala la importancia de que haya “algo a medio camino entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra” (Taylor, 2001, p. 60). Por tanto, llama la atención sobre la necesidad de realizar estudios culturales comparativos y admitir que aún estamos lejos de evidenciar el valor relativo de las diversas culturas, lo que significa romper con la ilusión de muchos multiculturalistas, pero también con los planteamientos de sus adversarios.

Taylor introduce dos elementos centrales para la reflexión sobre los procesos de reconocimiento, referido el primero de ellos a los efectos de su negación en la construcción de la identidad. Distintos autores han llamado la atención sobre la ausencia de reconocimiento de los campesinos y las campesinas en Colombia, reflejada en una escasa valoración social y en su negación como sujetos políticos y como sujetos de derechos. Forero (2010) destaca cómo María Clemencia Ramírez, Carlos Salgado y él mismo llegaron por diferentes caminos a la misma conclusión sobre el campesinado colombiano:³ “La demanda central de los campesinos a la sociedad y al Estado es, ante todo, que les reconozcan su condición de ciudadanos; de ciudadanos con acceso pleno a todos sus derechos” (p. 9). No obstante, el país carece de estudios que den cuenta de la relación reconocimiento-identidad en la vía propuesta por Taylor, o bien, desde cualquier otra concepción que permita una mayor comprensión de esta relación, de sus implicaciones históricas y de sus posibilidades futuras. Tampoco es del todo clara la importancia que reviste para el campesinado el reconocimiento de la diferencia, pese a que las declaraciones de algunas organizaciones campesinas reclaman respeto por sus costumbres, tradiciones culturales y —a partir de allí— reconocimiento a sus demandas.

El segundo elemento de reflexión que se desprende de las formulaciones teóricas de Taylor tiene que ver con la necesidad de equilibrar

3. Se refiere a las investigaciones de María Clemencia Ramírez sobre las dinámicas de los cultivadores de coca, a los estudios de Carlos Salgado sobre las protestas de la sociedad rural y a sus propias investigaciones sobre la producción familiar agropecuaria.

la importancia atribuida al reconocimiento y a la redistribución, aspecto que resulta especialmente importante en el análisis de la situación del campesinado colombiano, dadas las carencias vividas por este grupo social en los dos ámbitos, carencias agudizadas por el desplazamiento forzado, que no sólo ha conllevado al despojo de tierras y otros bienes materiales, sino también a la ruptura de sus lazos comunitarios y sus referentes culturales.⁴ Como se verá, la discusión en torno a la relación entre reconocimiento y redistribución se constituye en un elemento central de las reflexiones realizadas por los demás autores analizados.

Axel Honneth: heridas morales y lucha por el reconocimiento

Los postulados de Honneth guardan estrecha relación con los de Taylor, específicamente en el vínculo establecido entre reconocimiento e identidad. De su perspectiva es posible derivar elementos complementarios para comprender las implicaciones de la negación de reconocimiento en los procesos de construcción identitaria de campesinos y campesinas, y, de manera particular, para el entendimiento de las demandas de reconocimiento realizadas por este grupo social.

En un análisis sobre la evolución de su pensamiento, Honneth (en Cortés, 2006) refiere cómo su obra *Crítica del poder* puso en evidencia la omisión que hace la teoría crítica sobre las luchas morales, no motivadas por intereses económicos. Aunque ya era claro en esta obra que la motivación moral de las luchas sociales no debía ser pensada en el marco de la teoría de la justicia, Honneth considera que es *La lucha por el reconocimiento* en la obra en la cual logra aclarar la fuerza motivacional que representa la necesidad de ser reconocido dentro de la sociedad. En este sentido, dice respaldar la tesis de Bloch, según la cual los levantamientos revolucionarios tienen su fuerza impulsora, más allá de la escasez económica y la opresión, en la sensación de dignidad herida (Honneth, 1992). Este autor ofrece una importante clave de lectura respecto a las ofensas morales experimentadas por las campesinas y los campesinos en Colombia y su relación con las luchas emprendidas por ellos. Como se verá, sus planteamientos contrastan con los postulados de Fraser y Santos, quienes argumentan un entrecruzamiento del reconocimiento y la redistribución en las luchas sociales.

Para Bonnet (2006), el reconocimiento debe ser entendido como “un comportamiento de reacción con el que respondemos de manera racional a cualidades de valor que hemos aprendido a percibir en los sujetos humanos” (p. 139), comportamiento que posee un carácter indudablemente positivo, en la medida en que permite al otro identificarse

4. Hay discrepancias sobre la cifra de personas desplazadas en Colombia. Hasta mayo de 2011, el Gobierno había registrado más de 3,7 millones de desplazados internos en el país, mientras la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) consideraba que la cifra real de desplazados superaba los 5 millones de personas (ACNUR, 2011).

con sus cualidades y alcanzar una mayor autonomía. Según aclara, es necesario entender el reconocimiento no solo en el plano intersubjetivo, sino también en las regulaciones y prácticas institucionales, aspecto en el cual existen grandes deficiencias en el país en relación con el campesinado. Como es sabido, se trata de una población históricamente sometida por las élites regionales, abandonada a su suerte por el Estado central, que padece una enorme desprotección social y económica, y que ha sido victimizada en las luchas territoriales por parte de diversos actores armados y —no en pocos casos— por parte de los mismos organismos de seguridad del Estado.

Honneth (1996) se basa en los planteamientos de Hegel en torno al reconocimiento, quien a su vez había examinado distintos modelos filosóficos en los que existían elementos afines al mismo y que le ayudaron a madurar sus ideas sobre la relación entre autoconciencia y reconocimiento social.⁵ A juicio de Honneth (1996), más allá de señalar este vínculo, Hegel estaba interesado en aclarar la relación entre la adquisición intersubjetiva de la autoconciencia y el desarrollo moral de comunidades enteras, reflexión que dio surgimiento a su modelo de “lucha por el reconocimiento”. Según este modelo, el desarrollo ético se efectúa a lo largo de una progresión de tres modos de reconocimiento, cada vez más exigentes, entre los cuales media una lucha intersubjetiva en la que los sujetos combaten por la confirmación de sus pretensiones de identidad: el reconocimiento en el amor; el reconocimiento legítimo, asociado con la idea de Kant sobre el respeto moral; y el reconocimiento en la esfera comunitaria, asociado con la valoración recíproca (Honneth, 1998).

