

# *La discriminación desde la perspectiva del reconocimiento social*

Gilberto Giménez\*

RESUMEN: El presente ensayo analiza los mecanismos psicosociales que subyacen a los procesos de discriminación a la luz de una teoría de las identidades sociales. La discriminación social es un concepto genérico que reviste tres figuras analíticamente distinguibles: el etnocentrismo, la intolerancia social y el prejuicio de inferioridad. Los procesos de discriminación suponen un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales en posiciones asimétricas en la estructura social. En consecuencia, la discriminación constituye una forma de relación desequilibrada y potencialmente conflictiva. De aquí las diferentes formas de conflicto que se manifiestan particularmente en el campo étnico y racial, y que pueden reducirse a tres figuras fundamentales: conflictos de reconocimiento, conflictos de interés y conflictos ideológicos.

ABSTRACT: This essay analyzes the psychosocial mechanisms underlying the processes of discrimination in light of a theory of social identities. Social discrimination is a generic concept comprising three analytically distinguishable figures: ethnocentrism, social intolerance and the inferiority prejudice. Discrimination processes assume an unequal form of recognition that is not reciprocally equivalent between social actors in asymmetrical positions in the social structure. Consequently, discrimination constitutes an unbalanced, potentially conflictive form of relationship, leading to different forms of conflict manifested particularly in the ethnic and racial field that can be analytically reduced to three main figures: conflicts of recognition, conflicts of interest and ideological conflicts.

*Palabras clave:* discriminación, racismo, etnicismo, etnocentrismo, identidad, reconocimiento, etiquetación, conflicto.

*Key words:* discrimination, racism, ethnicism, ethnocentrism, identity, recognition, labelling, conflict.

---

\* Doctor en sociología por la Universidad de la Sorbona, París III, e investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

1. La discriminación social, sustentada en la desigualdad de poder, de recursos y de estatus entre los grupos humanos, es tan vieja como la humanidad y ha revestido las más diversas formas en la historia. En nuestra época, algunas de ellas han cobrado peculiar visibilidad incluso en las naciones industriales más desarrolladas, debido a los conflictos y a los movimientos de resistencia que han desencadenado.

El propósito de este trabajo no es inventariar o analizar empíricamente los innumerables casos de discriminación reportados cotidianamente por los medios de comunicación o presenciados por nosotros mismos en la vida diaria o profesional como testigos las más de las veces impotentes. Nuestra perspectiva es más teórica y se orienta a analizar los *mecanismos psicosociales básicos* que subyacen a los procesos de discriminación social, a la luz de una teoría de las identidades sociales o, más precisamente, de una teoría de la producción y atribución de identidades sociales a través de operaciones recíprocas de reconocimiento.

La tesis central que nos proponemos sustentar a este respecto puede formularse así: toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones dominantes y dominadas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevaluada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minoradas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos.

Pero antes de entrar directamente en materia, conviene poner un poco de orden dentro de la confusión teórica y conceptual que suele reinar a propósito del tema que nos ocupa.

2. Atribuimos aquí un sentido genérico a la discriminación social y la definimos tentativamente como una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos identificados con los primeros respecto de los individuos identificados con

los últimos. Pero esta definición genérica requiere ser especificada. De hecho, la discriminación social puede revestir diferentes figuras y modalidades si consideramos tanto su grado de radicalidad como los motivos en que se apoya.

Si consideramos su grado de radicalidad, la discriminación puede implicar la segregación residencial o laboral y, en instancia extrema, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro. También variará según los casos la tonalidad psicoafectiva que la acompaña como una resonancia armónica, y que podrá ir de la hostilidad velada o abierta a la animadversión, el desprecio y el odio.

Si tomamos en cuenta ahora las fuentes o motivaciones de la discriminación podemos distinguir tres figuras centrales, inspirándonos en un trabajo ya antiguo, pero todavía estimulante, de Oliver Cox (1959): el etnocentrismo, la intolerancia y el prejuicio inferiorizante que puede ser racial, sexista, xenofóbico, etcétera.

