

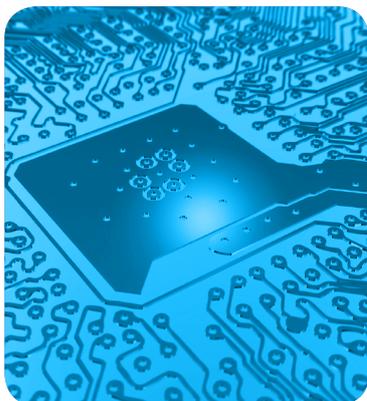
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras / 14-15

Crítica y Argumentación
Filosófica



**Políticas de
reconocimiento
en la sociedad
contemporánea**
Irene Ortiz Gala



Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras



Trabajo Final de Máster

Máster en Crítica y Argumentación Filosófica 2014/15

POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Tutor:

Gabriel Aranzueque Sahuquillo

Alumna:

Irene Ortiz Gala

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	3
<i>1. Acercamiento a la idea de reconocimiento en la filosofía: Hegel y la lucha por el reconocimiento</i>	5
1.1. El Yo como Autoconciencia	9
1.2. La dialéctica del amo y del esclavo.....	11
<i>2. Política social: Honneth, Fraser y Taylor</i>	15
2.1. Honneth: reconocimiento deformador.....	18
2.2. Caso práctico: código y narrativa de menores canis o chonis.	23
<i>3. Reconocimiento de minorías y grupos subalternos</i>	31
3.1. Mareas y plataformas ciudadanas.....	35
3.2. Empoderamiento y reconocimiento: claves de la PAH	40
<i>4. Conclusiones</i>	45
<i>Bibliografía</i>	49
<i>Recursos audiovisuales</i>	50

Introducción

El objetivo del presente trabajo es ver qué mecanismos de reconocimiento encontramos en 2015 en nuestra sociedad. Éste se encuentra dividido en tres epígrafes centrales, todos ellos girando en torno a la cuestión del reconocimiento. Una primera parte analiza la idea originaria de Hegel sobre el reconocimiento, incidiendo especialmente en el trabajo de Kojève (1997) y la dialéctica del amo y del esclavo. El segundo apartado se centra en las discusiones contemporáneas en torno al reconocimiento y sus vertientes, siendo el reconocimiento deformador la expresión estudiada a través del caso de los chonis. Finalmente, la última parte analiza qué mecanismos han participado en la conquista y reformulación de los nuevos perfiles identitarios. En este sentido, el caso particular a estudiar, por su aportación en materia de reconocimiento de derechos, es la «Plataforma de Afectados por la Hipoteca».

¿Cómo se reconoce un sujeto? ¿Se puede reconocer de forma negativa? ¿Qué mecanismos pueden facilitar el reconocimiento? Estas son algunas de las preguntas que dan pie al trabajo y que tratarán de ser respondidas a lo largo del mismo. El escenario planteado no es otro que el momento actual de crisis, de movimientos sociales emergentes y de los que florecieron allá por 2009. Trazando líneas entre grupos subalternos y reclamos sociales que dan voz a las minorías, trataremos de ver a qué lógica responden los mecanismos que propician la exclusión de las familias estigmatizadas en estas minorías despreciadas. Quisiera que estas páginas fueran una invitación a empezar por el principio, que tengamos la valentía de salir al encuentro de la realidad y de mirar a los ojos de los excluidos sin bajar la cabeza. Un acercamiento a la realidad de decenas de miles de familias que son estigmatizadas y degradadas en la jerarquía social y que, gracias a la lógica que asume nuestro sistema, una supuesta meritocracia donde cada cual tiene lo que por sí mismo ha conseguido, son responsabilizadas de su situación. ¡Cómo si nada más influyera en el proyecto vital de un sujeto! La presencia de la voz institucional en los *mass media* se ha dedicado a reforzar ese mensaje, haciendo hincapié en la idea de autorresponsabilidad. La formalización de la vulnerabilidad de los sujetos subalternos como algo negativo es la consecuencia lógica dentro de este sistema. Y este procedimiento es aplicable a todos los grupos minoritarios o subalternos, pues de una forma u otra vemos cómo el valor asignado en el imaginario colectivo desempeña un papel determinante para el autoconcepto que tiene de sí cada sujeto. De esta forma, la

tesis mantenida a lo largo de todo el trabajo será subrayar la necesidad de un reconocimiento institucional adecuado, incidiendo en los reconocimientos deformadores que hasta ahora han actuado con estas minorías y no tan minorías. Sin embargo, el reconocimiento deformador se apoya fundamentalmente en los discursos y en las narraciones mayoritarias que se hacen sobre estos sujetos subalternos que están posicionados desde la base como diferentes. El código deontológico de los trabajadores sociales que pedía la no implicación personal en la vida del “usuario” puede ser considerado un síntoma de esta denigración que se hace de las personas que acuden a los servicios sociales a pedir ayuda. Los discursos políticos que criminalizan y responsabilizan de sus miserias a la gente, los *mass media* que juegan con estos formatos de hiperrealidad que son los *reality*, el morbo y la exhibición, son sólo algunos de los ingredientes de ese cóctel de la exclusión.

En síntesis, debemos atender a los distintos factores que intervienen en los procesos de exclusión y que generan estas situaciones de desamparo a las que se ven recluidas decenas de miles de familias, particularmente los que fomentan el inmovilismo y la parálisis de los sujetos excluidos. Por consiguiente, el reconocimiento es un eje central a lo largo del trabajo y una condición necesaria –aunque no suficiente– que explica estos procesos de marginación y exclusión.

1. Acercamiento a la idea de reconocimiento en la filosofía: Hegel y la lucha por el reconocimiento.

Desde la época clásica, se consideró al hombre un *zoon politikon*, es decir, un animal que desarrollaba sus virtudes en tanto en cuanto habitaba la pólis y formaba parte de la comunidad. A principios del siglo XVI, con la figura de Maquiavelo, vemos la ruptura con la concepción antropológica tradicional del hombre, es decir, se produce una brecha con la teoría clásica del hombre que vive en comunidad. Así, el diplomático de Florencia plantea una concepción egocéntrica del hombre, es decir, presenta a un hombre preocupado principalmente por su propio interés. Es en este punto donde se empieza a hablar de las relaciones de poder entre los hombres, entre quienes temen por su conservación y los que abogan por la defensa de sus intereses. Este cambio de paradigma establece que “el campo de la acción social reside en una lucha incesante de los sujetos por la conservación de la identidad física” (Honneth, 1997, p. 17). Hobbes partió de la hipótesis de Maquiavelo dando un paso más allá y apuntando hacia el horizonte futuro. En el planteamiento hobbesiano, el acento recae no en la mera confrontación por la defensa del propio interés, sino en la conservación del propio cuerpo en el futuro. Se desarrolla entonces la potencia virtual de cada sujeto en el escenario de esta lucha por la conservación, donde todos los participantes suponen una amenaza para los otros. A partir de la conclusión extraída tras el ejercicio de abstracción de una sociedad de la que se ha eliminado toda instancia política, esto es, tras el planteamiento del estado de naturaleza, Hobbes concluye la guerra de todos contra todos. Esta lucha del todo indeseable legitima la propuesta política hobbesiana de la subordinación de todos a un poder soberano mediante el pacto social. Rousseau, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, establece una distinción que puede ser especialmente pertinente en este contexto:

No se pueden confundir el *amour-propre* y el *amour de soi* (...) El *amour de soi* es un sentimiento natural que lleva a todo animal a preocuparse por su conservación (...) El *amour-propre* es sólo un sentimiento relativo, artificial y nacido dentro de la sociedad, que lleva a cada individuo a ocuparse más de sí que de cualquier otro (Rousseau, 2002, p. 172).

Esta distinción es especialmente útil para pensar las diferencias que hay entre las teorías del Estado representadas por Maquiavelo y Hobbes y la propuesta hegeliana, donde se mantiene la distinción entre el instinto de conservación y el deseo de ser reconocido en forma de exigencia de identidad y reconocimiento de la misma.

En Hegel, la lucha no es por la conservación, como veíamos en Maquiavelo y Hobbes, sino “un conflicto de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al *reconocimiento* subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana” (Honneth, 1997, p. 29). La eticidad aparece como aspecto fundamental en la teoría hegeliana, pues es *la existencia de la diferencia* la que conduce a la unidad de lo general y de lo particular. Hegel distingue entre persona y persona como un todo, pues sólo la persona como un todo ha conseguido del reconocimiento intersubjetivo su identidad como particular, mientras que la persona refiere al individuo que del reconocimiento intersubjetivo logra la capacidad jurídica. A su vez, mientras los sujetos logran mayor autonomía, también crece la conciencia de la dependencia que tienen los unos de los otros. Esta noción presentada por Hegel de la dependencia recíproca nos plantea el escenario donde se produce el reconocimiento de base, es decir, en el primer grupo de socialización, que generalmente es la familia. Desde la familia, se crea la autoconciencia de la propia individualidad, “y no se es en ella como persona por sí sino como *miembro*” (Hegel, 1975, p. 205). La disolución de la familia hace que el derecho que corresponde al individuo alcance la forma jurídica como forma de la individualidad determinada. El matrimonio se convierte en la filosofía hegeliana en un motivo ético, dado que la unión producida por el matrimonio crea conciencia de la unidad como fin sustancial, pero no por ser éste un ejercicio contractual entre dos individualidades independientes, sino porque el matrimonio supera estas individualidades en virtud de la familia constituida como *una persona*. Vemos que Hegel otorga una especial importancia a la unión producida por el matrimonio, pero lejos de basarse en sentimientos como el amor y la piedad, los cuales reconoce como propios de tal unión, subraya de nuevo el carácter ético. La unión “sólo es ética por lo tanto si la *precede* esa ceremonia como realización de lo *sustancial* por medio de un signo, el lenguaje, que es la existencia más espiritual del espíritu” (Hegel, 1975, p. 10). No basta, por tanto, con la convivencia de una pareja para hablar de lazo ético, pues éste se constituye como fruto del reconocimiento otorgado por la familia y la comunidad mediante esa ceremonia donde se realiza lo sustancial. En este sentido, entendemos que el reconocimiento se da en sede social y que para hacerse efectivo necesita de la mirada de la comunidad pues, sin ésta,

no podría hacerse efectiva la valoración y otorgación de estatus intrínseca al acto de reconocer.