El reconocimiento en el amor posee el carácter de aprobación afectiva y de estima por parte de los otros significativos, como es el caso la familia, los amigos y las relaciones amorosas. Implica reconocer las necesidades y deseos del otro, así como el ofrecer apoyo incondicional. Esta forma de reconocimiento deriva en autoconfianza, considerada por Honneth como base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública. El respeto jurídico o respeto moral está referido, por su parte, a la relación de reconocimiento recíproco en la que el individuo aprende a comprenderse como un portador igual de derechos. Implica un procedimiento igualitario universal y deriva en autoestima. Por último, la valoración social tiene que ver con aquella forma de reconocimiento que ayuda al individuo a apreciar las capacidades adquiridas a lo largo de la propia historia vital. Implica la valoración de las facultades del sujeto por parte de una comunidad concreta y deriva en autoaprecio (Honneth

5. En concreto, las formulaciones de Hobbes sobre la necesidad de los seres humanos de conseguir un grado cada vez mayor de respeto y prestigio; el planteamiento de Rousseau sobre la pérdida de seguridad en sí ocasionada por el deseo de valoración social; y lo referido por Fichte en cuanto a la necesidad del reconocimiento recíproco como condición para ser consciente de la libertad (Honneth, 1996).

1992, 1996).⁶ La exploración de estas formas de reconocimiento puede resultar especialmente importante para comprender los sentimientos de los campesinos y las campesinas respecto a su significación social, así como los vínculos con otros, mediados ya sea por el reconocimiento o por el menosprecio de sus capacidades y sus modos de vida.

A juicio de Honneth (1996), la conciencia de la individualidad y el desarrollo de una autorreferencia positiva se desarrollan a la par con las relaciones de reconocimiento, lo que lleva a que existan en la falta de este —en el desprecio— el peligro de heridas morales que dañan la identidad, lo que explica hasta qué punto la singularidad del sufrimiento moral reside en la negación del reconocimiento. Claramente se aprecia en este planteamiento una estrecha relación con lo señalado por Taylor respecto al daño causado por el *mal* reconocimiento.

Según Honneth (1998), casi siempre que se hace alusión al reconocimiento el punto de partida lo representa un análisis fenomenológico de las ofensas morales: “Un papel central en este modo negativista de proceder lo juega el pensamiento de que los hechos vividos como una ‘injusticia’ son los primeros en proporcionar una clave adecuada para explicar por anticipado la conexión interna entre moral y reconocimiento” (p. 25). Diferencia, entonces, tres tipos de menosprecio, asociados directamente con los modos de reconocimiento antes descritos y con los distintos estratos de autorreferencia. Al considerar estas relaciones, Honneth (1992) concluye que la garantía social de reconocimiento se constituye en elemento clave de la salud psíquica. Los tipos de menosprecio y su relación con los modos de reconocimiento, se aprecian en la tabla 1.

Pese a la importancia que atribuye al reconocimiento, este autor se obliga a analizar si existen formas de reconocimiento que pueden considerarse ideológicas. Según afirma, aunque en las últimas décadas el tema del reconocimiento se ha constituido en un eje importante de muchos esfuerzos políticos emancipatorios, también se han generado dudas sobre su potencial crítico, en la medida en la cual el reconocimiento oficial puede convertirse no en una condición de autonomía, sino en un instrumento de sometimiento y de integración de los sujetos en el orden social dominante (Honneth, 2006).⁷ De acuerdo con Honneth (2006),

-
6. Según Honneth (1998), las realizaciones morales que se exigen en cada caso se refieren a un entorno de sujetos cuya dimensión varía con el tipo de reconocimiento: “Las realizaciones morales del cuidado solo son exigibles a los sujetos en los casos en que los vínculos mutuos existan sobre una base afectiva; el respeto moral, en cambio, designa una forma de reconocimiento que puede esperarse en igual medida de todos los sujetos; en el caso de la estimación, finalmente, parece que le corresponden realizaciones morales que solo en el marco de comunidades concretas poseen un carácter obligatorio y vinculante” (p. 33). Honneth (1996) relaciona estas formas de reconocimiento con la tradición de la ética del cuidado de sí, la concepción kantiana de respeto y los planteamientos comunitaristas respectivamente.
7. Honneth (2006) retoma específicamente las reflexiones de Althusser, para quien

Tabla 1. Formas de menosprecio y reconocimiento según Honneth

Estratos de autorreferencia	Tipos de menosprecio o formas de injusticia	Metáfora	Modos de reconocimiento	Obligaciones morales de cada relación de reconocimiento
“Confianza en sí”, seguridad elemental sobre el valor de las propias necesidades	Humillación física o maltrato físico. Se priva de la autonomía física y destruye parte de la confianza básica en el mundo, la confianza en el valor que merece la propia naturaleza ante los demás. Ejemplo: tortura y violación.	Muerte psíquica	Amor, cuidado. El otro es reconocido como un individuo cuyas necesidades y deseos tienen un valor único.	Deberes de cuidado emocional
“Consideración de sí” o “autorrespeto”, seguridad sobre el valor de la formación del juicio propio	Privación de derechos y exclusión social. La persona no es reconocida en su comunidad como un sujeto jurídico de pleno valor. No se respeta la autoconciencia moral y, por tanto, se altera su autorrespeto. Ejemplo: discriminación jurídica, engaño, fraude.	Muerte social	Respeto moral. El otro es reconocido como persona a quien le corresponde la misma responsabilidad moral por sus acciones que a todos los demás seres humanos.	Obligaciones recíprocas de igualdad universal de trato
“Sentimiento del valor propio”, seguridad sobre el valor de las propias facultades	Desprestigio de las formas de vida o convicciones. Se devalúan ciertas acciones, capacidades o formas de vida al lesionar el sentimiento de poseer significación social en una comunidad concreta. Ejemplo: estigmatización.	Ultraje	Solidaridad, lealtad. El otro es reconocido como persona cuyas capacidades tienen un valor constitutivo para una comunidad concreta.	Deberes recíprocos de interés y simpatía solidaria que se extienden a todos los miembros de la correspondiente comunidad de valores.

Elaboración propia, basada en Honneth (1992, 1996, 1998)

no es fácil identificar las formas de reconocimiento ideológicas, dada la dificultad para diferenciarlas de una acentuación del reconocimiento obtenido debido a la lucha por este. La manera de determinar que se trata de una forma ideológica sería, de acuerdo con este autor, la existencia de prácticas de rebeldía por parte de los afectados, aunque propone además otro criterio: las formas ideológicas de reconocimiento no trascienden el nivel simbólico hasta llegar al cumplimiento material, en contraste con el reconocimiento no ideológico, que se acompaña de acciones concretas, como ocurre, por ejemplo, cuando el reconocimiento se transforma en disposiciones jurídicas, cuando se establecen otras formas de representación política o cuando se emprenden distribuciones materiales. La distinción exige, en este caso, una distancia temporal que permita juzgar la situación retrospectivamente, dado el tiempo que puede existir entre el surgimiento de una nueva forma de reconocimiento y su cumplimiento material.

La reflexión realizada por Honneth sobre las formas ideológicas de reconocimiento tiene un gran potencial para analizar las prácticas políticas e institucionales que involucran, de una u otra manera, al campesinado. Se constituye además en un eje esencial para profundizar en los efectos de las heridas morales experimentadas por campesinas y campesinos, aspecto al que Taylor alude solo de manera general. A diferencia de este, cuyo análisis tiene un carácter culturalista, Honneth se centra en la importancia que tienen el reconocimiento y el menosprecio en dimensiones de la identidad que permiten o no una vida autorrealizada, y destaca ciertos aspectos psicológicos como la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, cuyo logro exige el reconocimiento de los compañeros de interacción.