El *etnocentrismo* (o *sociocentrismo*) se relaciona con el mecanismo psicológico inconsciente que nos impulsa a considerarnos a nosotros mismos y a nuestros grupos de pertenencia como diferentes y, en general, como mejores o más importantes que los otros en algún aspecto. Se trata, según Pizzorno (2000: 205), de una *categorización evaluativa* que entraña una especie de autoapología espontánea en comparación con los otros, y por eso mismo constituye una condición para la autoestima y la formación de identidades positivas.<sup>1</sup>

La *intolerancia social* es la actitud de rechazo por parte de un grupo, generalmente mayoritario, de las creencias y prácticas de otro grupo, generalmente minoritario, porque el primero considera que tales creencias y prácticas constituyen una amenaza para la solidaridad del grupo mayoritario o para sus intereses materiales y simbólicos. El fundamento principal de este tipo de discriminación es la *diferencia cultural* y la percepción de que la cultura minoritaria representa un peligro para la reproducción de la cultura

<sup>1</sup> Según Piaget (1965: 73-74), el sociocentrismo es una forma de pensamiento no operatorio que se mantiene centrado sobre el sujeto (individual o colectivo). Se transmite y consolida gracias al constreñimiento de la tradición y de la educación, y se contrapone a las operaciones racionales que implican el descentramiento y el libre juego de una cooperación de pensamiento fundada en la acción. Responde al mismo mecanismo el pensamiento egocéntrico, que constituye una fase característica en el desarrollo de la inteligencia en el plano individual. Cuando el niño pequeño ca-mina bajo una noche estrellada, piensa que las estrellas lo siguen.

dominante. El antisemitismo y la intolerancia religiosa serían los paradigmas clásicos de esta especie de discriminación.

Deben distinguirse cuidadosamente del caso anterior las formas de discriminación fundadas en el *prejuicio de la inferioridad* de los grupos dominados en razón de su origen étnico (etnicismo), de sus rasgos biológicos físicamente identificables (racismo), de su diferencia de género (sexismo, patriarcalismo) o de su procedencia extranjera (xenofobia), todo ello incluso en ausencia de diferencias culturales muy marcadas. Lo esencial es aquí la atribución prejuiciosa de la inferioridad, la cual favorece la *explotación* de los dominados cuando la discriminación funciona en el marco de la organización capitalista del trabajo.

Frecuentemente suelen confundirse las dos últimas formas de discriminación debido a que en la práctica parecen entremezclarse. Sin embargo, conviene mantener la diferencia conceptual entre ambas, al menos como tipos ideales en vista del análisis empírico concreto. En efecto, la intolerancia social no implica por sí misma el prejuicio de la inferioridad de la cultura discriminada. Por el contrario, frecuentemente lo que se teme es precisamente su virtual o potencial superioridad, como ocurre en muchos casos de antisemitismo registrados en la historia. Tampoco favorece por sí misma la explotación del grupo discriminado, sino en todo caso su exclusión o su asimilación total. A los judíos los perseguimos, los confinamos en *ghettos* o los expulsamos —dice Cox—, pero a las mujeres y a los negros los explotamos. Quisiéramos echar afuera a los judíos, pero a las mujeres y a los negros los queremos en su lugar.

Por lo que toca al etnocentrismo, consideramos que no constituye una figura específica que pueda colocarse en el mismo plano que las otras dos formas de discriminación. En efecto, la autoapreciación unilateral en comparación con los otros es un sentimiento natural común a todos los grupos, y no conduce por sí misma a la intolerancia ni a sentimientos de hostilidad racial, étnica o sexista. En todo caso, estimula la competencia entre los grupos, pero no la estigmatización ni la exclusión. Sin embargo podría decirse que, por un lado, el etnocentrismo tiende a exacerbarse en el caso de los grupos que ocupan una posición dominante y, por otro, que constituye algo así como la infraestructura psicológica en que se apoyan la intolerancia y los prejuicios inferiorizantes.

3. Pasemos a ilustrar ahora la tesis central que pretendemos sustentar en este ensayo: detrás de todos los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad. En términos más precisos: la discriminación social supone un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales que ocupan posiciones asimétricas en la estructura social. Por lo tanto implica un intercambio desigual de “bienes de identidad” entre los mismos.