Un aspecto interesante de la propuesta hegeliana es que subraya, en primer lugar, el carácter representacional propio de los ejercicios de reconocimiento, pues los acercamientos y las relaciones son con una representación y no con un particular. En segundo lugar, el planteamiento del filósofo alemán saca a relucir las exigencias de identidad que habitan en los sujetos y que, más tarde, serán planteadas en el escenario de una lucha por la defensa del honor, así como sugiere a través del reconocimiento intersubjetivo la capacidad del reconocimiento de la particularidad individual. Es importante destacar la estructura de la relación de reconocimiento recíproco, pues el movimiento de este ejercicio de reconocimiento no es exclusivamente de carácter reconciliador, sino que por el contrario ayuda a perpetuar la individualidad y la diferencia: “Los miembros independientes son *para sí*; pero este *ser para sí* es más bien del mismo modo inmediato su reflexión en la unidad, en cuanto esta unidad es, a su vez, el desdoblamiento en las figuras independientes” (Hegel, 1971, p. 109). Si bien el reconocimiento es esencialmente recíproco, sucede que cuando un sujeto sabe reconocida alguna de sus facultades por un otro, el mismo movimiento que le reconcilia en tanto que reconocedor de su cualidad, termina por acentuar la diferencia, al subrayar la cualidad o cualidades que se presentan características de su identidad, es decir, al reconocer la particularidad. Sólo entonces enfatiza su singularidad y se contrapone al otro en tanto que particular. Honneth advierte que en este esfuerzo por hacer que se reconozcan las especificidades y cualidades particulares, Hegel da pie a una lucha por el reconocimiento literal, es decir, el hombre está dispuesto a morir para que se reconozcan sus particulares que le permitan erigirse como persona, como un todo en tanto que ha conseguido su identidad como particular del reconocimiento de los otros con los que ha luchado. Que el hombre tenga deseo de ser reconocido es algo que nos cuesta poner en duda, pues parece que la experiencia nos demuestra que efectivamente los hombres en general, y en particular cuando son todavía niños, tienen la necesidad de recibir la mirada de un otro que les devuelva el reflejo de lo que son, para así poder asumirlo. Lo que no parece tan fácil de concluir es por qué necesita ser reconocido. La confrontación entre la vida social y la autoconservación individual, tensiones ya advertidas por Hobbes y Maquiavelo, desembocan en el joven Hegel en forma de lucha por el reconocimiento. Del combate a muerte surgen las relaciones éticamente maduras de reconocimiento, bajo las cuales se

podrá establecer la *comunidad de ciudadanos libres*. Abandonada la época de Jena, Hegel encuentra distintos motivos que desencadenarían la lucha por el reconocimiento, desplazando el escenario de su sede comunitaria al espíritu humano y sus necesidades. En este sentido, seguiremos la lectura de Kojève y Honneth, por resultar mucho más afín a los objetivos del trabajo. La lucha por el reconocimiento no debería entenderse en el sentido de luchas individuales o conflictos entre particulares, pues dicha lucha implica la descentralización de las formas de la conciencia individual.

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; *en primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia; *en segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a *sí misma* en lo otro (Hegel, 1971, p. 113).

El escenario de esta lucha es la comunidad y la vida social en todas sus formas y expresiones. ¿Qué son las plataformas ciudadanas sino agrupaciones que reclaman el reconocimiento de un determinado colectivo o de una causa particular? Los reclamos se presentan en un escenario de tensión donde una de las partes siente que no es reconocida adecuadamente, bien porque se le niega el reconocimiento (negación) o porque se niega la confirmación del valor que tiene (rechazo). En este sentido, Honneth propone hablar de un reconocimiento deformador, que en gran parte puede complementarse y entenderse con el concepto de *rechazo* sugerido por Todorov. Los individuos adquieren plena identificación consigo mismos en la medida en que sus “especificidades y cualidades encuentran aliento y respaldo de parte de sus socios de interacción social” (Honneth, 1997, p. 35). La lucha por el reconocimiento se juega, por tanto, en un escenario colectivo donde la dependencia recíproca desempeña un importante papel. Los espacios mediadores del lenguaje a través de los cuales la conciencia consigue llegar paulatinamente a una concepción de sí como totalidad se tornan más importantes que las agresiones particulares. La autoconciencia no basta para la exigencia de identidad y respeto de la misma que demandamos como sujetos inmersos en una comunidad.

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se *reconocen* como *reconociéndose mutuamente* (Hegel, 1997, p. 115).

Las relaciones entre el Yo que aspira al reconocimiento de sus particularidades y otros individuos en la misma situación hacen del sujeto en Hegel un complejo entramado de tensiones desiderativas de los sujetos que habremos de esclarecer para ampliar el análisis a sujetos subalternos y periféricos en nuestra sociedad occidental contemporánea.

1.1. El Yo como Autoconciencia

Hasta ahora hemos hablado de un Yo que lucha por el reconocimiento de su identidad a través del reconocimiento de sus particularidades individuales. Parece necesario esclarecer con más precisión a qué nos referimos cuando hablamos del Yo como sujeto inmerso en la lucha. Si bien el Yo se revela por la palabra, con la primera vez que el hombre dice Yo, sucede que la autoconciencia parece desplegarse como autoconsciente, es decir, como consciente y segura de su realidad. Kojève apuntaba a la insuficiencia de la autoconciencia, advirtiendo que el sujeto cognoscente se pierde en el objeto conocido, subrayando que la contemplación revela el objeto y no el sujeto. De esta forma, Kojève incidía en la necesidad de prácticas relacionales o comunitarias, en tanto en cuanto era necesaria la intervención de un otro para dar respuesta a la exigencia de identidad demandada por los individuos. Hegel lo formuló en la *Fenomenología del Espíritu* apelando al en sí de la conciencia en tanto “este *en sí* resulta ser un modo en que es solamente para otro” (Hegel, 1971, p. 107). El *en sí* es la conciencia, pero también “aquello *para lo que* es otro (el *en sí*)”, es decir, concepto de lo que el objeto es en sí y objeto en tanto que objeto para otro. Para la conciencia, «el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo». La relación con el *otro* se torna complejamente imprescindible para la constitución de la identidad, lo que desemboca en la lucha por el reconocimiento de las diferencias particulares. Por otro lado, la autoconciencia se constituye en un ejercicio como *ser otro*, pues es la reflexión que se hace desde el mundo percibido considerando a éste como objeto y al Yo como sujeto examinador. Ocurre entonces que como autoconciencia, si se tiene a sí misma como objeto de estudio, entonces su ejercicio es puramente tautológico, sin movimiento, pues, si siendo la autoconciencia movimiento se distingue «solamente a sí mismo como el sí mismo de sí» supera la diferencia existente entendida como ajena, es decir, como *ser otro*. La negación

de la diferencia incurre en el escenario de la autoconciencia como tautología, pues no consigue escapar “del yo soy yo”, en tanto en cuanto “la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, no es autoconciencia” (Hegel, 1971, p. 108). El mundo sensible, en tanto que diferente del yo, se presenta para la autoconciencia como subsistencia, manifestación de la diferencia que no tiene en ningún caso *en sí*. Hegel subraya la necesidad de un segundo movimiento en el que la contraposición entre el fenómeno de la conciencia y la verdad de la misma desembocan en “la unidad de la conciencia consigo misma”. La autoconciencia se posiciona fundamentalmente como apetencia y tiene, por tanto, un doble objeto: por un lado, el objeto de la percepción –señalado para la autoconciencia con el carácter de lo negativo–, y un segundo objeto, que no es sino la misma autoconciencia que aparece como la verdadera esencia, «y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero». La apetencia y el deseo aparecen como movimiento hacia los objetos para modificarlos y manipularlos hasta complacer su deseo. Según Kojève, “es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: *Yo...*” (Kojève, 1978, p. 11). Así, el deseo aparece como elemento constitutivo del hombre que le lleva a enfrentarse a los otros, es decir, el hombre se revela como Yo que es “esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste”. Kojève subraya que si bien el deseo, entendido como apetencia o deseo animal, es condición necesaria para la constitución de la Autoconciencia, no es condición suficiente. El Deseo es lo que hace del hombre un animal inquieto y arrojado a la acción de transformar su objeto de deseo, para manipularlo y poseerlo hasta satisfacer su deseo. El escenario, por tanto, presentado en primera instancia por Hegel, y después interpretado por Kojève, es el que plantea la colisión de los sujetos a través del conflicto entre deseos, es decir, por la posesión y manipulación de los distintos objetos que se da en la acción negatriz, y que confronta y enfrenta a los individuos. Pero, para ser autoconciencia, no basta con desear; por eso decíamos que era condición necesaria, pero hacía falta un paso más. Solo cuando se desea el deseo y no un objeto se constituye un yo distinto del yo-animal. Puesto que el deseo se realiza en tanto que acción negadora de lo dado, transformadora, diremos que el yo que se constituye es radicalmente distinto del yo animal porque es *negatividad-negatriz*. Es en este movimiento de carácter negativo en el que Hegel se apoya para proclamar la independencia de la autoconciencia de dicho objeto de deseo, pues en el ejercicio de modificar y poseer el objeto la autoconciencia se revela como *para sí* marcando “de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo” (Hegel, 1971, p. 109).

El Yo aparece en Kojève como una obra que nunca llega a estar acabada y que se va construyendo mediatizada por el Deseo, es decir, a través de la negación presente de lo que ha sido en virtud de nuevas apetencias que niegan las presentes. El hombre se presenta entonces como un ser en constante devenir, sin una identidad prefijada, pero con la exigencia de la misma. En el planteamiento hegeliano, los hombres son independientes en tanto que son *para sí*, y porque cada uno tiene sus propios deseos y apetencias, aunque luego éstos sean deseos de otros deseos. Esta aparente independencia obtiene respuesta en la propuesta hegeliana al llevar la reflexión en torno a la unidad, pues ésta no es sino “el desdoblamiento de figuras independientes”. La pregunta, entonces, es por el posible escenario en el que efectivamente los deseos de distintos individuos entran en conflicto, y no tanto por el posible enfrentamiento de dos sujetos por un objeto, en el caso de hablar de un deseo animal, sino más bien por la disputa entre los deseos del deseo. El deseo del deseo podemos entenderlo como el deseo de ser amado, o como reclamo de reconocimiento del valor humano que posee la individualidad reclamadora. “El hombre se *reconoce* humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo que se dirige sobre otro Deseo” (Kojève, 1987, p. 14). Esto quiere decir que, en la postura kojéviana, todo deseo humano actúa como generador de la Autoconciencia. Así, el deseo es un factor determinante para la constitución de la Autoconciencia en tanto que deseo de reconocimiento. Sin embargo, podríamos imaginar un escenario en el que el deseo de reconocimiento no se viera satisfecho en ninguna de sus formas, es decir, un espacio en el que la lucha por el reconocimiento no terminara con la aprobación o el rechazo de las capacidades del otro.