En estrecha relación con lo anterior, Honneth ofrece elementos clave para el análisis de los movimientos y protestas sociales del campesinado y la manera como estas pueden ser motivadas o, por el contrario, inhibidas por las experiencias de menosprecio. Según indica, el hecho de “que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos” (Honneth, 1997, p. 169). Cabe preguntarse, en este sentido, por

toda forma de reconocimiento representa una ideología. Según esta perspectiva, “la repetición continuada de las mismas fórmulas de reconocimiento alcanza sin represión el objetivo de producir un tipo de autoestima que provee de las fuentes motivacionales para formas de sumisión voluntaria” (Honneth, 2006, p. 131). Un ejemplo cercano lo constituye la masiva vinculación de soldados campesinos a la guerra interna contra la subversión durante el gobierno de Álvaro Uribe, proceso ante el cual un general del ejército afirmó: “Los soldados campesinos tienen una misión muy linda que es la de velar por la seguridad de sus amigos, familias, vecinos y conocidos, pues prestarán el servicio militar en sus propias poblaciones, donde todo el mundo los conoce, respeta y valora” (Presidencia de la República de Colombia, 28 de febrero de 2003).

los procesos de lucha, por el reconocimiento por parte de los campesinos y las campesinas en un país como Colombia, donde están exacerbados tanto los problemas de reconocimiento como de redistribución —debido a que la concentración de la tierra es un problema central— y donde se suelen acallar las protestas sociales por medio de acciones de represión violenta por parte del Estado, a menudo con un saldo significativo de muertos, desaparecidos o procesados jurídicamente. Tal experiencia de menosprecio social e institucional lo viven de manera mucho más intensa las poblaciones indígenas campesinas, los campesinos afrocolombianos, las organizaciones campesinas defensoras de derechos humanos y las mujeres campesinas de cualquier origen étnico o adscripción identitaria. Por tanto, la búsqueda de una vida autorrealizada, en términos de la exigencia de los deberes de cuidado emocional, las obligaciones recíprocas de igualdad de trato y los deberes recíprocos de interés y simpatía solidaria se encuentran mucho más allá, aunque lo incluyen, de una mejora sustantiva de la autoestima; proyectan a la vez que demandan una valoración social y cultural basada en el respeto y un compromiso institucional basado en la inclusión y la igualdad de derechos y libertades.

Nancy Fraser: reconocimiento y redistribución

Fraser argumenta su propuesta sobre el reconocimiento a partir del señalamiento de un falso dilema entre las políticas de redistribución —orientadas a una distribución más justa de bienes y recursos— y las políticas de reconocimiento —enfocadas en la revalorización de las identidades injustamente devaluadas—. Adicionalmente a la importancia que han ganado estas últimas, Fraser (1996) refiere la generación de una polarización indeseable entre ambas formas de reivindicación, por lo que señala que el reto está en desarrollar una teoría de la justicia y una orientación política que las integre. Más que tratarse de esferas separadas, Fraser (1997) señala que los problemas de redistribución y de reconocimiento se entrecruzan —e incluso se refuerzan en la práctica—, hasta llegar, en muchos casos, a producir un círculo vicioso de subordinación cultural y económica:

Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria. (p. 6)

No obstante, ve útil desde un punto de vista analítico distinguir ambos conceptos, sin que uno de ellos se reduzca al otro. En este sentido, plantea que el intento más sofisticado por hacer esta reducción es el de Honneth, al sostener que el reconocimiento es el concepto fundamental de la justicia y puede incluir la distribución (Fraser, 1997).

Según indica, la utilización de los conceptos de redistribución y reconocimiento tiene una referencia tanto filosófica como política. En el primer caso, considera los paradigmas normativos elaborados por la filosofía política y moral; en el segundo caso, las reivindicaciones planteadas por actores políticos y movimientos sociales (Fraser, 2008). Desde el *punto de vista filosófico*, Fraser (2008) ubica el origen del reconocimiento en la filosofía hegeliana, retomada posteriormente por Taylor y Honneth; y el de la redistribución en la tradición liberal, especialmente en la rama anglonorteamericana de finales del siglo xx, enriquecida después por las teorías de la justicia de Rawls, Sen y Dworkin. Esta autora trata de mostrar que, pese a sus orígenes filosóficos diversos, la redistribución y el reconocimiento pueden ir de la mano y ser concebidos de manera que eludan las objeciones de sus críticos.⁸ Desde el *punto de vista político*, se refiere a la redistribución y al reconocimiento como dos paradigmas populares de la justicia, cuyas diferencias se centran en los aspectos contemplados en la tabla 2.

Fraser (1997) dedica especial atención a mostrar las interacciones entre ambos tipos de injusticia. Los sujetos de la injusticia de distribución estarían representados, sobre todo, por la clase explotada desde la concepción marxista, que también sufre graves injusticias culturales, sin que la injusticia esté directamente arraigada en una estructura cultural, sino en la economía política, caracterizada por una ideología de la inferioridad de clase que justifica la explotación. Los grupos sometidos a la injusticia cultural, por su parte, pueden ser víctimas de injusticias económicas no derivadas de la estructura económica como tal, sino de una estructura cultural-valorativa injusta, como ocurre con los homosexuales. Existe, además, un tercer sujeto de injusticia: las *comunidades bivalentes*, víctimas de injusticias socioeconómicas y culturales, que plantean el problema de atender simultáneamente dos demandas aparentemente contradictorias: de redistribución —centradas en la igualdad— y de reconocimiento —centradas en la diferencia—.

8. Mientras los defensores de la redistribución consideran que la política del reconocimiento rechaza las normas que constituyen la base de la igualdad social, los defensores del reconocimiento piensan que una redistribución ciega a las diferencias puede reforzar la injusticia, al universalizar las normas de los grupos dominantes (Fraser, 1996). Adicionalmente, ambas perspectivas son cuestionadas por otras corrientes. Los pensadores marxistas, por ejemplo, señalan que la redistribución no recoge en toda su profundidad la injusticia capitalista, mientras los posestructuralistas insisten en que el reconocimiento implica asunciones normalizadoras centradas en la subjetividad, que impiden una crítica más radical (Fraser, 2008).