El concepto de reconocimiento ocupa un lugar central en la sociología política de Alessandro Pizzorno y está estrechamente vinculado con el de identidad. En efecto, aunque parezca paradójico, nuestra identidad es definida fundamentalmente por otros, en particular por aquellos que se arrojan el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante. En los años treinta —dice Pizzorno— lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos como judíos. En esta perspectiva, la identidad personal no sería más que la “historia de reconocimientos” recibidos por un determinado individuo en los diversos contextos de interacción social en los que participa. De este modo el concepto de reconocimiento sostiene, por así decirlo, al de identidad.<sup>2</sup>

El concepto de reconocimiento, extendido al de “círculos de reconocimiento”, explica también, según Pizzorno, las identidades colectivas. Éstas resultan de la formación de redes de relaciones de reconocimiento sostenidas y estabilizadas en el mediano y largo plazos por instituciones que definen sus fronteras.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel introduce la noción de reconocimiento (*Anerkennung*) y habla de la *lucha por el reconocimiento*. Luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos. Las manifestaciones y ciertos tipos de huelga son formas privilegiadas de lucha por el reconocimiento.<sup>3</sup> Según Bourdieu, la manifestación constituye

<sup>2</sup> En efecto, nuestra identidad personal es una especie de crédito social que nos otorgan los que interactúan con nosotros a través del reconocimiento. En virtud de ese crédito, nuestros interlocutores y socios creen en nuestras promesas, conciertan proyectos comunes con nosotros y nos consideran responsables. Por eso la identidad es un recurso extremadamente frágil y requiere de la estabilidad de sus círculos de reconocimiento.

<sup>3</sup> Es curioso cómo el movimiento obrero inglés y el norteamericano suelen distinguir dos formas de huelga: la que se hace para lograr ciertas ventajas y beneficios, y la *recognition strike*,

un acto típicamente mágico (que no quiere decir desprovisto de eficacia) por el que un grupo práctico, virtual, ignorado o negado se hace visible y manifiesto ante los demás grupos y ante sí mismo, para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido que aspira a la institucionalización (1980: 66).

Pero ¿qué significa reconocer? ¿Qué operaciones implica en concreto? ¿Qué hacemos exactamente cuando decimos que reconocemos a otros?

En primera instancia, la operación de reconocimiento tiene una dimensión cognitiva, y entonces significa clasificar, categorizar y adscribir atributos a otras personas o grupos. Por eso el proceso de reconocimiento coincide, según Pizzorno, con la actividad cotidiana de la *denominación*, esto es, con el hecho de situar a las personas dentro de categorías socialmente definidas a partir de “señales” que un observador puede descifrar si opera dentro de la misma tradición y cultura de quien recibe reconocimiento.

Pero hay que añadir de inmediato que la operación de reconocimiento tiene también y sobre todo una dimensión evaluativa —indisociable de la cognitiva— por la que se confiere valor (positivo o negativo) a la presencia del otro.<sup>4</sup> Ya Talcott Parsons había señalado que el reconocimiento no se reduce a una simple actividad de clasificación, sino que implica también juicios de conformidad y actividad evaluativa de aprobación o desaprobarción.

Los procesos de interacción social entre individuos o grupos presuponen siempre el reconocimiento recíproco en los dos sentidos arriba señalados, lo que implica un intercambio de atribución de identidad. Pero este intercambio puede ser desigual en el sentido de que una de las partes puede exigir para sí el reconocimiento pleno de su identidad autoasignada y frecuentemente sobrevaluada, otorgando en cambio a su contraparte sólo una identidad disminuida, devaluada y frecuentemente estigmatizada. En

esto es, la huelga orientada a obtener o mantener el reconocimiento. Lo que determina la participación en éstas y otras formas similares de acción colectiva no es la ventaja personal, sino la búsqueda de reconocimiento. Se participa sobre todo para tener el derecho a existir.