1.2 La dialéctica del amo y del esclavo

Recogíamos en el epígrafe anterior el motor desiderativo comunitario, que no era otro que el deseo de reconocimiento de las particularidades individuales según Kojève. Hegel dilucida a través del análisis de la independencia y la sujeción de la autoconciencia dos perfiles que ocupan el nuevo escenario de la lucha por el reconocimiento: el señor y el siervo. “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1971, p. 113), es

decir, ambas conciencias sólo existen en cuanto entidad-reconocida. La diferencia radica esencialmente en que el conflicto se desarrolla entre dos autoconciencias, es decir, el escenario es radicalmente distinto al de la apetencia que se mostraba de una autoconciencia hacia un objeto. En este planteamiento, el conflicto es entre dos autoconciencias, teniendo cada autoconciencia ante sí un objeto independiente, que es para sí y que, por tanto, no puede modificar. “Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto que la otra hace lo mismo (...)” (Hegel, 1971, p. 114). Hegel insiste, por tanto, en que *lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas*, es decir, ambas autoconciencias tienen que participar en el escenario de la lucha por el reconocimiento para que ésta sea satisfactoria y las demandas de ambas autoconciencias, las exigencias de reconocimiento, sean cumplidas. No se trata sólo de un doble movimiento el que el hacer de la autoconciencia sea, en primer lugar, un movimiento hacia sí y, posteriormente, un movimiento hacia lo otro, sino que más bien la enjundia se encuentra en que ese hacer de la autoconciencia es “el *hacer de lo uno* como el *de lo otro*”.

El conflicto se desata cuando se produce entre dos conciencias: señor y siervo. El señor es la conciencia que es *para sí*, pero se relaciona, en primer lugar y de modo inmediato, con una *cosa* como tal, dice Hegel, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial (la conciencia del siervo). A su vez, esta inmediatez se ve mediada en tanto que la conciencia del señor se relaciona con la cosa y con la conciencia servil, con cada una de ellas por media de la otra. “El señor se relaciona *con el siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo (...)” (Hegel, 197, p. 117). Esta relación deja al siervo en una situación de dependencia respecto al señor, pues la independencia del siervo está ligada a la coseidad. La diferencia entre el siervo y el señor es que, para aquel, la cosa es algo independiente, y por lo tanto no puede consumir su destrucción mediante la negación, sino que se trata de un ejercicio transformado. Por el contrario, para el señor “la relación *inmediata* se convierte (...) en pura negación de la misma o en el goce”. El mero deseo de la cosa o la apetencia no podía lograr acabar con la cosa y encontrar satisfacción en el goce, pero ahora el señor, gracias a haber intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace sino “unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”. En

este sentido, el señor ha sido reconocido por medio de otra conciencia, dado que ésta se posiciona como algo no esencial y mediador entre el señor y la cosa: por un lado, en el ejercicio de transformar la cosa para que el señor pueda negarla al haberse unido a la dependencia de la cosa, y, por otro, en tanto que se posiciona en situación de dependencia con respecto a una determinada existencia. Se produce en este escenario «un reconocimiento unilateral y desigual», ya que la conciencia del siervo no ha sido reconocida como una conciencia como tal sino como una dependiente. El reconocimiento sólo es operativo cuando *se reconocen como reconociéndose mutuamente*. La disimetría entre las conciencias no termina con un reconocimiento satisfactorio, pues el señor no puede verse nunca reconocido por un siervo, ya que éste último tiene una dudosa autoridad para reconocer, pues, al no ser él mismo reconocido como conciencia, no tiene la capacidad para reconocer a otra. El señor no puede tener la certeza del *ser para sí* como de la verdad, pues la verdad es, por el contrario, “la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella”. De la disimetría surgida en la lucha por el reconocimiento se establecen dos tipos de entidad: la entidad-reconocida y la entidad-reconocedora, pues sucede que, al no tratarse de un reconocimiento mutuo y recíproco, una conciencia querrá ser reconocida, pero no reconocer a aquel que lo reconoce.

Al tratarse la autoconciencia de un ser-para-sí, “se identifica a sí misma por el acto de excluir de ella todo lo que es *otro que ella*” (Kojève, 1987, p. 18), la autoconciencia se posiciona como una *entidad-particular-aislada* que establece relaciones con cosas que son distintas a ella y que se definen como “objeto-cosificado privado-de-la-realidad-esencial, marcado con el carácter de entidad-negativa” (Kojève, 1987, p. 18). El interés ya no es tanto la relación de la autoconciencia con objetos, sino con otras autoconciencias entendidas como objetos o cosificadas. El objeto-cosificado se entiende como un-ser-dado, que es lo que, a su vez, entiende el señor de la conciencia del siervo. Esto quiere decir que son conciencias que todavía no se han presentado como ser-para-sí puro, es decir, como autoconciencia, pues como explica Hegel en un hipotético caso de dos *primeros hombres*, “uno no vio en el otro más que un animal, peligroso y hostil, al que trataba de destruir, y no un ser autoconsciente que representaba un valor autónomo” (Kojève, 1987, p. 18). La seguridad de sí mismo es un ejercicio subjetivo, pues siempre es seguridad de uno mismo y no del otro, pero precisamente por eso sucede que la propia certeza-subjetiva de sí carece aún de verdad, en tanto en cuanto no es una verdad admitida ni compartida intersubjetivamente, esto es, universalmente reconocida, por tanto existente

y válida. Y, por tanto, lo que parece finalmente necesario, pues, es que el reconocimiento sea recíproco para poder mantener cada autoconciencia su condición de ser-para-sí y no posicionarse como dependientes respecto de otra autoconciencia que en última instancia, tampoco es reconocida, pues, como se ha presentado, ésta sería reconocida por una conciencia que actuaría como mediadora entre la cosa y la primera autoconciencia, la del señor.

Deberemos, por lo tanto, preguntarnos, en primer lugar, qué condiciones de posibilidad deben darse para que pueda darse un reconocimiento satisfactorio para todas las partes y, en segundo lugar, a qué motivos responde la sorprendente falta de reconocimiento, o exceso de reconocimiento deformativo, que encontramos en nuestra sociedad. Puede que decidamos desechar categorías como amo y esclavo, o lucha –en el sentido de una lucha vertical–, por no resultar especialmente operativas en 2015. En este sentido, parece poco probable, y poco fidedigno a la realidad, hablar de la lucha por el reconocimiento desde una óptica vertical como sugería Hegel, donde las exigencias van de arriba a abajo. Sin embargo, esto no quiere decir que no se produzcan abusos sino, más bien, que hemos encontrado formas más rentables para negar un adecuado reconocimiento a los integrantes de nuestra comunidad. Habrá que examinar, por tanto, la lucha por el reconocimiento desde un plano cada vez más horizontal, donde las redes sociales ha hecho que se invierta el sentido de la información, por ejemplo, y donde cada vez parece estar más desdibujada, con la aparición de la supuesta clase media, la línea que separaba arriba y abajo.

2. Política social: Honneth, Fraser y Taylor.

El escenario del reconocimiento se establece a partir de la supuesta superación de la disimetría originaria de la relación de yo con el otro, esto es, cuando hablamos de reconocimiento recíproco. “El envite es, efectivamente, saber si, en la base del vivir-juntos, existe un motivo originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido” (Ricoeur, 2005, p. 174). Esta necesidad de reconocimiento pasa a ser institucionalizada en el planteamiento hegeliano de los *Principios de la filosofía del derecho*, y como hemos visto, establece las condiciones de posibilidad de los debates posteriores en torno al reconocimiento. Los sujetos se confirman en sus necesidades y se definen, por tanto, como entes de necesidad que encuentran en el contrato social la voluntad singular y la voluntad común de ser-reconocido. Este escenario da lugar a diálogos sobre la necesidad, o no, de esta institucionalización del reconocimiento, es decir, de la pertinencia de que el reconocimiento provenga del plano jurídico. El objeto del reconocimiento, en este plano, pasa por la relación entre el otro y la norma, trazando así una conjunción entre la validez universal característica de la norma y la singularidad de las personas que habitan en una comunidad regida por normas. La primera idea que manejamos en un escenario de reconocimiento es en función de qué se dota de derechos al hombre, y en este sentido es especialmente importante asumir la constitución del sujeto de derecho, es decir, “la creación de la figura jurídica a la que se le concede valor universal, entendida como aquel hombre detentador de los derechos democráticos garantizados en las Constituciones modernas” (Falcón, 1992, p. 33). La extensión de derechos y obligaciones jurídicas a todos los hombres planteó un nuevo escenario donde buscar soluciones a la desigualdad construida socialmente por la situación de privilegio de unas élites. En este sentido, las luchas iniciadas por los distintos movimientos sociales que reclamaban la liberación de los sujetos oprimidos, ya lo fueran por cuestiones de sexo, raza, religión u otros motivos, significaron el verdadero logro práctico y no meramente legal.

Charles Taylor formuló su propuesta sobre el reconocimiento a partir de la cuestión de qué tipo de comunidades podían crearse y sostenerse, con justicia, basándose en la diversidad. El planteamiento sugiere que serían las instituciones públicas las que deberían encargarse de reconocer a la minoría o al grupo subalterno en situación de desventaja. “El desafío es endémico a las democracias liberales porque están

comprometidas, en principio, con la igual representación para todos” (Taylor, 2003, p. 14). Esa tensión entre la representación de todos y su reconocimiento es tratada por Taylor basándose en el caso canadiense de la existencia de distintos perfiles ciudadanos con lenguajes diferentes. La esfera pública es la encargada de profesar una política de reconocimiento igualitario donde se reconozcan las diferencias sin diferencias de derechos. En este sentido, sería la propia administración la que debería legislar desde la diferencia, pues sabemos que tratar como iguales a aquellos que son diferentes entraña profundamente una injusticia.