Tabla 2. Paradigmas populares de la justicia, desde la perspectiva de Nancy Fraser

Coordenadas analíticas	Tipos de de injusticia	Colectividades que sufren la injusticia	Tipos de soluciones de la injusticia	Ideas acerca de las diferencias de grupo
Redistribución	Injusticias socioeconómicas: 1) explotación del trabajo propio en beneficio de otros; 2) marginación económica mediante la confinación a trabajos no remunerados, mal remunerados o indeseables; 3) privación de bienes materiales indispensables para llevar una vida digna.	Clases o colectividades similares, definidas por su relación con el mercado o los medios de producción.	Reestructuración político económica: ingresos, división del trabajo, toma de decisiones.	Las diferencias no son propiedades intrínsecas de los grupos, sino el resultado de una política injusta. Por tanto, la política se orienta a luchar por abolir las diferencias de grupo, no por reconocerlas.
Reconocimiento	Injusticias culturales: 1) dominación cultural mediante la sujeción a patrones de interpretación y comunicación asociados con otra cultura; 2) ausencia de reconocimiento, invisibilización de prácticas de la propia cultura; 3) irrespeto, mediante la calumnia o el menosprecio.	Grupos caracterizados por padecer un menor respeto, estima y prestigio en relación con otros grupos sociales.	Cambio cultural o simbólico: revalorización de grupos estigmatizados, reconocimiento de la diversidad cultural.	Existen dos versiones sobre la diferencia: 1) son variaciones culturales benignas y preexistentes, transformadas en una jerarquía de valores por un esquema interpretativo injusto; 2) las diferencias no existen antes de su transvaloración jerárquica, sino que su elaboración es contemporánea. En el primer caso, los objetivos de la política se orientan a reevaluar los rasgos devaluados, al celebrar las diferencias de grupo; en el segundo, a deconstruir los términos que definen esas diferencias, al rechazar el "esencialismo" ⁷ de la política tradicional de la identidad.

Elaboración propia, basada en Fraser (2008)

Desde su punto de vista, el género y la raza serían colectividades bivalentes paradigmáticas. En el caso del género, las injusticias socioeconómicas se reflejan en el trabajo doméstico no remunerado y en las ocupaciones de bajos salarios para las mujeres; mientras que en el caso de las injusticias culturales implican normas que privilegian rasgos asociados con la masculinidad y devaluación de las cosas codificadas como femeninas. En el caso de la raza ocurre un entrelazamiento similar desde el punto de vista cultural: empleos mal remunerados, de bajo perfil, ocupados en proporciones excesivas por personas negras, paralelamente a representaciones estereotipadas denigrantes, exclusión de las esferas públicas y negación de los plenos derechos legales (Fraser, 1997). Las comunidades campesinas colombianas son un ejemplo muy ilustrativo de este tercer sujeto de injusticia: ellos representan una parte importante de la población más pobre y desatendida del país y, a la vez, de las menos valoradas o reivindicadas.⁹ El campesinado, además de demandar el derecho a la tierra, entre otros, reclama su reconocimiento político “como sujeto de derechos específicos y actor social diferenciado, con identidad propia, pluricultural” (Mandato Agrario, 2004, p. 319).

Fraser (2008) considera que, pese a que en la práctica casi todos los ejes de subordinación son bivalentes, son muchos los movimientos sociales que en la actualidad hacen mayor énfasis en el reconocimiento que en la redistribución igualitaria. En este sentido, identifica tres tendencias políticas que deben ser revisadas pues, a su juicio, amenazan el proyecto de integración de la redistribución y el reconocimiento: i) el problema del desplazamiento desde la redistribución hacia el reconocimiento, en un momento de expansión del capitalismo que exacerba la desigualdad económica; ii) el problema de la reificación de las identidades de grupo, en un momento de creciente interacción transcultural; y iii) el desencuadre del marco de referencia a partir del cual se abordan los conflictos actuales, mediante la imposición de un marco nacional a procesos transnacionales (Fraser, 2000, 2008). Ante estas amenazas, considera necesario un enfoque bipolar: “La construcción de un apoyo amplio a la transformación económica exige cuestionar actitudes culturales de desprecio a las personas pobres y trabajadoras, por ejemplo, las

9. El Informe de Desarrollo Humano 2011: *Colombia Rural. Razones para la esperanza*, del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), señala que 52% de la gran propiedad está en manos de 1,15% de la población, lo que indica que se trata de uno de los índices de distribución de riqueza más precarios no solo en la región, sino en el mundo. Pese a que en Colombia el 75,5 por ciento de los 1.100 municipios son rurales, que en ellos vive el 31,6 por ciento de la población, que a su vez representa el 94,4 por ciento del territorio nacional, y pese al masivo desplazamiento forzado, la Colombia rural es casi invisible desde el poder central y el mundo cultural y académico de sus urbes, y podríamos agregar, valiéndonos de una de las categorías analíticas aquí expuestas, objeto de desprecio o de indiferencia de esta parte de la sociedad nacional.

ideologías de la ‘cultura de la pobreza’ que señalan que tienen lo que se merecen” (Fraser, 2008, p. 94).¹⁰

En el contexto de la *teoría moral*, Fraser propone un modelo de reconocimiento de estatus centrado en el principio normativo de la paridad de participación, que implica arreglos sociales que permitan a todos interactuar como iguales (Fraser, 2008). En esto difiere de Taylor y de Honneth, para quienes el reconocimiento es un asunto de autorrealización, cuya falta conlleva a daños psicológicos y a una relación distorsionada consigo mismo. Aunque considera que este enfoque, denominado por ella *modelo de la identidad*, hace contribuciones valiosas en relación con los efectos psicológicos del racismo, el sexismo, la colonización y el imperialismo cultural,¹¹ lo considera teórica y políticamente problemático. A su juicio, se trata de un modelo en gran medida silencioso frente a la desigualdad, o bien, que supone que la distribución desigual es apenas un efecto secundario de la falta de reconocimiento, y desconoce la existencia de desigualdades económicas estructurales que no son solamente expresión de jerarquías de identidad (Fraser, 1996).

El cuestionamiento de Fraser frente al silencio del *modelo de la identidad* en relación con los problemas de redistribución es discutible. Taylor señala explícitamente la importancia de lograr un equilibrio entre el reconocimiento y la igualdad, y dice optar por una iniciativa política que sopesa la importancia del trato uniforme y de la supervivencia cultural. Honneth (en Cortés, 2006, p. 20), por su parte, asegura que no le conviene la separación entre reconocimiento y distribución:

Pienso que la separación bipartita no nos ayuda necesariamente porque, a mi modo de ver, la noción de justicia con base en la teoría del reconocimiento alude, más que a la distribución de bienes y derechos, a la organización adecuada de la sociedad con respecto a las distintas esferas de prácticas y formas de reconocimiento necesarias para garantizar una vida de esta índole.

Para este autor, una noción de justicia con base en la teoría del reconocimiento tiene un rol superior y es capaz de generar por sí misma los principios requeridos para una distribución adecuada. Según afirma, la lucha por la distribución se halla anclada en la lucha por el reconocimiento:

10. Esta especie de ideología justificatoria de la exclusión se complementa en el caso colombiano e incluso en otros países de la región con el uso corriente de expresiones como “algo habrán hecho” relacionada con la situación padecida por las víctimas de la violencia política. Una vez más, la población campesina es obligada a representar la condición de subordinación bivalente, con tintes esencialistas: son culpables de su destino.
11. De hecho, Fraser (2000) considera que algunas políticas de reconocimiento son genuinamente emancipadoras: “Las luchas en favor del reconocimiento, adecuadamente concebidas, pueden contribuir a la redistribución del poder y de la riqueza y pueden promover la interacción y la cooperación entre abismos de diferencia” (p. 57).