<sup>4</sup> Piaget llama “respeto” a la evaluación positiva del otro en cuanto persona, lo que implicaría el reconocimiento de su escala de valores. “Respetar a una persona equivale a reconocer su escala de valores, lo que no significa adoptarla para sí mismo, sino sólo atribuir un valor al punto de vista de esa persona” (1965: 127). Según el propio Piaget, el “respeto” puede ser unilateral, como el del niño hacia su padre, o mutuo, cuando comporta la valorización recíproca entre dos individuos, lo que daría origen a una *moral de la reciprocidad* (*ibid.*: 128-130).

este sentido hablamos de “intercambio desigual de bienes o recursos de identidad”, y es precisamente esta forma de transacción la que define genéricamente todas las formas de discriminación social. Piaget la llama “devaluación unilateral” y señala que implica la ausencia de una común escala de valores (p. 114) y, por lo mismo, constituye una forma desequilibrada y potencialmente conflictiva de relacionamiento social.

Por eso los procesos de reconocimiento e identificación entre actores sociales se realizan siempre dentro de un contexto de luchas pasadas o presentes. Se trata, dice Bourdieu, de un caso especial de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, ya sea en el plano de la vida cotidiana, ya sea a nivel colectivo y en forma organizada, como ocurre en los movimientos raciales, étnicos o feministas. Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerza simbólicas, en las que existen, como queda dicho, posiciones dominantes y dominadas. Los actores que ocupan posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de las identidades sociales (las propias y las ajenas), presentándola como la forma legítima de clasificación social. En cuanto a los dominados, sólo les quedan dos opciones: o bien aceptan la definición dominante de su identidad, o bien se rebelan, no tanto para negar los rasgos devaluados o estigmatizados, sino para invertir la escala de valores según la lógica del *black is beautiful* o del “orgullo gay”.

Pero hay más: en el contexto de la lucha por la clasificación legítima del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus cualidades y costumbres, y a denigrar las ajenas, en virtud del ya mencionado mecanismo del etnocentrismo exacerbado por la conciencia de la superioridad y predominio propios. “Detrás de toda oposición étnica —dice Max Weber— se encuentra de algún modo la idea de pueblo elegido” (1944: 321).

4. Decíamos que la discriminación constituye en sí misma una forma de relación desequilibrada y potencialmente conflictiva, en la medida en que supone un reconocimiento evaluativo deficitario por el que los grupos dominantes atribuyen identidades devaluadas, etiquetadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. Por lo tanto, las diferentes figuras de discriminación tienden a generar conflictos y luchas por el reconocimiento social. De este modo desembocamos en el tema del conflicto por el reco-

nocimiento social, una de cuyas figuras prototípicas nos proponemos analizar a continuación.

El *conflicto étnico y racial* ha sido objeto de numerosos estudios desde los años cuarenta por parte de psicólogos, sociólogos y antropólogos particularmente en los Estados Unidos. La teoría más difundida para explicar este tipo de conflictos es la llamada “teoría del contacto”, elaborada por el psicólogo Gordon Allport<sup>5</sup> en su obra clásica *The Nature of Prejudice* (1954).

Esta teoría retoma y reelabora la vieja idea liberal —introducida por Montesquieu en su *Espíritu de las leyes*— según la cual el comercio destruye los prejuicios y conduce naturalmente a la paz. Siguiendo este mismo hilo de pensamiento, Allport sostiene que la intensificación y la ampliación de los contactos entre individuos pertenecientes a grupos sociales antagónicos tienden a socavar los estereotipos negativos y, consecuentemente, a reducir los prejuicios y mejorar las relaciones intergrupales.<sup>6</sup>

Pero Allport es un científico aferrado a la experiencia, y sabe muy bien que en muchos casos la proximidad y la intensificación de los contactos, lejos de disipar los prejuicios, más bien los amplifican y exacerban. Bastaría con evocar la experiencia histórica de los estados esclavistas del sur de los Estados Unidos para comprobarlo. Por eso la segunda parte de su teoría establece que no es el contacto *per se* lo que garantiza los efectos positivos esperados, sino el contacto que se realiza en circunstancias específicas y bajo condiciones especiales.