El debate en torno a la justicia social se ve particularmente afectado por la política del reconocimiento al presentarse ésta como alternativa a la tradicional respuesta de la teoría redistributiva, que en una línea marxista incide en la necesidad de redistribuir la riqueza. Sin embargo, a lo largo de los últimos años vemos cómo empieza a sospechar que la situación de exclusión que sufren las minorías o grupos subalternos, o en el caso de las mujeres la situación de desventaja respecto a los hombres, no responde exclusivamente a una situación de precariedad económica. Si bien Taylor reclama que “la pobreza ha impedido –e impide– sistemáticamente aprovechar de lleno los derechos de ciudadanía” (Taylor, 2003, p. 60), parece que no sólo podemos explicar las diferencias sociales apelando a motivos económicos. Pareciera que en el entramado de la exclusión jugaran papeles decisivos diferentes factores, entre los que valdría la pena destacar la posición económica, pero también la raza, el sexo, la religión e incluso la posición política. No resulta fácil desengranar todos los factores para ver cuál engendra a cuál, como si hubiera un motivo principal que desencadenara los otros. Fraser sugiere que plantear la cuestión de esta forma es en sí mismo un problema, y no hace sino dar un tratamiento equívoco a la cuestión de la justicia social. Así, la profesora plantea que “la justicia exige tanto la redistribución como el reconocimiento. Por separado, ninguno de los dos es suficiente” (Fraser, 2006, p. 84). La cuestión es cómo articular el redistribucionismo tal como lo entendemos a partir de los planteamientos de Rawls, con el reconocimiento en el sentido hegeliano. Decíamos antes que Hegel sugiere que la constitución de la subjetividad se da a partir de la relación recíproca entre sujetos que se reconocen como iguales, pero separados de sí. Esto quiere decir, y aquí es donde podemos encontrar tensiones entre el planteamiento liberal del redistribucionismo social, que tiene como horizonte la justicia social, y el reconocimiento, que tiene el mismo objetivo social. La propuesta hegeliana implica que la sociedad es anterior a los individuos, pero, sin embargo, el planteamiento

liberal asume la primacía del individuo. Así, vemos que la propuesta hegeliana, que aboga por el reconocimiento, no puede entenderse sin asumir que la intersubjetividad se encuentra en la base, y, por tanto, también antes, de la subjetividad. En Hegel, dice Honneth, la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, es decir, las relaciones éticas aparecen en la base de la socialización humana, situando a su vez el fenómeno intersubjetivo en el reconocimiento recíproco, y el momento de la intersubjetividad práctica en las distintas etapas del reconocimiento de la reconciliación y del conflicto. Diremos según esta formulación que el reconocimiento, y la lucha que conlleva, es un conflicto de índole práctica que termina en una generalización jurídica, es decir, “las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan en condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en el contrato” (Honneth, 1997, p. 30). De esta forma, el contrato tiene la aspiración de reproducir las prácticas que se dan en círculos comunitarios más pequeños en la práctica del reconocimiento. La exigencia de una jurisprudencia que regule el reconocimiento, en particular de las minorías, por verse menos representadas, pero en general de los individuos, sobrepasa el viejo esquema de redistribución de la riqueza. Fraser subraya que, aun establecidos en el paradigma comunista redistribucionista, la reclamación que se hace no es exclusivamente económica, pues las luchas de clases engloban aspectos que también pueden entenderse bajo la óptica del reconocimiento. La cuestión es la siguiente: si efectivamente asumimos que la justicia social no depende exclusivamente de cuestiones económicas, pero tampoco de reconocimiento, cómo articulamos la relación entre estos dos paradigmas que antes veíamos presentados en forma de antinomia. Si bien nos encontramos en un momento teórico en el que el reconocimiento está mucho más en boga que el redistribucionismo, por sonar éste demasiado a comunismo, no debemos perder el horizonte de la justicia social, y ésta pasa por una redistribución de la riqueza. Encontramos que muchas veces la situación de exclusión es provocada principalmente porque el grupo que quiere que se le reconozca no cuenta con recursos económicos para ello. Un ejemplo es la llamada Ley de Emprendedores, también conocida como *golden visa*, que otorga permisos de residencia a aquellos migrantes que compren una casa en España igual o superior a 500.000 € (más impuestos). Esta ley reconoce el derecho a vivir en España de las personas migrantes que tenga un determinado poder adquisitivo. No es difícil ver cómo las cuestiones raciales muchas veces tienen que ver finalmente con una cuestión económica.

Del mismo modo, podríamos pensar en centros abiertos o cerrados para menores en riesgo de exclusión, donde contamos con un 100 % de niños que provienen de familias que, a su vez, se encuentran en exclusión por razones puramente económicas. La situación económica desempeña un papel importantísimo cuando hablamos de minorías, y por eso no podemos olvidar la cuestión redistribucionista, pues un reconocimiento por parte de las instituciones no eliminaría la condición de precariedad en la que viven estos grupos subalternos. Del mismo modo, ocurriría que si nos limitásemos a redistribuir la riqueza mediante, por ejemplo, una renta mínima de inserción sería y no el insulto de 600 € que tenemos, seguiríamos teniendo estos grupos en exclusión. Ejemplo de ello pueden ser los individuos pertenecientes a grupos en riesgo o excluidos que, a pesar de una buena condición económica, siguen sufriendo discriminación por su condición de pertenencia. Siguiendo la línea anterior, podemos pensar que un migrante con dinero puede ser blanco de discriminación o vejaciones en la propia comunidad cuando ésta no sabe su posición económica. «Ah, pero tiene dinero, entonces no es moro, ¡es árabe!». Finalmente, vemos que existe el riesgo de que los menores pertenecientes a estos grupos interioricen las imágenes y los relatos que la comunidad que habitan les ofrece. De esta forma, no es difícil llegar a un centro de menores y que éstos tengan absolutamente asumido que «son malos», o comprobar en Puente de Esperanza¹ la interiorización por parte de algunos usuarios del servicio de los distintos estigmas sociales que planean sobre su condición de migrantes empobrecidos. Por estas razones, cuando hablamos de estos grupos en riesgo o en exclusión vale la pena recordar que, por un lado, el aspecto económico es esencial pero no suficiente, y, por otro, subrayar la importancia de un reconocimiento adecuado que devuelva una imagen positiva y no destructiva sobre su condición. Para evitar delegar la práctica del reconocimiento a la sociedad, y evitar el riesgo de reconocimientos deformadores y abusivos, es necesaria la intervención gubernamental que preserve la igualdad de derechos y el derecho a la diferencia.

2.1. Honneth: reconocimiento deformador

¹ Asociación para inmigrantes en riesgo de exclusión donde realicé las prácticas del Máster en Crítica Argumentación Filosófica.

Veníamos diciendo que la imagen normativa de sí, de cualquier hombre, está sujeta a la posibilidad de una permanente reconfirmación de su sentido y de su valor y que, por tanto, el relato que la comunidad hace de nosotros, puede ser constructivo o deformador. En el caso de los grupos en exclusión, observamos que la imagen que estos tienen de sí mismos puede haber sufrido *lesiones* por prácticas como el menosprecio o la denegación del reconocimiento. En este sentido, vale la pena rescatar la diferenciación que establece Todorov entre *rechazo* o falta de confirmación y *negación* o falta de reconocimiento. “El rechazo es un desacuerdo sobre el contenido del juicio; la negación, una negativa a considerar que hubo juicio” (Todorov, 1955, p. 124). Como le ocurría al protagonista de *Apuntes del Subsuelo*, la negación de reconocimiento presenta el mayor perjuicio a la integridad de las personas, pues, es preferible recibir una imagen negativa, lo que confirma la existencia del negado, que reducir la existencia al ridículo por considerarla carente de sentido, y aniquilar así la posibilidad de constitución de Yo. En este sentido, diremos que es más peligrosa la negación de reconocimiento que el rechazo, aunque también a través de este último se puede conseguir la destrucción del individuo. Honneth distingue tres tipos de menosprecio en función de la práctica que se adopte para lesionar al sujeto o colectivo en cuestión. El primer ejercicio es un menosprecio práctico, que tiene como objetivo el apoderarse del cuerpo del otro mediante la privación del movimiento, es decir, hablamos aquí de torturas y castigos físicos. Esta intervención sobre el cuerpo provoca un sentimiento de desposesión de la propia corporalidad que permite la transformación y modelación de la conducta por parte de quien propicia esta práctica. No obstante, recordemos que estas prácticas de apoderarse del cuerpo del otro están muy presentes en nuestra sociedad, específicamente en los lugares previstos para corregir y transformar las prácticas de los *inadaptados*: las cárceles, los psiquiátricos, los centros para menores, las residencias para personas con diversidad funcional... En todas estas instituciones se llevan a cabo prácticas intervencionistas mediante el cuerpo, pues “el cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien” (Foucault, 1976, p.18). Pero no todas las intervenciones sobre los sujetos tienen por qué ser agresivas en tanto que opresoras del cuerpo y, por tanto, de la autonomía a través de estrictas rutinas impuestas. También podemos hablar de un segundo tipo de menosprecio, como el presentado por Honneth, mucho más sutil. En este sentido, hay un menosprecio personal, que consiste en la privación de determinados derechos dentro de una sociedad, es decir, en permanecer

excluido de algunos derechos de los que sí gozan el resto de individuos de la comunidad. Las lesiones causadas al individuo se constatan en la autoapreciación que éste asume de su condición de excluido. Leyes y prácticas discriminatorias construyen un estatus de los grupos en exclusión en el que su valor siempre se encuentra en desventaja respecto al grupo dominante. Pero la exclusión en la que se encuentran, y en virtud de la cual los sujetos pertenecientes a estos grupos construyen su identidad, puede verse también, como sugiere Carlos Giménez (2003) en artículo *Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad*, en forma de, por ejemplo, segregación espacial o institucional. Resulta fácil imaginar barrios o distritos característicos por la precaria situación de sus vecinos, barrios que se dicen obreros, o distritos donde habitan más personas migrantes. La regularización del espacio, así como la segregación institucional, va de la mano en gran parte del poder adquisitivo. Así, podemos trazar sin ninguna dificultad espacios exclusivos –e exclusivistas– a los que sólo unas pocas personas pueden entrar, colegios buenos o colegios malos –asociados generalmente estos últimos con una alta tasa de alumnado inmigrante–, al igual que distintas calidades en el servicio de atención médica. Que en nuestro país existan todavía comunidades autónomas en las que las personas en situación irregular no puedan recibir asistencia médica si no es por urgencias, es un ejemplo palmario de la discriminación que ejerce el actual gobierno. Escribe Honneth: “Si determinados derechos se le sustraen sistemáticamente, eso se liga implícitamente con una declaración de que no se le considera como a los demás miembros de la sociedad, responsable en igual medida” (Honneth, 1997, 162). Esta forma de menosprecio manda un mensaje claro y evidente a las personas en exclusión, y no es otro que el de subrayar la carencia del estatus de ser un sujeto de interacción moral igual y plenamente valioso.