“[...] se trata de una lucha alrededor de la definición cultural de aquello que hace que una actividad social sea socialmente necesaria y valiosa” (Honneth, 2010, p. 43). Señala, además, que la crítica de Fraser es consecuencia de un malentendido anclado en la tendencia de reducir el reconocimiento al reconocimiento cultural de las diferentes formas de vida, es decir, las reivindicaciones formuladas en el contexto de la política de la identidad, malentendido que, a su juicio, ha sido provocado, sobre todo, por Taylor (Honneth, 2010).

Para Fraser (2000), más que un asunto de identidad, se trata de una cuestión de estatus, un problema de estructuras de interpretación y de valoración que impiden la participación equitativa en la vida social, lo que conlleva subordinación social. Más que entrar en contradicción con el postulado de Taylor y Honneth sobre la relación entre reconocimiento e identidad, el planteamiento de Fraser puede considerarse complementario, en la medida en que enfatiza otra dimensión de la vida social. En el caso concreto de las campesinas y los campesinos, los daños causados por la falta de reconocimiento en su imagen y valoración de sí no niegan los efectos ocasionados por la subordinación de estatus. Por otra parte, sería necesario precisar las diferencias entre esta forma de concebir el reconocimiento y los planteamientos de Honneth respecto al reconocimiento como respeto. Según este autor, la desposesión de derechos y la exclusión social, además de limitar la autonomía personal, se conectan “con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso” (Honneth, 1997, p. 163).

Al considerar que la falta de reconocimiento puede reflejarse en el ámbito jurídico, en las políticas gubernamentales, en los códigos administrativos y en las prácticas profesionales, así como institucionalizarse informalmente en costumbres o prácticas sociales, el modelo propuesto por Fraser (2000) implica examinar los valores culturales institucionalizados y transformar aquellos que generan subordinación:

En el caso de que dichos modelos conformen a dichos actores como iguales, capaces de participar a la par unos con otros en la vida social, entonces podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de *status*. Cuando, por el contrario, dichos modelos conformen a determinados actores como inferiores, excluidos, absolutamente otros, o simplemente invisibles, en otras palabras, no como a plenos participantes en la interacción social, entonces podremos hablar de falta de reconocimiento y subordinación de *status*. (Fraser, 2000, p. 61)

En el contexto de la *teoría social*, Fraser (2008) propone una idea dualista, perspectivista de la redistribución y el reconocimiento muy esclarecedora de las rutas requeridas para hacer frente a la problemática vivida por el campesinado, dado el carácter de colectividad bivalente de este grupo social, que hemos señalado antes. Para esta autora, cultura y economía están mutuamente enlazadas, por lo que descarta el

economicismo (la cultura es reductible a la política económica y el estatus es reductible a la clase) y el culturalismo (la política económica es reducible a la cultura y la clase es reducible al estatus), y propone tratar a cada práctica simultáneamente como económica y cultural. Desde su punto de vista, el dualismo perspectivista en teoría social complementa la paridad participativa en la teoría moral, lo que permite integrar redistribución y reconocimiento (Fraser, 1996).

Por último, es importante señalar la distinción realizada por Fraser entre las *soluciones afirmativas* a la injusticia, dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales sin afectar el marco general que los origina, y las *soluciones transformativas*, dirigidas a corregirlos mediante la reestructuración de ese marco. Frente a las injusticias culturales, una solución afirmativa se orientaría a la revaluación de las identidades de grupo injustamente devaluadas, sin afectar el contenido de esas identidades; mientras una solución transformativa se orientaría a cambiar la estructura cultural-valorativa subyacente a la falta de respeto. Por su parte, las soluciones afirmativas frente a las injusticias económicas se asocian con el Estado liberal benefactor, y las transformativas con el socialismo. Las soluciones afirmativas, lejos de abolir las diferencias de clase, dejan intactas las estructuras profundas que producen las desventajas, y generan la necesidad de hacer reasignaciones superficiales una y otra vez. Por el contrario, las soluciones transformativas buscan socavar la diferenciación entre clases, y promueven la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento (Fraser, 1997).

Fraser (1997) concluye que el escenario que mejor elude el dilema redistribución-reconocimiento es el del socialismo en la economía, sumado a la deconstrucción en la cultura, cuya plausibilidad psicológica y política exigiría “que todas las personas se desprendan de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades” (p. 31). No obstante, pone en duda que esta conclusión sea válida, por ejemplo, para las colectividades bivalentes de los pueblos indígenas, que no buscan eliminarse a sí mismas como grupo. Este planteamiento es fundamental a la hora de pensar la superación de las injusticias económicas y culturales vividas por los campesinos y las campesinas: ¿se trataría de revalorar su identidad o de reestructurar los marcos de valoración ligados, por ejemplo, a la aún persistente dicotomía urbano/rural o a la polarización de la producción empresarial/campesina? ¿estarían interesados los campesinos y las campesinas en desligar su identidad del territorio rural y de sus modos de producción? Esto último no solo es problemático en términos de la conservación de formas de vida constitutivas e instituidas, además, resulta indeseable en términos de la valoración de la dignidad humana ligada al trabajo y a la elección existencial.

Boaventura de Sousa Santos: producción de no existencia

En el contexto de la globalización, Santos (2003) advierte el surgimiento de un fascismo societario, que mantiene a grandes segmentos

de la población fuera de cualquier tipo de contrato social, como ocurre, según enfatiza, con los campesinos.¹² Para evitar la expansión de esta visión señala la necesidad de construir nuevas relaciones locales, nacionales y transnacionales, que emerjan como globalizaciones contrahegemónicas, cuyo sustento vaya más allá de las instituciones, y que se basen en los principios de la redistribución y el reconocimiento. Según afirma, fue el principio de la igualdad el que orientó la energía emancipatoria teórica en la modernidad occidental que surgió en la década de los ochenta del siglo pasado bajo el signo del “turno de lo cultural”, con su énfasis en las diferencias, la identidad y el reconocimiento (Santos, 2003, 2006b). Al igual que Fraser, Santos (2003) cuestiona el frecuente énfasis culturalista y la consecuente minimización de los factores económicos y políticos necesarios para la equidad, la solidaridad, la cooperación y la redistribución, y considera, por tanto, que para una posmodernidad de oposición es central la idea de que no puede haber reconocimiento sin redistribución.¹³

La superación de los sistemas de desigualdad y de exclusión exige, para Santos (2003), la articulación entre políticas de igualdad y políticas de identidad, que supere la excesiva simplificación de las relaciones entre igualdad e identidad y que reconozca que no toda diferencia es inferiorizadora y, por tanto, que la política de igualdad no tiene que reducirse a una norma identitaria única:

Siempre que estamos frente a diferencias no inferiorizadoras, una política genuina es aquella que permite la articulación horizontal entre las identidades discrepantes y entre las diferencias en que ellas se fundan. De ahí surge el nuevo imperativo categórico que, en mi opinión, debe informar una articulación posmoderna y multicultural de las políticas de igualdad y de identidad: tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza. (Santos, 2003, pp. 153-154)

Según Santos (2003), crear un mínimo de consenso alrededor de este imperativo es la primera condición de una lucha utópica más realista contra los sistemas de desigualdad y de exclusión, a lo que se debe sumar la reinención de un Estado que se adecúe a la nueva articulación y la construcción de una globalización desde abajo. Desde su punto de vista,

12. Los campesinos son considerados, a su vez, como uno de los grupos sociales directamente afectados por la homogeneización cultural: “Los campesinos, los pueblos indígenas y los inmigrantes extranjeros fueron los grupos sociales más directamente afectados por la homogeneización cultural, descaracterizadora de sus diferencias” (Santos, 2003, p. 136).
13. Santos (2003) refiere formas de jerarquización híbridas, como el racismo y el sexismo, dada su pertenencia simultánea a los sistemas de desigualdad y de exclusión, concepto que puede equipararse a las comunidades bivalentes planteadas por Fraser.

el presente siglo contiene en sí mismo el potencial para globalizaciones contrahegemónicas. Aunque este potencial aún no se ha materializado por completo, considera que es este siglo “el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho de tener derechos y en el equilibrio dinámico entre reconocimiento y redistribución” (Santos, 2003, p. 92).

A partir de una investigación orientada a estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y las ONG en su lucha contra la exclusión y la discriminación en Mozambique, Colombia, Suráfrica, India, Brasil y Portugal, Santos (2006a) concluye que existe en el mundo una gran riqueza social que está siendo desperdiciada y que no es reconocida por la tradición científica o filosófica occidental. Esta tradición, denominada por Santos (2006a) como *razón indolente*, se da bajo cuatro formas: *razón impotente*, de carácter determinista, que no se ejerce por pensar que nada se puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella; *razón arrogante*, asociada con el libre arbitrio y el constructivismo, que se imagina incondicionalmente libre; *razón metonímica*, reivindicada como la única forma de racionalidad; y *razón proléptica*, asentada en la idea lineal de progreso.

Para la mejor comprensión de los asuntos relacionados con la desigualdad y la exclusión, muy especialmente en el caso del campesinado, resulta particularmente útil el análisis de la razón metonímica. De acuerdo con Santos (2006a), dos de las principales características de esta forma de racionalidad son su incapacidad para aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo y para pensar las partes fuera de la relación con la totalidad.¹⁴ En lugar de argumentos, este tipo de razón se basa en la eficacia de su imposición.

La superación de la razón metonímica exige, según Santos (2006a), una sociología de las ausencias, procedimiento que busca demostrar que lo que no existe es, en realidad, producido como no existente: “Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible” (p. 75). Este concepto resulta especialmente valioso para analizar la situación de las campesinas y los campesinos en Colombia: descalificados, tornados invisibles, ininteligibles y, para muchos, descartables irreversiblemente.

14. Santos (2006a) señala que el todo es realmente una de las partes transformada en término de referencia para las demás, a partir de lo cual se establece una jerarquía en los distintos tipos de dicotomía basados en la razón metonímica: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente; entre otras. Cabe aquí perfectamente la dicotomía urbano/rural, que muchos suponen superada, aunque no por una ruptura de la jerarquía establecida, sino por el proceso progresivo de urbanización/desruralización.

Santos (2006a) se refiere a cinco modos de producción de no existencia. La primera de ellas es la *monocultura del saber y del rigor del saber*, que transforma la ciencia moderna y la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética. De acuerdo con este planteamiento, esta monocultura es responsable de desacreditar los conocimientos alternativos de otros grupos sociales, entre los cuales se refiere al saber campesino: “cuando se desacredita un conocimiento o cierto tipo de conocimiento, por ejemplo el campesino o indígena, se desacreditan también las prácticas sociales y los grupos sociales que crean y utilizan ese tipo de conocimiento” (Santos, en Chavarría y García, 2004, p. 103). Basado en esta formulación de Santos, Escobar (2010) señala cómo las prácticas de muchos grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes han sido construidas como “alternativas no creíbles” por los modelos imperantes, como ocurre con las propuestas de *Vía Campesina* y otras organizaciones que propenden por sistemas agrícolas localizados y biodiversos como respuesta a la crisis energética, alimentaria y climática.

La segunda forma de producción de no existencia es la *monocultura del tiempo lineal*, según la cual la historia tiene un sentido y una dirección únicos y conocidos; en ella, los países desarrollados son el referente de lo que está “adelante”, mientras se consideran retrasados o residuales los países asimétricos con esta realidad. Según plantea Santos (2006a), esta lógica produce no existencia, al declarar como atrasado, primitivo, tradicional, premoderno, obsoleto o subdesarrollado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación con lo que es considerado avanzado. Así, “en un periodo dominado por la agricultura mecanizada e industrializada, el pequeño campesino tradicional o de subsistencia debe ser considerado como algo anacrónico o atrasado” (Santos, 2006a, p. 56).

La tercera forma de producción de no existencia la constituye la lógica de la clasificación social, asentada en la *monocultura de la naturalización de las diferencias*, que distribuye los grupos sociales según jerarquías, y declara inferior a todo aquel que es diferente. Diferente aquí significa aquel que está en desventaja en una condición social estructural de desigualdad. En comparación con la relación capital-trabajo, la jerarquía no es aquí la causa de las diferencias, sino su consecuencia: quienes se consideran inferiores, lo son “por naturaleza”, de forma que se justifica la jerarquía (Santos, 2006b).

La *monocultura de la escala dominante* se constituye en la cuarta forma de producción de no existencia. Según Santos, esta lógica determina como irrelevantes otras escalas posibles, que no sean el universalismo y la globalización. Según la primera, toda idea o entidad es válida independientemente del contexto en el que ocurre, mientras la segunda se asume como una identidad que se expande en el mundo, de esta forma, arroga el derecho de nombrar como locales a las realidades rivales. La creación de no existencia se refiere en este caso a lo particular y lo local: “Lo global y universal es hegemónico; lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable, desechable” (Santos, 2006b, p. 25).

Por último, Santos refiere como quinta forma de producción de no existencia la *lógica productivista*, asentada en la monocultura de la productividad capitalista, de acuerdo con la cual el crecimiento económico y la productividad en un ciclo de producción son objetivos racionales incuestionables. Según afirma, a diferencia de esta lógica, los indígenas o los campesinos no definen la productividad de la tierra en un ciclo de producción, sino en varios, dada la importancia de dar descanso a la tierra, práctica que, desde esta lógica, sería considerada improductiva (Santos, 2006b). Llama la atención sobre unidades ecosocialistas de la producción no orientadas exclusiva ni primordialmente a la obtención de lucro, como ocurre con las cooperativas, la pequeña agricultura familiar, la economía solidaria y los servicios comunitarios (Santos, 1998).