Uno de los discípulos predilectos de Allport, Thomas Pettigrew (1971), resume de este modo dichas condiciones:

El prejuicio se reduce cuando los grupos en contacto 1) poseen igual estatus, 2) se proponen fines comunes, 3) dependen cooperativamente los unos de los otros, y 4) interactúan contando con el apoyo positivo de autoridades, leyes y costumbres (p. 275).

<sup>5</sup> Fue profesor de psicología en la Universidad de Harvard de 1930 a 1967.

<sup>6</sup> De este modo Allport recoge la creencia del sentido común de que el contacto estrecho entre los grupos, el conocimiento recíproco y la familiaridad alimentan la amistad y el aprecio mutuo, del mismo modo que el intercambio comercial disipa los prejuicios destructivos al promover el conocimiento personal entre los negociantes.

La formulación de estas condiciones reviste especial interés para nosotros, ya que implica el reconocimiento implícito de que la discriminación étnica y racial finca sus raíces en la estructura de la desigualdad social, y sólo puede ser reducida o atenuada si se corrige o flexibiliza de algún modo dicha estructura.<sup>7</sup>

Lo que se criticó desde un principio en esta teoría fue el tratamiento individualista y psicologizante del problema, como si el conflicto étnico o racial sólo fuera resultado de prejuicios individuales cuasipatológicos derivados del pensamiento autista. Según H. D. Forbes (1997), a quien seguimos en este punto, fue Herbert Blumer el primero en cuestionar de manera clara y persuasiva esta posición. En efecto, para este autor,

el prejuicio racial deriva básicamente de la representación que se tiene de la posición del propio grupo, antes que de un conjunto de sentimientos (*feeling*) que los miembros de un grupo racial albergan respecto de los miembros de otro grupo racial (Blumer, 1958, citado por Forbes).

El prejuicio, por lo tanto, atañe a la relación entre grupos, es decir, resulta de la identificación de los individuos con sus grupos de pertenencia, lo que implica por definición compartir las representaciones, imágenes y estereotipos que circulan en su seno acerca de los demás grupos.

En conclusión, para Blumer “el *locus* propio del prejuicio racial no es el área de los sentimientos individuales, sino el de la definición de las posiciones respectivas de los grupos raciales”. Pero hay que advertir que esta definición se realiza “a través de una compleja interacción y comunicación entre los miembros del grupo dominante” (p. 5).

En su obra fundamental *Ethnic Conflict* (1997) el ya citado H. D. Forbes propone una versión corregida y ampliada de la teoría del contacto, pero replanteándola a escala de las relaciones intergrupales para eludir la crítica precedente.

Forbes sigue sosteniendo la importancia de la intensificación y ampliación de los contactos para disipar o atenuar los prejuicios étnicos, pero rechaza las condiciones situacionales postuladas como “tercera

<sup>7</sup> La teoría del contacto ha tenido una enorme influencia en las esferas oficiales de los Estados Unidos, estimulando desde los años cincuenta múltiples reformas legales como las que condujeron al fin de la segregación en la educación pública y en los autobuses escolares, y a políticas antidiscriminatorias como la acción afirmativa, entre otras.

variable” por la versión inicial de la teoría. Su argumento es que los datos empíricos disponibles no confirman la influencia determinante de dichas condiciones sobre la correlación contacto/conflicto étnico. En su lugar Forbes introduce como “tercera variable” la *diferencia cultural* entre los grupos, lo que le permite razonar del siguiente modo: la multiplicación y la intensificación de los contactos tienden a disminuir los conflictos étnicos, siempre que no exista una diferencia cultural muy marcada entre los grupos en contacto. Así, por ejemplo, un nivel determinado de contactos recíprocos que los angloamericanos y los anglocanadienses podrían tolerar fácilmente, provocaría considerable tensión entre japoneses y jamaíquinos.<sup>8</sup>

Se echa de ver de inmediato que si no hay contacto ni diferencias culturales, no puede haber conflicto. En cambio, habrá más conflictos —cualquiera que sea el nivel de los contactos— cuanto mayores sean las diferencias culturales. En definitiva, la tesis central de Forbes es la de que el etnocentrismo (entendido como las diferentes manifestaciones o expresiones del conflicto étnico) tiende a mantener o acrecentar las diferencias culturales, mientras que los contactos tienden a reducirlas. Pero hay que advertir que para Forbes la reducción de las diferencias culturales equivale a favorecer la asimilación o la homogeneización, lo que parece llevar a la inquietante conclusión de que la condición para eliminar los conflictos es la asimilación cultural entre los grupos en contacto.<sup>9</sup>