Existiría un tercer tipo de humillación o de menosprecio, que si bien no tiene que ver estrictamente con un ataque a los derechos de una persona y/o colectivo, tiene una estrecha relación con ese menosprecio personal. Se habla entonces de la valoración social que la comunidad hace de personas o colectivos, es decir, del estatus que concede en su escala de valores a los sujetos. Esta jerarquía que atribuye valor a formas singulares de vida y convicciones, sitúa a unas como menos válidas respecto a otras y, a su vez, priva a los sujetos valorados negativamente de la posibilidad de volver a evaluar sus capacidades. De esta forma, el mecanismo de exclusión funciona apartando a los sujetos valorados negativamente, degradando sus capacidades y sus convicciones. El juicio valorativo y el establecimiento de la jerarquía provoca que los grupos o colectivos que se

encuentran degradados interioricen su condición indigna respecto a los grupos que gozan de un elevado estatus. Sin embargo, y a pesar de que Honneth presenta a estos dos últimos tipos de menosprecio como diferentes, parece oportuno subrayar las conexiones que pueden trazarse entre ambos. Siendo así, resulta fácil comprobar la correspondencia entre la sustracción de derechos y la degradación o valoración negativa. Desde un punto de vista genealógico, me atrevería a aventurarme proponiendo que la sustracción de derechos sería el primer paso, para después integrar a ese colectivo en las partes más bajas de la jerarquía social. Si pensamos en ejemplos más concretos, se ve claramente cómo la desvalorización suele ir precedida por medidas de exclusión; ejemplo de ello es, de nuevo, la Ley de Emprendedores o la ordenanza municipal de limpieza de los Espacios Públicos y Gestión de residuos, mediante la cual se puede multar hasta con 750 € a las personas que busquen en los contenedores de basura. Primero, se da la sustracción de un determinado derecho, que lamentablemente suele ir ligado a cuestiones económicas, y después llega la valoración negativa. Si pensamos en los contratos hipotecarios con cláusulas abusivas, comprobamos cómo, efectivamente, primero se sustrajo a los afectados el derecho a reclamar, lanzándoles de lleno al desahucio, para después valorar negativamente la condición de okupas, o simplemente de los usuarios de alquileres sociales o viviendas de protección oficial, debido a la pertenencia latente con la pobreza que éstos guardaban. El mecanismo de desvalorización es extremadamente potente, pues consigue que las personas o grupos afectados interioricen en gran parte la valoración que la comunidad ha establecido. En este sentido, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, de aquí en adelante «PAH», ha entendido la importancia del lenguaje y la batalla también la ha llevado a cabo en este escenario, haciendo hincapié en la recuperación legítima contra el estigma de la okupación ilegal con la que el gobierno definía a la plataforma. Las experiencias de desvalorización y de humillación social hacen peligrar la identidad de los sujetos afectados, pues estos se ven definidos peyorativamente por la comunidad que intersubjetivamente debía reconocerlos. La asunción de esa jerarquía que los sitúa en las esferas más bajas, se convierte en un mecanismo esencial para perpetuar su condición de oprimidos. “Según esta idea, su propia autodespreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva” (Taylor, 2003, p. 44). La cuestión es, por tanto, cómo puede pasarse del sufrimiento y la exclusión a la acción reclamatoria de un justo reconocimiento. Honneth ha propuesto, basándose en la psicología pragmática de John Dewey, una tesis que permitiría dar una explicación de ese salto que Hegel no

pudo explicar, a saber, cómo puede liberarse el esclavo o el oprimido de su condición. El mecanismo vendría a subrayar la importancia de los sentimientos negativos causados por su situación de desventaja social, es decir, serían sentimientos como la cólera o la vergüenza los que posibilitarían la lucha por el reconocimiento. A través de estos sentimientos, sugiere Honneth, los sujetos toman conciencia de que se les trata de manera injusta al privarles de determinados derechos y devaluarlos, es decir, en definitiva, al privarles de reconocimiento. Este impulso motivacional se encontraría en la base de la lucha por el reconocimiento, espacio en el que los individuos excluidos reclamarían un reconocimiento real de sus diferencias sin que estas impliquen un juicio valorativo negativo. La dependencia constitutiva de la propia persona respecto al reconocimiento del otro propicia situaciones de tensión en sede comunitaria al aflorar el malestar de los individuos que se encuentran desvalorados. La importancia finalmente para la liberación de su condición no depende únicamente de que estos sentimientos negativos permitan iniciar una lucha, sino de la capacidad de liberarse de la imposición por la cual se ha establecido su desvalorización. Sin embargo, podemos encontrar ejemplos donde sentimientos negativos como la cólera o la vergüenza, se traducen en forma de comportamientos destructivos que sólo buscan la sanción mediante la cual los individuos puedan ser reconocidos. La interiorización de una determinada valoración, pensemos por ejemplo en una comunidad de etnia gitana, ayuda a perpetuar la estigmatización que en sede comunitaria se ha realizado. Si efectivamente en mi comunidad se me valora negativamente y se tiene de mí una imagen de delincuente, es probable que intente insertarme en la sociedad unas cuantas veces, pero tras varias negativas, adoptaré la imagen que la comunidad me brinda. Lo mismo ocurre con los chavales que son trasladados a centros de menores, a espacios vallados y con ventanas con rejas, que no hacen sino mandar el mensaje de que la disposición del espacio tiene que estar así porque la gente que está dentro es peligrosa. En estos casos, la cólera y la rabia que los sujetos puedan sentir puede efectivamente desembocar en la lucha por un adecuado reconocimiento, haciendo suya la bandera de denunciar la condición de injusticia en la que se encuentran; pero, como decíamos, la interiorización funciona como un mecanismo potentísimo que puede ayudar a perpetuar la situación de desventaja.

2.2. Caso práctico: código y narrativa de menores canis o chonis.

Dentro de los colectivos que podemos entender como sufrientes de algún caso de menosprecio, nos encontramos con uno que llama poderosamente la atención por ser no tanto una cuestión de menosprecio personal, en tanto que pérdida de derecho, sino más bien una construcción de un nuevo perfil. Lo que siempre habían sido barrios obreros, con una determinada estética, empezó a ser objeto de burla, y esto se hizo a través de la televisión principalmente. A su vez, el ideal creado como objeto de burla, se convirtió en algo tan real que podríamos decir incluso que llegó a desempeñar el papel de objeto a imitar. Este fenómeno de humillación sistemática resultó ser extremadamente rentable para las televisiones, pero no sólo para ellas, sino también para cadenas de ropa y calzado. Toda una industria disponible para el nuevo perfil que también cumpliría la función de bufón para la clase media. Programas como *Mujeres y hombres y viceversa*, donde el perfil de concursante remite a la descripción choni, es un espacio de gran rentabilidad publicitaria, que sirve para que, por un lado, los chavales de clases bajas se identifiquen con los concursantes y, por otro, para que las clases medias puedan jactarse de no ver jamás el programa, a la par que critican a los chonis que aparecen en él. A su vez, los concursantes, lejos de utilizar el espacio para reclamar el reconocimiento de la estética choni y denunciar la criminalización que sufren, se dedican a lanzar balones fuera negando ser chonis y utilizando la palabra como insulto para otros concursantes. Resulta curioso, pues la gente que una amplia clase media identificaría como choni, no quiere reconocerse en ella, pues son conscientes de la desvalorización que se hace actualmente del término. La cuestión de las clases bajas no es un problema de visibilización, pues vemos que hay varios programas que parecen estar destinados a ese perfil, donde los participantes son degradados y humillados entre las risas del público. La versión online de *MYHYV* se caracteriza por llevar un paso más allá el espectáculo choni: menores de edad. *Chicos y chicas* es el programa online con el mismo formato que el televisivo *MYHYV*. Retransmitido por Youtube recibe una media de 700.000 visitas por capítulo, habiendo obtenido más de un millón y medio de visitas el video del primer programa, el que curiosamente comenta el youtuber AuronPlay. El famoso youtuber se dedica a comentar el programa, subrayando la falta de estudios de los participantes, burlándose de la estética choni e imaginando el tipo de familia al que pertenecen los concursantes. No por nada, los dos videos que AuronPlay dedica a mofarse de los chonis suman juntos más de siete millones de visitas, es decir, cada video consigue reunir más de tres millones y

medio de reproducciones. El programa con menores de edad da absolutamente igual. A nadie le interesa si un chico de 15 años consigue una novia de 14; lo realmente interesante es que después un youtuber se dedique a destrozar a los chicos. Eso sí que hace gracia. La instrumentalización que se ha hecho de estos perfiles ha servido para extraer una gran rentabilidad que, por supuesto, los afectados no conocerán. *Curso del 63*, espacio televisivo dedicado a internar a veinte menores de edad sin graduado escolar, “conflictivos” en sus anteriores colegios, fue un éxito porque entretenía a la clase media que no podía dejar de reírse de las peripecias de estos chicos. Por supuesto, el caso más flagrante y vomitivo de la televisión es el espacio *Hermano Mayor*: la exposición en vitrina de estos chicos, el terrorismo psicológico del conductor del programa y la exhibición de los dramas familiares, son un cóctel peligrosísimo para los chicos que allí salen, y, a su vez, morboso para la clase media alejada de estas situaciones. El programa utiliza dudosas prácticas pedagógicas y psicológicas, que en lugar de estar orientadas al menor, lo están para que éste explote delante de las cámaras. Gracias a internet, cualquiera puede dejar su opinión en los post que la página del programa tiene, y así comentar cada caso. Si tenemos el suficiente tiempo como para revisar esos comentarios, nos encontramos con que un porcentaje altísimo, en torno a más del 70 %, son mensajes de odio que piden castigos físicos para los chavales que allí salen. Los comentarios dan rienda suelta al odio hacia estos chonis que pegan a sus padres y rompen cosas de la casa. Es decir, el programa sirve para promover y aumentar el odio y la estigmatización hacia ese perfil. Resulta curioso que todos los chavales que aparecen en el programa puedan responder en el imaginario colectivo a la descripción de choni. Owen Jones afirmaba sobre la palabra *chav*, la palabra inglesa que refiere al cani o choni lo siguiente: “La caricatura *chav* ha ocultado la realidad de la clase trabajadora actual” (Jones, 2001, p. 171). En este sentido, los medios de comunicación y los programas que se han dedicado a exponer a familias en riesgo de exclusión amparándose en la estética choni han permitido frivolar su situación. Se ha constituido un imaginario colectivo donde hay un perfil, el del choni, al que se le atribuye una condición penosa y que, curiosamente, no se revela como un problema estructural del sistema, sino como una elección personal. En este sentido, parece más pertinente pensar en términos de estatus weberiano, pues lo que ocurre es que los patrones que adjudican valor cultural a las prácticas señalan a esta subclase como menos valiosa y, por tanto, digna de burla. De esta forma, se ocasiona un perjuicio a las personas que habitan ese estatus, al encontrar una verdadera dificultad para hacerse dignos de respeto y estima social en su comunidad.