En síntesis, la *monocultura del saber* descalifica el saber campesino y lo declara inculto, ignorante; la *monocultura del tiempo lineal* niega la contemporaneidad del campesino al declararlo atrasado, residual; la *monocultura de la naturalización de las diferencias* lo considera inferior; la *lógica de la escala dominante* niega la relevancia de los procesos locales de desarrollo; mientras la *lógica productivista* niega la racionalidad económica del campesino al designarla improductiva.

La sociología de las ausencias busca encontrar las razones por las cuales se impuso esta concepción excluyente, así como identificar los modos de confrontarla y de hacer presente aquello que ha sido constituido como no existente, no creíble, invisible. De acuerdo con Santos (2006a), la primera tarea ha sido abordada por varias corrientes de la sociología crítica, los estudios sociales y culturales de la ciencia, la crítica feminista, la deconstrucción, los estudios poscoloniales, entre otros, mientras él busca responder a la indagación relativa a los modos de confrontación. Plantea, en este sentido, la necesidad de cuestionar los distintos modos de producción de ausencia antes referidos, mediante: una *ecología de los saberes*, orientada a la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor, que busque una justicia cognitiva global orientada a valorar los diferentes conocimientos y a ponerlos en diálogo; una *ecología de las temporalidades*, que tenga en cuenta la existencia de diferentes concepciones del tiempo —como los tiempos estacionales de los campesinos— y que reconozca en el campesino no un sujeto residual, sino tan contemporáneo como el agricultor empresarial; una *ecología de los reconocimientos*, que procure una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia, y que permita distinguir las diferencias que no han sido producidas por las jerarquías; una *ecología de las transescalas*, que recupere en lo local aquello que no es efecto de la globalización hegemónica, que explore la posibilidad de una globalización contra hegemónica y que articule análisis de escalas locales, nacionales y globales; y una *ecología de la productividad* que recupere y valore los sistemas alternativos de producción (Santos, 2006a y 2006b). Se trata, según Santos (2006a), de rescatar “las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la

marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes” (p. 82).

En el caso concreto de la ecología de los reconocimientos, Santos (2006a) propone —en una vía similar a las soluciones trasformativas de Fraser— una etnografía crítica que permita la deconstrucción de la diferencia (¿en qué medida la diferencia es un producto de la jerarquía?) y de la jerarquía (¿en qué medida la jerarquía es un producto de la diferencia?). Según indica, “las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer” (p. 81). Santos se refiere, en este último caso, a diferencias inferiorizadoras que, en el análisis del campesinado, deberían ser cuidadosamente identificadas y separadas de las diferencias identitarias, de sus concepciones del mundo.

Derivaciones para la comprensión de la cuestión campesina en Colombia

Los autores revisados ofrecen distintos matices para la comprensión de los problemas de reconocimiento existentes en relación con las campesinas y los campesinos colombianos. Mientras Taylor y Honneth destacan los efectos de la falta de reconocimiento en la construcción de la identidad, Fraser subraya la generación de relaciones de subordinación que impiden una participación equitativa en la vida social; Santos, por su parte, alude a la producción de no existencia y a la generación de procesos de homogeneización cultural. Podría considerarse que se trata de distintos ángulos para abordar el problema de quienes sufren daño moral y se encuentran en una situación de vulnerabilidad, como es el caso del campesinado colombiano y de otros países de la periferia del poder económico mundial.

No obstante, la perspectiva de cada autor puede conducir por caminos distintos en la manera de entender el reconocimiento y en la reflexión sobre sus derivaciones prácticas. Ejemplo de ello son los planteamientos de Taylor y de Honneth, quienes, a pesar de compartir la preocupación por la relación entre reconocimiento e identidad, atribuyen una importancia distinta a las políticas de la diferencia. Más allá de las divergencias que pueden existir entre las propuestas de estos autores, interesa resaltar aquí su pertinencia para analizar no solo la importancia del reconocimiento en la esfera íntima y en la vida social, sino también los efectos de su ausencia. Esta vía de análisis exige, necesariamente, una reflexión con los propios implicados, en este caso, con los campesinos y las campesinas.

Un segundo elemento clave que se desprende de estas lecturas es la necesidad de considerar la estrecha interrelación de las problemáticas asociadas con el reconocimiento y la redistribución, relación que resulta clave en el caso del campesinado, dada la cercanía de su situación con las comunidades bivalentes que analiza Fraser y con la jerarquización híbrida a la que hace referencia Santos. Así mismo, incita a intentar una mejor comprensión del carácter de las reivindicaciones campesinas: ¿cómo interactúan las demandas de reconocimiento y redistribución?,

¿qué dimensiones del reconocimiento se evidencian en sus luchas y con qué matices?, ¿existen demandas distintas a las que convencionalmente se discuten en el marco del reconocimiento y la redistribución?

La relación entre reconocimiento y redistribución, en el caso concreto del campesinado, fue puesta en discusión recientemente en Colombia por parte de algunos estudiosos de la problemática campesina¹⁵ en torno a un texto de Carlos Salgado, quien ha dedicado un esfuerzo importante en mostrar la negación de reconocimiento hacia los campesinos del país. Según afirma Salgado, la falta de reconocimiento de los campesinos colombianos —expresada tanto en su desvalorización y discriminación negativa como en la negación de derechos— configura a su vez una falla de redistribución. Ambas impiden considerar a las campesinas y campesinos como sujetos de derechos, limitan su acceso a recursos, restringen su participación en los procesos que los afectan y dificultan la construcción de condiciones de equidad, justicia y democracia necesarias para la resolución del conflicto social y político del país (Salgado, 2004). Un elemento importante en la reflexión de Salgado (2010) es la comparación de la situación de los campesinos con la de indígenas y afrocolombianos, en su condición de comunidades étnicas, quienes a diferencia de los primeros “han logrado conquistar legislaciones especiales que les confieren un estatus de ciudadanía acorde con su manera de interpretar culturalmente sus derechos” (p. 21).

Salgado (2002) muestra cómo los campesinos han sido ignorados —o fragmentados— en los análisis sobre el conflicto armado colombiano, en los planes de desarrollo y en las políticas públicas. A su parecer, los análisis sobre el conflicto suelen omitir la problemática económica y los roles desempeñados por ellos. Por su parte, los planes de desarrollo y las políticas públicas tienden a hacer caso omiso de su existencia, o bien, construyen una imagen estereotipada, centrada en su supuesta incapacidad para adelantar procesos de desarrollo, y niegan sus capacidades como sujetos sociales: “Las políticas están dirigidas a un alguien indiferenciado, pobre, excluido, que no accede a recursos, víctima de conflictos y que ha de ser redimido por los programas” (Salgado, 2002, p. 11). Así mismo, las políticas públicas tienden a ignorar la heterogeneidad del campesinado y la movilidad política, social y económica que caracteriza las áreas rurales.