El primer cuestionamiento que se puede hacer a esta “versión ampliada” de la teoría del contacto es el de que ha perdido por el camino la perspectiva de la posición desigual de los grupos en contacto en términos de poder, recursos y estatus. Esta asimetría estaba implícita en la teoría de Allport y muy explícita en sus primeros críticos, como Blumer. En efecto, no parece que sean simplemente las diferencias culturales de los grupos, *sine addito*, la fuente del conflicto, sino su posición respectivamente dominante o dominada en la trama de las relaciones sociales. Es esta asimetría estructural la que condiciona el intercambio simbólico desigual

<sup>8</sup> De este modo, Forbes construye un “modelo” de conflicto étnico (inspirado, según él, en el modelo del “conflicto lingüístico”) que articula cuatro variables:  $E_A$  (=el nivel medio de etnocentrismo de un grupo A);  $E_B$  (=el nivel medio de etnocentrismo del grupo B); C (=el nivel de contacto entre los miembros de A y B); y D (=la magnitud de las diferencias culturales entre A y B).

<sup>9</sup> Aunque, si adoptamos una interpretación más benigna, el autor parece propugnar más bien una especie de equilibrio entre el mantenimiento de un nivel razonable de diferenciación cultural (o de conciencia étnica) y un nivel razonable de asimilación (recíproca o unilateral) a través del contacto. De este modo se reducirían significativamente los conflictos étnicos, sin llegar a su eliminación total.

que genera la actitud discriminatoria del más fuerte y la respuesta del más débil en términos de sumisión o de rebeldía.

En segundo lugar, hay que reprochar no sólo a Forbes, sino en general a todos los teóricos de esta escuela, el hecho de asumir la noción de contacto de acuerdo con el sentido común y sin mayor elaboración teórica. En efecto, hay diferentes modalidades de contacto y no todas tienen las consecuencias culturales que le atribuyen las teorías que estamos discutiendo.

Suele presentarse como una alternativa a la teoría del contacto la llamada “teoría realista del conflicto”, según la cual los conflictos étnicos o raciales se reducen, como cualquier otro conflicto social, a una diferencia de intereses entre grupos. En este caso, los grupos compiten entre sí para obtener determinados beneficios (generalmente materiales) para sus miembros. Se trataría, entonces, de una especie de “conflicto redistributivo”, ya que las partes pugnan en última instancia por una redistribución más justa de los recursos materiales disponibles. Se echa de ver de inmediato que un conflicto de este tipo se resuelve cuando los miembros del grupo en cuestión han obtenido los beneficios esperados o, también, cuando pierden toda esperanza para obtenerlos.<sup>10</sup>

Lo malo de esta concepción un tanto simplista y materialista es que no puede explicar ciertas peculiaridades de los conflictos étnicos. Es verdad que los grupos étnicos se batan también por la tierra, por recursos materiales y por más trabajo y empleo. Pero los conflictos étnicos más típicos no se agotan en este tipo de reclamos y muchas veces tienen poco que ver con el choque de intereses materiales o económicos. En efecto, frecuentemente tienen como foco principal demandas de *bienes intangibles*, como el honor, el respeto o la valorización del estatus social. Lo característico de los grupos étnicos, como nos han enseñado entre otros los “inconformados” de Chiapas, es su disposición a luchar por aparentes abstracciones, como el reconocimiento de su dignidad, de sus derechos humanos o de su autonomía.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> No cabe duda de que los burócratas del gobierno mexicano manejan esta teoría del conflicto cuando piensan, por ejemplo, que van a resolver el conflicto de Chiapas simplemente aumentando en la región el *stock* de bienes y servicios a ser distribuidos: más escuelas, más centros de salud, más empleos, etcétera.