En lugar de cuestionar qué instituciones y qué mecanismos intervienen en la formación de estos nuevos perfiles destinados a la exclusión, se responsabiliza al propio individuo de su condición. “*Exclusión* no debía entenderse como estar excluido por la sociedad, sino más bien por tus propios actos” (Jones, 2011, p. 124). Si Owen Jones remite su explicación al gobierno de Margaret Thatcher, sugiriendo que habría sido esa “liberación” thatcherista la que impulsó la idea de una gran clase media que se definía por su tenencia, generalmente referida a la posesión de un inmueble, en España también podemos seguir la pista a la formación de esa nueva y flamante clase media que dejó algunos restos de exclusión. Podemos encontrarnos, en 1957, al primer ministro de vivienda de la historia española, José Luis Arrese, quien formuló un discurso ante las Cortes en el que se llamaba la atención sobre la importancia de ser propietario: “Queremos un país de propietarios, no de proletarios” (Colau y Alemany, 2012, p. 34). La idea, por tanto, a subrayar era la necesidad de transformar una sociedad de proletarios en una de propietarios, proyecto en común con la Inglaterra de Thatcher, que también quería desactivar las ínfulas revolucionarias asociadas con la clase obrera. Y es que, efectivamente, con algo que perder —una casa, y una hipoteca firmada a cuarenta años—, la ciudadanía sentía la necesidad de cumplir con sus obligaciones, aceptando las imposiciones del mercado laboral, aun cuando éstas condujeran a la precariedad. De esta forma, asistimos a la formación de una nueva clase media, siendo el título de propietario el que actúa como salvoconducto para ingresar en ella, y una retahíla de pobres que parecía *habían decidido* no unirse a ella. Desechando la idea de que era el Estado el que debía garantizar unas condiciones mínimas de vida, la responsabilidad recayó en los propios ciudadanos. Esta idea ha persistido en el imaginario colectivo y ha sido reforzada por la sobreexposición de jóvenes que alimentaban la idea de una clase baja que era vaga y que no quería salir de su condición. Este reforzamiento, a su vez, ha servido para amparar políticas de recortes, apelando a una posible red clientelar que mantuviera a personas que de alguna forma no se lo merecían. En este contexto, aparecen niñas y niños que de alguna forma son estigmatizados por el simple de hecho de vivir en un determinado barrio y de pertenecer a una familia que, por lo general, tiene escasos recursos. Estos niños, cuando sean jóvenes y tengan que identificarse con un perfil, es probable que escojan la narratología choni, pues, si bien a la larga se volverá un arma de doble filo, en la etapa de la adolescencia podemos decir que es la mejor opción. Menores con situaciones familiares complejas, que no entienden la pertinencia de estudiar, y que se desenvuelven en un sistema educativo que tampoco tiene un plan para incluirlos. Los años

de la adolescencia se tornan esenciales, pues determinarán la continuidad en los estudios o la expulsión a los dieciséis años del centro educativo. Así, estos chicos no saben cómo enfrentarse con once años a un instituto con clases masificadas donde no se atienden sus necesidades y con un entorno familiar que quizá no puede ayudarle tanto como quisiera. La decisión no es fácil, pero los que llevamos unos años trabajando con los famosos «menores en riesgo de exclusión» empezamos a encontrar factores comunes entre ellos: ante la imposibilidad de ingresar en esa nueva comunidad que es el instituto, se desarrollan comportamientos agresivo-destructivos que se traducen en decenas de partes y notas en la agenda que terminan en forma de expulsión definitiva. En este sentido, encontramos diferentes situaciones en las cuales los menores que no se sienten atendidos en el instituto crean ambientes de conflicto que se presentan como estrategias de defensa social. Es decir, cuando el menor no se siente seguro en el nuevo entorno, instaura condiciones mediante las cuales modifica la situación inicial y la torna más confortable al tratar de hacerse con el poder. Adler sugiere que serían estas *compensaciones* las que actuarían como tapadera para disimular un sentimiento de inferioridad. Este ejercicio, a su vez, propicia la sanción que dota de reconocimiento, y que, por tanto, devuelve una imagen que será asumida como autoconcepto, a estos chicos que tantas veces han sido llamados al despacho del director. En honor a la verdad, reconocemos que existen asociaciones y organizaciones no gubernamentales que trabajan con estos menores en riesgo de exclusión tratando de facilitar la inserción en el entorno educativo mediante horas de refuerzo escolar y educación en valores. Pero al campo no se le pueden poner vallas, y el imaginario colectivo cada vez se ve más reforzado por las nuevas tecnologías, que actúan como difusores de ideas y que ayudan a que éstas se establezcan en la cotidianidad. La complejidad, por tanto, estriba en el reclamo que se le hace a las clases bajas de inclusión, y en la imposibilidad real que tienen para integrarse en una sociedad que ya ha juzgado como negativa la condición de pertenecer a esa clase no propietaria, y, por tanto, baja. Los chicos que con once o doce años adoptan la estética choni construyen su identidad buscando la seguridad que no tienen en otros ámbitos, al mismo tiempo que firman su posterior exclusión. Que no se generen estrategias contra la exclusión de estos menores es un problema gubernamental y sistemático, y no responde a la voluntad de los sujetos afectados. Así, se genera toda una masa de gente que fue expulsada del instituto antes de la mayoría de edad, que se constituye como mano de obra barata por la escasa formación que tiene y que, además, tiene que combatir con la discriminación por pertenecer a esta clase. El odio que se ha desarrollado hacia las clases más bajas responde

a la lógica de criminalizar a aquellos que *no han sabido* subirse al carro de la clase media, y se traduce en la figura del choni como imagen caricaturizada a la que se puede maltratar y vilipendiar. Desde finales de 1960, comprobamos cómo los servicios básicos han ido replegándose en cuanto a política de Estado se refiere en beneficio de la iniciativa privada. Se empezó a señalar con el dedo a aquellos que “dependían” de políticas estatales para vivir, pues el acto de depender era percibido como algo despreciable. La caricatura construida entre todos, la narratología en la que tienen que sumergirse los menores que pertenecen a clases bajas está bastante clara y no es otra que la que después será objeto de burla y mofa, es decir, la choni. El programa de Mediaset, *Cambio Radical*, recibe principalmente a mujeres, aunque también va algún hombre, que quiere hacer algún cambio de look. Por lo general, las chicas jóvenes que aparecen tienen un mismo problema: antes eran chonis. Los asesores de moda estallan de risa cuando las chicas enseñan fotos suyas donde aparecen respondiendo a esa estética choni. Tras ser objeto de mofa, los caritativos asesores procuran «ayudar en lo que puedan» a las pobres chonis. Entonces se produce el cambio radical: las visten de Zara² y todos sus problemas son resueltos, ¿Por qué? Porque *ya no parecen* chonis. Finalmente, se empieza a vislumbrar que el problema, esencialmente, podía resolverse con no responder a esa estética, es decir, con no visibilizar que se pertenece a una clase baja. Aunque las chicas no puedan volver a comprar la ropa con que el programa las viste, lo importante es que estéticamente no parezcan chonis, y, por tanto, de clase baja. Los menores que se han criado en esa estética tienen un conflicto serio al que muchas veces no saben cómo responder, pues en la adolescencia parece algo deseable presentarse ante el grupo como el agresivo y el fuerte para esconder el sentimiento de inferioridad, pero con el paso de los años se convierte en un lastre con el que tienen que lidiar. Si lo ponemos en términos estructurales, pudiera parecer que hay una suerte de interés en seguir manteniendo a esa clase excluida y vilipendiada, pues se ha conseguido sacar una gran rentabilidad, especialmente de estos menores que con el tiempo podrán ser mano de obra barata. Hablamos de una segregación de espacios (barrios perfectamente delimitados), de una diferenciación estética que facilita la discriminación, así como de una segregación laboral, pues hay trabajos que prácticamente juegan en el imaginario común el papel de trabajo para chonis. En el caso de los menores es un proceso doloroso asumir su condición de excluidos, pues los que

² Tienda de ropa para la clase media que compite con Berskha –orientada a clientela choni–, aunque curiosamente ambas tiendas son del empresario español Amancio Ortega.

trabajamos con ellos vemos impotentes cómo *compran* la imagen de un Gándia Shore, pensando que si llegan a salir en la televisión se acabarán todos sus problemas, pues ganarán suficiente dinero como para tener otra vida. Pero la condena choni se ve fuertemente incrementada cuando se aparece en televisión, y vemos cómo los personajes que aparecen en *Gran Hermano*, *Cambio de Familia* o *HMYV* son duramente maltratados en los platós y fuertemente condenados por la opinión pública. Finalmente, nos damos cuenta de que lo que se está condenando no es una determinada estética o una particular forma de vida, sino que, lo que realmente se está castigando en la televisión, es la pobreza. Se criminaliza la pobreza y todo lo que tenga que ver con ella. Así, cuando sale en pantalla una noticia de que un hombre muere electrocutado por robar cable, los comentarios de la gente son de júbilo y alegría, pues se percibe la escasez de recursos como una amenaza. Se reprueba que gente de escasos recursos hagan determinadas acciones. Nos molestamos cuando los que consideramos pobres compran zapatillas Nike de cien euros, sin darnos cuenta de que la exigencia que se le impone a los chicos en el instituto es participar de unas condiciones que no tienen, y que hacen lo imposible, muchas veces acciones ilegales, para adaptarse. Mientras se sanciona su forma de vida no se dan condiciones que faciliten la inclusión en esa amplia clase media, y es que quizá, nos estemos empezando a dar cuenta de que esa balsa de la clase media que se prometía tan segura está hundiéndose. Por esta razón, la sensibilidad que ha hecho aflorar los movimientos sociales de los últimos años, no puede sino responder a un toque de realidad que nos hace más empáticos y, paradójicamente, cuanto más aumenta el empobrecimiento y la exclusión, más lo hace la fuerza colectiva.

Se me dirá que el problema del reconocimiento no afecta sólo a las clases bajas, y que encontramos una situación muy similar cuando valoramos en el imaginario colectivo la palabra que refiere despectivamente a la gente de clase alta: «pijo». Y es verdad, comprobamos cómo también hay programas de televisión e internet, aunque indudablemente de menor calado que los hemos comentado anteriormente, que tienen como objetivo ridiculizar a las clases altas. *Mujer ricas* o *¿Quién vive ahí?*, son algunos ejemplos. También encontramos jóvenes que, por sus condiciones familiares, encajan en la descripción que hacemos de pijo, y desean pasar más desapercibidos, incluso gozar del respeto que infunden, a través del miedo, los jóvenes chonis. «Pijos con cresta, okupas con máster», decía la canción. Puede que nos encontremos en un momento en el que, efectivamente, los perfiles identitarios son cada vez más flexibles, pero, eso no puede