En un análisis sobre los planes gubernamentales de Belisario Betancur, Virgilio Barco, César Gaviria, Ernesto Samper y Andrés Pastrana, Salgado (2002) encuentra que estos omiten un concepto claro de lo campesino y hacen eco de la visión propia de las teorías convencionales sobre el desarrollo, y reproducen la imagen de atraso y pobreza construida en relación con lo rural campesino y convierten a la modernización en su

15. La discusión a la que se hace alusión puede consultarse en Forero (2010), en concreto, en el texto de Carlos Salgado “Procesos de desvalorización del campesinado y antidemocracia en el campo colombiano” y en los comentarios realizados por Absalón Machado y por Juan Guillermo Ferro.

propósito principal. El diagnóstico de Salgado puede completarse al señalar que Uribe, en sus dos periodos de gobierno, no solo fue consonante, al respecto con sus antecesores, sino que además privilegió los intereses de los empresarios del agro y de los terratenientes sobre los de los campesinos, fue indolente con la no observancia de los derechos de estos últimos, menospreció el desproporcionado incremento del fenómeno del desplazamiento forzoso y fortaleció el dominio caudillista en las zonas rurales del país.

Aunque Salgado (2010) refiere explícitamente los efectos de la falta de reconocimiento en la construcción de la subjetividad, sus análisis se centran fundamentalmente en la manera como la falta de reconocimiento se traduce en problemas de redistribución. De este modo, la falta de reconocimiento antecede y origina la negación de políticas redistributivas “El no reconocimiento social conduce a que la sociedad no avale procesos de redistribución de activos en su favor” (Salgado, 2010, p. 21). Por tanto propone una política de reconocimiento orientada a valorar el rol económico, social y político del campesinado, como condición para garantizar su acceso a los recursos, en particular a la tierra (Salgado, 2004). De hecho, considera que el eje del problema del campesinado colombiano es menos la tierra que la falta de reconocimiento “El centro del problema no es la Tierra, sin que ella deje de ser crucial. El centro del problema es el reconocimiento del sujeto” (Salgado, 2010, p. 22). Desde su punto de vista, si este reconocimiento no se hace efectivo, cualquier política redistributiva será marginal.

Estos planteamientos son comentados por dos autores con amplia trayectoria en el análisis de temas rurales. Uno de ellos, Machado (2010), destaca la importancia de los planteamientos de Salgado para el debate actual sobre la estructura agraria y la restitución de tierras, pero considera que su afirmación respecto a la marginalidad que tendrían las políticas redistributivas en caso de no corregir las fallas de reconocimiento no puede ser absoluta, dado que, en el caso de los campesinos, tierra y sujeto resultan ser una misma identidad: “La tierra como factor productivo permanece en la cultura campesina como una reivindicación histórica, y como memoria colectiva rural en la historia de la cotidianidad” (pp. 31-32). Por tanto, considera necesario tener en cuenta el contexto en el que se sitúa la discusión sobre la tierra: en un periodo de conflicto o de posconflicto, y en una fase restringida o amplia de la democracia.

Ferro (2010), por su parte, destaca la importancia de los planteamientos de Salgado para la discusión en torno a la relación entre cultura y política pero, apartándose de él, considera inadecuado separar lo político de lo cultural. A su juicio, el arrinconamiento del campesinado colombiano:

[...] está reforzado por las debilidades identitarias y de auto-reconocimiento de las organizaciones y comunidades campesinas sobre lo que significa su cultura, y especialmente sobre la importancia de esas particularidades y diferencias culturales para la resistencia y la acción política frente a la sociedad hegemónica. (p. 33)

Así, subraya no solo la necesidad de considerar los nexos de las dimensiones política y cultural, sino también la importancia del autoreconocimiento.

A estos análisis debe integrarse la situación de indefensión que han vivido históricamente muchos campesinos y campesinas en Colombia, y que se reedita en este conmocionado presente. Ante el desolador panorama del asesinato de líderes campesinos, la estigmatización de sus luchas, la desprotección del Estado ante la influencia de los grupos armados ilegales en su hábitat y su condición de vulnerabilidad ante el accionar del narcotráfico, entre otras formas de padecimiento de agresión y exclusión, las posibilidades de la identidad y el autoreconocimiento suelen solaparse frente a la prioridad de la sobrevivencia.

Luchar contra el temor ha sido, para las comunidades campesinas de Colombia, la más digna forma de resistencia política, el fundamento de sus vínculos morales y el resorte de sus apuestas de futuro. Lejos de ser este un escenario ideal para cualquier sujeto o grupo social, es este el que configura la realidad cotidiana del campesinado colombiano, en él cobra más vigencia que en ningún otro la actualización de sus demandas de redistribución y de reconocimiento. De esta manera, hoy más que nunca se hace necesario que la investigación social ponga énfasis en las voces y perspectivas históricamente acalladas, intencionalmente olvidadas y socialmente ignoradas de las comunidades y organizaciones campesinas. Lo que tienen que decirnos es verdaderamente importante, a menos que decidamos sumarnos a la versión de un impostado destino que les ha sido impuesto desde fuera.

Bibliografía

- ACNUR. (2011). *Desplazamiento interno en Colombia*. Consultado en diciembre de 2011 en <http://www.acnur.org/t3/operaciones/situacion-colombia/desplazamiento-interno-en-colombia/>
- Chavarría, M. y García, F. (2004). Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos. *ICONOS*, 19, 100-111.
- Cortés, F. (2006). Reconocimiento y justicia: entrevista con Axel Honneth. *Estudios Políticos*, 27, 9-26.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Perú: Programa Democracia y Transformación Global.
- Forero, J. (ed.). (2010). *El campesino colombiano, entre el protagonismo económico y el desconocimiento de la sociedad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fraser, N. (1996). Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 18-40.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores.

- Fraser, N. (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, 4, 55-68.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, 4, 6, 83-99.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. *ISEGORÍA*, 15, 78-92.
- Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 5-17.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (1998). Entre Aristóteles y Kant, esbozo de una moral del reconocimiento. *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 17-37.
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *ISEGORÍA*, 35, 129-150.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- Presidencia de la República de Colombia. *Ejército incorporó a 10.116 soldados campesinos. Sala de prensa* [Recurso virtual]. Consultado el 11 de enero de 2012 en: http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2003/febrero/28/12282003.htm
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Colombia Rural. Razones para la esperanza*. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011. Bogotá: PNUD.
- Salgado, C. (2002). *Los campesinos imaginados*. Bogotá: Cuadernos Tierra y Justicia n.º 6, ILSA.
- Salgado, C. (2004). Economías campesinas. En Machado, A. (coord.) *La academia y el sector rural 1* (105-150). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Salgado, C. (2010). Procesos de desvalorización del campesinado y antidemocracia en el campo colombiano. En Forero, J. (ed.). *El campesino colombiano, entre el protagonismo económico y el desconocimiento de la sociedad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia, lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Santos, B. (2003). *La caída del ángelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. (2006a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Santos, B. (2006b). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Argentina: Biblioteca CLACSO.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 10-19.
- Taylor, C. (2001). *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.