<sup>11</sup> Nada mejor que el siguiente fragmento de Marcos para entender esta peculiaridad de los conflictos étnicos: “Hablamos con nosotros mismos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos

De aquí la necesidad de introducir otro expediente explicativo que sea lógicamente anterior a las reivindicaciones materiales, e incluso funcione como condicionante y motivación de estas últimas. Y ese expediente sólo puede ser, en coherencia con nuestros planteamientos, el interés por alcanzar una identidad positiva socialmente reconocida. Lo que explica los conflictos étnicos es, en última instancia, la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y frecuentemente estigmatizada en el curso de las interacciones con los grupos dominantes y sus instituciones. Por lo tanto, el “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad considerada como valor supremo, y todos los demás bienes como la dignidad, la autonomía, los derechos y los beneficios materiales reivindicados derivan de la misma.

En todo conflicto por recursos escasos —dice Melucci— siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (es decir, la auto y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad de intercambio con el otro fundado en el reconocimiento (1982: 70).

En conclusión: los conflictos étnicos y raciales son en última instancia *conflictos de reconocimiento* (Pizzorno, 1994: 195), porque en ellos una parte —la parte dominada— entra en conflicto esencialmente para exigir o imponer el reconocimiento pleno de su identidad, con todos los derechos que le son inherentes.

Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la de que excluye, en principio, toda negociación, salvo como estrategia o táctica provisoria para lograr gradualmente el objetivo deseado. En efecto, la identidad no es negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y virulento de la lucha. Por eso es de preverse que el conflicto no se apagará, sino que seguirá latente mientras no se logre el reconocimiento pleno.<sup>12</sup>

hacia vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la DIGNIDAD a habitar en nuestro corazón” (carta dirigida en febrero de 1994 por la dirigencia del EZLN al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena).

<sup>12</sup> Otra característica es la imposibilidad de adoptar frente al conflicto la actitud del *free rider*, es decir, la del calculador oportunista que especula con disfrutar, en caso de victoria, de las

5. Como colofón, resulta oportuno recuperar una tesis recurrente en algunos teóricos del conflicto —como Maquiavelo y Simmel, entre otros— según la cual los conflictos sociales, cuando no son destructivos ni de suma cero, a la larga resultan beneficiosos no sólo para la parte ganadora, sino también para el conjunto de la sociedad. Maquiavelo afirma explícitamente que los conflictos, cuando se manifiestan “*disputando*” y no con violencia sangrienta, favorecen a la cosa pública porque, paradójicamente, tienen por resultado conquistar, a favor de una parte hasta entonces excluida y marginada, el derecho de estar presente en el gobierno de la ciudad. Hoy diríamos que terminan ampliando el círculo de la ciudadanía plena y, en consecuencia, de la participación activa en la vida pública. En efecto, cuando no apuntan al aniquilamiento recíproco, los conflictos estimulan la generación de nuevas leyes, fomentan innovaciones institucionales y abren mayores espacios de libertad e igualdad.

La experiencia histórica de América Latina parece confirmar esta idea de Maquiavelo. Lo poco que se ha avanzado en materia de derechos indígenas, de derechos laborales y de equidad de género en nuestro continente ha sido resultado de una lucha permanente entablada por los movimientos sociales. Los grupos dominantes no otorgan graciosamente desde arriba reconocimientos y derechos. Por lo tanto, los discriminados tienen que conquistarlos.

Si no hubiera habido un movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, no hubiéramos tenido la decisión de la Suprema Corte de 1954 que canceló la segregación racial en las escuelas públicas y en los autobuses, ni la famosa “acción afirmativa” que intenta compensar las desventajas de las minorías étnicas en el acceso a las universidades, a las instituciones públicas y al mercado de empleos. Si no hubiera sido por el movimiento neozapatista de Chiapas no hubiéramos tenido el reconocimiento constitucional de la pluralidad cultural del país (art. 4), ni los

ventajas conquistadas sin haber participado en la lucha. En efecto, quien no participa en la lucha pone en riesgo su propia identidad, ya que ésta depende, como hemos visto, del reconocimiento de su propio círculo de pertenencia.