hacernos olvidar que, si bien ser pijo también supone un estigma a lo largo de la adolescencia, es un estatus que goza de una mayor aceptación en la madurez. En este sentido, pijos y chonis son estigmatizados y ridiculizados pero, y es muy importante subrayarlo, ambos estatus van acompañados de una posición económica que será crucial para el desarrollo en el tiempo de sus capacidades. Si bien ser choni no está ligado estrictamente a una posición económica, sobre todo durante la adolescencia, donde vemos a muchos jóvenes de clases medias que adoptan esta estética, alcanzada la madurez, si empieza a resultar más difícil desligar la condición de choni de una determinada situación económica. En términos generales, tanto la palabra empleada para despreciar a las clases bajas, como la utilizada para mostrar el rechazo a las clases altas, son cuestiones de reconocimiento deformador. Sin embargo, decíamos que la estigmatización del choni se volvía especialmente dañina cuando los sujetos querían acceder, por ejemplo, a un trabajo. Las actitudes que se asignan al perfil choni son mucho más perniciosas que las que se atañen al perfil del pijo. Es evidente, en este caso, que el tutelaje y el paternalismo que se hace de los chonis no acontece en el pijo. En lo relativo al empoderamiento de estos sujetos como reclamadores de una nueva evaluación de sus capacidades y, por tanto, de su estatus, no podemos entenderlo en términos tan restrictivos como lo son el amo y el esclavo. La lucha por el reconocimiento tiene, en 2015, otro escenario. La atmósfera ya no es una lucha que pueda definirse sólo en términos de desigualdad, en el sentido de un grupo con más poder que se enfrenta a otro más débil. Los movimientos sociales han actuado como catalizadores de las frustraciones ciudadanas, llegando incluso a poder subvertir las narraciones que los poderes económicos y políticos hacían sobre una determinada cuestión. Basta pensar en plataformas ciudadanas como #NoSomosDelito, para advertir que el reclamo que se hace, en este caso la derogación de la ley Mordaza, se plantea desde un discurso que toma como centro a los individuos que reclaman, subrayando que las actitudes en las que se ampara las narraciones a través de las cuales se condenan determinadas prácticas ciudadanas, no son ciertas. Es decir, los movimientos ciudadanos deben situarse en el centro de la cuestión al hablar de luchas por el reconocimiento, pues, como decíamos, no sólo actúan como demandantes sino también tienen una importantísima parte visibilizadora. Esta práctica, visibiliza al colectivo que reclama y permite que éste se narre a sí mismo, es decir, que pueda modificar y volver a evaluar la descripción y el estatus que le ha sido asignado externamente. En este sentido, algunos partidos políticos han tocado de forma periférica la cuestión del perfil choni, como «EQUO», que lanzó el año pasado un spot que reclamaba a “la choni politizada”.

«Podemos» también quiso rescatar a la gente de los barrios, y apostó por hacer un llamamiento a los “ninis” y a los chonis. Por supuesto, huelga decir que estos primeros acercamientos no pueden ser sino entendidos como doble reconocimiento deformador, un fútil intento de reclamar a un perfil que se sabe olvidado y maltratado. ¿No es temerario querer politizar a los chonis de una forma tan banal? “Me han echado del Berskha y ya no tengo dinero pa’ botellón”, decía “la Jessi” del spot de EQUO.

No nos parece, en este sentido, que se pueda hablar de una liberación por parte de estos partidos políticos, pues ¿cuántos chonis hay entre sus filas? La subversión del discurso establecido en el imaginario colectivo, en el sentido de reconocimiento deformado, no podrá venir tampoco desde fuera. No queremos el tutelaje de la izquierda, sino el empoderamiento de los sujetos en forma de mareas y plataformas ciudadanas. Sólo los propios afectados, pueden volver a narrarse y crear una narratología choni potente, que se haga respetar, pero no porque profesores de universidad y políticos digan que hay que apreciarlos, sino porque ellos mismos luchen en los movimientos sociales como afectados. En este sentido, son los movimientos sociales y las plataformas ciudadanas, espacios de diálogo en el que participan de forma asamblearia y horizontal, los que pueden cambiar la lógica del discurso imperante y deformador.

3. Reconocimiento de minorías y grupos subalternos

Si bien antes planteábamos el caso de un grupo en exclusión que se encontraba en una situación de sobreexposición que caricaturizaba su condición, esta tercera parte pretende arrojar algo de luz sobre el reconocimiento de los grupos subalternos. Asumiendo la propuesta de Todorov según la cual “los seres humanos aspiran a reconocimientos simbólicos infinitamente más de lo que buscan la satisfacción de los sentidos” (Todorov, 1995, p.130), entendemos que la presencia en una comunidad es condición necesaria pero no suficiente para el reconocimiento de un determinado colectivo. En este sentido, encontramos innumerables ejemplos de minorías que cuentan con presencia en nuestra sociedad, a pesar de no verse reconocidos por ella. Así, la cuestión a dilucidar se centra, en primer lugar, en saber a quién le corresponde esta tarea de reconocer, y, en segundo lugar, cómo lo hace si lo hace, y cómo debería hacerlo. Vale la pena recordar que cuando hablamos de reconocimiento no sólo nos referimos a las demandas de colectivos de reevaluar su condición por ser ésta perniciosa, sino también de reclamos constructivos por considerar que la identidad de estas personas no goza de ningún estatus. Atravesada la cuestión por el planteamiento weberiano del estatus, situamos a los distintos agentes sociales participando de diferentes estatus. Así, las relaciones de reconocimiento se definirían por el trato de respeto o prestigio que se mantiene entre los sujetos. En este sentido, podría parecer que el reconocimiento es una cuestión que debería resolverse en sede estrictamente social, pues serían los propios sujetos los que emitirían estos juicios de valor que situarían a cada individuo en un determinado estatus social. Sin embargo, parece que el Estado debiera garantizar unas líneas rojas que permitieran el pleno desarrollo de todos sus ciudadanos. Carlos Giménez subraya al respecto de Canadá: “Las figuras profesionales, como el profesor bilingüe o el mediador, tuvieron una emergencia en los años sesenta y setenta, enmarcada en la necesidad de que las instituciones se acoplaran a los procesos de pluralismo cultural” (Giménez, 2008, p. 105). Es decir, fue la intervención gubernamental la que permitió un pluralismo deseable a través de un cambio de paradigma mediante el cual se asumió la necesidad de reconocer jurídicamente la situación de personas en situación de riesgo de exclusión y, además de crear políticas que favoreciesen y facilitasen la inclusión en la vida diaria de la comunidad.

De esta forma, el reconocimiento en sede social juega un papel importante en el movimiento de valores que se otorgan a las prácticas de los otros en forma de aprobación

y estima o rechazo y desprecio. Sin embargo, la ciudadanía adopta juicios de valor que se encuentran institucionalizados en el imaginario colectivo y que sólo pueden ser combatidos desde políticas gubernamentales. En este sentido, vale la pena recordar las palabras de nuestro ministro de Interior, Fernández Díaz, a propósito de los desplazados forzosos por razones de guerra: “Es como si tuviéramos una casa, con muchas goteras, que están inundando diversas habitaciones y en lugar de taponar esas goteras lo que hacemos es distribuir el agua que cae entre distintas habitaciones”³. Siendo “las goteras” las personas que huyen de la guerra en Siria, el ministro sugiere “taponar” su ingreso en los países de la UE. Pero el ministro Fernández Díaz no fue original ni para usar la metáfora de la gotera, que ya había sido puesta en marcha por el expresidente francés Nicolás Sarkozy, quien apeló a la misma lógica racista para hablar de los desplazados. David Cameron también se sumó al mensaje del miedo y del rechazo cuando se refirió a las personas que huyen de la guerra como “plaga de inmigrantes que llega a través del Mediterráneo”. La construcción de un imaginario colectivo donde se define a la inmigración en términos de miedo y de rechazo, puede llegar a calar en la sociedad en forma de actitudes xenófobas. Por supuesto, todos estos pseudodebates que se cuelan en la cabecera de los telediarios propician la normalización por parte de la ciudadanía de las barreras físicas en forma de vallas imposibles de saltar, pero también de prácticas absolutamente racistas y clasistas. Pero no sólo contra los inmigrantes: encontramos innumerables discursos que tratan de arraigar el miedo en la sociedad. No es coincidencia que Esperanza Aguirre hablara de que la mayor preocupación de los vecinos de Madrid era la presencia de personas sin hogar en sus barrios. Además, la condesa no dudó en vincular mendicidad con extranjería, difundiendo así el mensaje de la peligrosidad que iría unida a las personas inmigrantes. Qué decir de García Albiol y su campaña “Limpiando Badalona”. Todos estos discursos tienden a enquistarse en el imaginario colectivo por la posición de poder de la que gozan estos políticos, considerados voces autorizadas por su condición de electos. Estos discursos configuran, por la capacidad de alcance que tienen al ser emitidos por televisión, el imaginario colectivo, actuando también como reconocimiento deformador para las personas “definidas” en estas disertaciones. Evidentemente, el reconocimiento que los inmigrantes –los que responden a los parámetros que la sociedad condena por su vinculación con la pobreza– encuentran en nuestra sociedad es confuso, pues los discursos de odio y miedo son reproducidos por

³ Sánchez, G. Artículo del 17/08/15 publicado en eldiario.es

los *mass media*, cristalizados en forma de discriminación cotidiana mediante segregación laboral, espacial e incluso sanitaria.

Pero la población inmigrante es la punta del iceberg, pues si nos acercamos a otras minorías o grupos subalternos encontramos nuevos colectivos que se ven afectados por este reconocimiento deformador. Son muchos los grupos que superan con creces las capacidades de este trabajo: LGTB, trabajadoras del sexo, personas con diversidad funcional, integrantes de la PAH, menores “conflictivos”, presos... Todos ellos con un denominador común: una dominación representativa cultural que se traduce en falta de respeto. Las representaciones culturales públicas estereotipadas ayudan a forjar una imagen negativa de estos colectivos que terminan siendo fiscalizados y criminalizados. La responsabilidad de la inclusión en la sociedad de los mismos parece recaer siempre en sus integrantes. Por supuesto, la idea de *adaptación* ha desempeñado un papel esencial en todas las prácticas discriminatorias. Amparándose en la escasa capacidad de los ciudadanos en situación de exclusión para integrarse en la sociedad, se han permitido prácticas que no hacían sino incrementar la condición periférica de estos ciudadanos. Además, asistimos a un esfuerzo por parte de las instituciones de criminalizar la exclusión y la pobreza a través de discursos que apelan a una falta de interés por integrarse. En el caso de personas migrantes, los reclamos se hacen orientados al aprendizaje del idioma y a la asimilación de las normas y valores culturales, aunque también con los rentables *menores delincuentes*, se pide la formalización de sus hábitos y costumbres en virtud de las prácticas culturales mayormente aceptadas. Efectivamente, los discursos están orientados a acrecentar el miedo hacia lo que pueden ser: los subversores del orden. Pero si realmente fueran subversores, estos grupos excluidos abrazarían y afirmarían su dignidad y sus capacidades hasta convertirlas en el motor que cambiase la imagen estereotipada representada en los discursos institucionales. Mas no es el caso, pues ocurre paradójicamente que comúnmente se ve aceptada como ciego destino esa representación negativa de su comunidad. Pero la criminalización va un paso más allá, y así comprobamos la dificultad de estas personas para integrarse en una sociedad que no quiere su integración, dada la rentabilidad que extrae de ellos. La vinculación minuciosamente establecida entre exclusión y delincuencia niega la condición de explotados que sufren las clases bajas y los grupos subalternos, y coloca la responsabilidad en un lado de la balanza: el excluido. Se criminaliza la pobreza a través de la condena de algo mucho más aceptado: la delincuencia. Efectivamente, el imaginario

colectivo comunitario condena enérgicamente los actos delictivos, especialmente si hablamos de robo o hurto. De esta forma, el mejor aliado para una exclusión respaldada por la ciudadanía es construir el mensaje de que esa minoría representa un peligro por sus actitudes delictivas para el resto de la sociedad. Así, por un lado, los ciudadanos se muestran recelosos de integrar a estos sujetos periféricos que se mueven en los márgenes de la legalidad y, por otro, se justifican recortes en políticas sociales, pues se entiende que no queremos integrar a delincuentes que representan una amenaza para nuestra seguridad (la cual les es negada a los integrantes de estos grupos subalternos). Después de este mecanismo, llegamos a un nuevo escenario donde la inclusión de un sujeto minoritario se vuelve casi imposible porque le resultará extremadamente difícil, por ejemplo, encontrar trabajo: pero también conseguir alquilar un piso, acceder a determinados recursos comunitarios... Finalmente, la responsabilidad vuelve a recaer en los personajes excluidos, se les recrimina su falta de interés por incluirse en la comunidad y se les coloca el último signo de estigmatización: la inadaptación.