Una dificultad particular para identificar los conflictos de reconocimiento radica en que raras veces se presentan en forma pura. La regla es más bien que se presenten bajo las apariencias de un conflicto de interés, e incluso de un conflicto ideológico, como ocurre actualmente, por ejemplo, en las luchas religiosas intraétnicas entre católicos y protestantes en los altos de Chiapas. En estos casos, la tarea del analista consiste en desenredar la madeja procurando detectar la lógica prevaleciente en la lucha.

Acuerdos de San Andrés, ni su remedo grotesco que es la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena. Si no hubiera sido por el movimiento maya, Guatemala no hubiera tenido su Acuerdo de 1995 denominado “Identidad y derechos de los pueblos indígenas” (Hale, 1999). Si no hubiera sido por el movimiento feminista internacional, no hubiéramos tenido las conquistas legales que en la mayor parte de los países consagran el principio de la paridad entre hombre y mujer en el matrimonio, en la familia, en el desempeño profesional y en la esfera de la vida pública (Di Cristofaro Longo, 1993: 118ss.).

Todo parece indicar entonces que Maquiavelo tenía razón. La lucha permanente por el reconocimiento parece ser la energía que garantiza el sano dinamismo y el buen funcionamiento de la sociedad, estimulando la renovación de las instituciones y ampliando espacios de libertad e igualdad para todos los ciudadanos, cualquiera que sea su color, su raza, su religión, su género o su clase social.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allport, G. W. *The Nature of Prejudice* (Reading). Boston: Addison-Wesley, 1954.
- Blackburn, Robert M. et al. “Explaining gender segregation”. *British Journal of Sociology* 53, núm. 4 (2002): 513-536.
- Blumer, R. H. “Race Prejudice as A Sense of Group Position”. *Pacific Sociological Review* 1 (1958): 3-7.
- Bourdieu, Pierre. “L’ identité et la représentation”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35 (1980): 63-72.
- . *Sociología y cultura*. México: Grijalbo, 1990.
- Cox, Oliver C. *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. Nueva York: Monthly Review, 1959.
- Della Porta, D.; M. Greco; y A. Szokolczai, comps. *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma y Bari: Editori Laterza, 2000.
- Di Cristofaro Longo, Gioia. *Identità e cultura*. Roma: Edizioni Studium, 1993.

- Donnelly, Michael. "Qual è l'oggetto del controllo culturale?" En *Identità, riconoscimento, scambio*, compilado por D. Della Porta, M. Greco y A. Szokolczai, 91-111. Roma y Bari: Editori Laterza, 2000.
- Forbes, H. D. *Ethnic Conflict*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1997.
- Hale, Charles R. "El discurso ladino del racismo al revés en Guatemala". En *¿Racismo en Guatemala?*, compilado por Clara Arenas, Charles R. Charles y Gustavo Palma Murga. Guatemala: Avanco, 1999.
- Hunt, Robert. "Agentes culturales mestizos: estabilidad y cambio en Oaxaca". *América Indígena* 28 (1968): 17-34.
- Maalouf, Amín. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Melucci, Alberto. *L' invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bolonia: Società Editrice Il Mulino, 1982.
- Moscovici, S. "L' ère des representations sociales". En *Rèprésentations sociales*, compilado por W. Doise y A. Palmonari, 34-80. Lausana: Delachaux et Niestlé, 1986.
- Oomen, T. K. *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge: Polity Press, 1977.
- Pettigrew, T. F. *Racially Separate or Together?* Nueva York: McGraw-Hill, 1971.
- Piaget, Jean. *Études sociologiques*. París y Ginebra: Librairie Droz, 1965.
- Pizzorno, Alessandro. *Le radici della politica assoluta*. Milán: Feltrinelli, 1994.
- . "Risposte e proposte". En *Identità, riconoscimento, scambio*, compilado por D. Della Porta, M. Greco y A. Szokolczai, 197-245. Roma y Bari: Editori Laterza, 2000.
- Pollini, Gabrielle. "Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale". En *La cultura dell' Italia contemporanea*, compilado por Vincenzo Cesareo, 185-225. Turín: Giovanni Angeli, 1990.
- Thompson, Richard H. *Theories of Ethnicity*. Nueva York y Londres: Greenwood Press, 1989.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.