Imagino que os habrá pasado como a Owen Jones, y también habréis estado en una reunión con amigos en la que alguien ha hecho un comentario desafortunado que ha pasado absolutamente desapercibido. Entonces, uno levanta la cabeza, esperando encontrar otro rostro de desaprobación que se vuelva cómplice, simplemente por sentirte menos sólo; pero muchas veces esa mirada aliada no llega, y entonces ahí estás tú, escuchando «por qué los gitanos prefieren vivir fuera del sistema pero cobrando el RMI», o «por qué los senegaleses prefieren vender cd's pirata porque así no pagan impuestos y ganan mucho» o, de bocas no amigas como la de Aguirre, “por qué los sintecho viven genial integrados en sus mafias”. Todos estos discursos contienen un mismo mensaje: “viven en los márgenes del sistema, de acuerdo, pero porque ellos quieren, porque *viven mejor* siendo inadaptados”. Mensajes que calan en todas las esferas de la sociedad, especialmente en la que linda con los grupos excluidos, es decir, la flamante clase media.

Pero, ¿realmente podemos hablar de inadaptación? Más bien parece que lo que nos encontramos son personas que tratan de sobrevivir a toda costa y que, contra todo pronóstico, consiguen vivir en los márgenes a los que las instituciones les han relegado. Márgenes criminalizados y duramente señalados que impiden la inserción real de estas minorías en la comunidad que habitan. Márgenes habitados por los supuestamente inadaptados, pero capaces de adaptarse a cualquier circunstancia mucho mejor de lo que cualquiera de los que sí somos adaptados podríamos hacerlo. Infundiendo la idea de que

ellos son los propios responsables de su condición de exclusión, se perpetúa la imposibilidad de acceder e ingresar a la comunidad como ciudadano de pleno derecho. De esta forma, el escaso reconocimiento que se hace del problema de la exclusión, porque supuestamente nadie se queda fuera del sistema si no quiere, hace imposible buscar nuevas prácticas. Nos encontramos en un sistema liderado por un gobierno que niega la pobreza, que “ve a la gente más feliz por la calle”, que niega que haya familias que malvivan con 300 € mensuales. Así, tanta ha sido la elusión que se ha hecho de reconocer estas situaciones, que han tenido que surgir altavoces para los discursos que reclamaban una sensibilidad diferente al gobierno. De esta forma, poco a poco, las asambleas han salido a conquistar las calles, saliendo de sus espacios cerrados y haciéndose ver por la ciudadanía. La negación de los distintos problemas que reclamaban de forma residual y periférica las ong y asociaciones, se ha visto superada con creces por la sobreexposición de la ciudadanía en forma de mareas y plataformas ciudadanas que mensualmente teñían las calles de colores recordando que existían.

3.1. Mareas y plataformas ciudadanas

El escenario político en el que surgen estas agrupaciones no puede entenderse sin atender a las necesidades de la ciudadanía en un contexto de crisis económica. Pero siendo justos, exclusión y pobreza había antes de las plataformas en las que después muchos de estos grupos se han visto representados e incluidos. Precisamente y frente a lo que el gobierno esperaba, todas las políticas de recortes sirvieron para que la ciudadanía se reuniera y comprobara la fuerza que podría ejercer si se organizaba. La presión que el gobierno ejerció sobre la ciudadanía se tradujo en la posibilidad para la intervención de agentes sociales que normalmente no participaban en este escenario. “El poder de los movimientos se pone de manifiesto cuando los ciudadanos corrientes unen sus fuerzas para enfrentarse a las élites, a las autoridades y a sus antagonistas sociales” (Tarrow, 1997, p. 17). Sin embargo, los movimientos sociales son procesos dinámicos que no pueden entenderse sin atender a la pluralidad de sujetos que en ellos intervienen. En este sentido, resultará significativo que estos movimientos que dinamizan la sociedad y la política estatal no se refieren a sí mismos en términos de clase, pues el amplio espectro de actores

que participan en los movimientos hace que sea imposible. Pero esto no es óbice ni cortapisa para asumir que efectivamente estos movimientos sociales afloran en una atmósfera de clases empobrecidas que se definen como políticamente dominadas. Los objetivos que estas luchas se proponen son muy variados, “temas que no tienen un referente socioeconómico (movilizaciones contra la violación de derechos humanos, movimientos de mujeres, defensa del medio ambiente, movimientos étnicos)” (Vilas, 1998, pp. 305-328). Del mismo modo, un movimiento social no se define sólo por lo que reclama, sino también por la importante labor pedagógica que cumple en el escenario sociopolítico. El poder del movimiento se mide comúnmente en virtud del logro de sus objetivos, olvidando así la capacidad transformadora, de ingeniería ontológica, si se quiere, que tienen estos movimientos. En esta dirección, la labor pedagógica de los movimientos sociales cobra una mayor importancia, pues encontramos causas que todavía no han conseguido el objetivo que buscaban, pero que poco a poco han ido cambiando el imaginario colectivo, modificando o incluso creando nuevos perfiles de identidades colectivas. Diremos entonces que si bien el camino de los movimientos sociales es largo y tedioso, durante el transcurso dicho movimiento tiene la capacidad de visibilizar su causa y su conciencia a la comunidad, es decir, modificar el imaginario colectivo. Una vez conseguido el reconocimiento de la comunidad, el siguiente paso es obtenerlo, pero ahora de las instituciones. La acción colectiva que se lleva a cabo en todos los movimientos sociales se vuelve *contenciosa* cuando “es utilizada por gente que carece de acceso regular a las instituciones, que actúa en nombre de reivindicaciones nuevas o no aceptadas y que se conduce de un modo que constituye una amenaza fundamental para otros” (Tarrow, 1997, p. 19). Así, la PAH nace para dar respuesta a una vulneración del artículo 47 de la Constitución, o la Marea Blanca, para defender la sanidad pública. Pero también existen movimientos que reclaman el reconocimiento de identidades colectivas, como pueden ser el colectivo «Gitanas Feministas por la diversidad» o el colectivo en defensa de las trabajadoras del sexo «Hetaira». En cualquier caso, estos movimientos se presentan como altavoces que pretenden alzar el discurso de los que han sido silenciados. “Los activistas del movimiento exigen cambios sociales fundamentales, el reconocimiento de nuevas identidades, la incorporación al sistema político, la destrucción de sus enemigos o el derrocamiento de un orden social, pero rara vez reformas” (Tarrow, 1997, p. 287). Los movimientos sociales se presentan en la esfera pública para presentar un reclamo y solicitar soluciones para la situación que los actores políticos no reconocen o maltratan. Siguiendo la sugerencia de S. Tarrow para analizar los movimientos sociales,

debemos tratar de dar respuesta a tres interrogantes básicos: *por qué* se constituyen estos movimientos, *cuándo* lo hacen y *qué* consiguen. El porqué es lo que estamos tratando de responder: ¿por qué se unen tantas personas que no se conocen para emprender una acción colectiva con vistas al logro de un objetivo determinado? Ahora nos interesaría ver cuándo, es decir, en qué momento se llevan a cabo estas prácticas. En este sentido, parece poco probable que se pueda analizar el cuándo de un movimiento en abstracto, así que para evitar caer en tópicos que apelan al descontento social, vamos a aprovechar el momento en que vivimos y a trazar algunas líneas que unan el florecimiento de movimientos sociales que tenemos en España. Podemos remitirnos a 2009, cuando se lanza la iniciativa “Todos contra el Canon” para mostrar la disconformidad de la ciudadanía ante el proyecto de Ley Sinde. Asistimos entonces a una práctica institucional mediante la que la ley se convirtió en un instrumento para conseguir un beneficio económico que, a su vez, desplazaba a una parte de la población que accedía a contenidos culturales a través de internet de forma gratuita. Las movilizaciones ciudadanas consiguieron que la ley fuera derogada, aunque más tarde fue aprobada en el Senado. Ante semejante acto, que ignoraba la voluntad de una mayoría ciudadana, surgió la iniciativa #NoLesVotes, que pretendía castigar a los partidos que habían votado a favor de Ley Sinde (PP, PSOE y CiU). Los ciudadanos digitalizados empezaron entonces a organizarse a través las redes sociales, y el grupo Anonymous jugó un papel crucial. El 10 de junio de 2011 la policía anunció la detención de lo que ellos entendían «la cúpula de la organización» en Barcelona, Alicante y Almería. Pero estas detenciones, que pretendían ser disuasorias, no impidieron que los movimientos dejaran de aflorar, y surgió así el movimiento que consiguió catalizar el malestar ciudadano: Democracia Real Ya. El colectivo lanzó un comunicado que convocaba a todos los ciudadanos que también se sintiesen engañados, independientemente del partido político del que fueran, a asistir a una manifestación el 15 de mayo de 2011, una semana antes de las elecciones municipales. Por supuesto, estos movimientos sociales no pueden entenderse sin la que fue la herramienta estrella: las redes sociales. Los medios tecnológicos ayudaron a que la información no se distribuyera de forma unilateral, es decir, desde los *mass media* a la ciudadanía, sino que permitió la comunicación entre ciudadanos que parecían tener un objetivo común. Las masas de gente que participaron en los grupos de Facebook y en Twitter demostraron que la transmisión de información por estas redes era incontrolable, y eso jugaba a favor de la ciudadanía. Tras la manifestación, se crearon dos *hashtag* en twitter que consiguieron ser *trending topic* durante varios días, siendo estos

#DemocraciaRealYa y #SpanishRevolution. Finalmente, #TomaLaCalle surge como movimiento que organizará las futuras acampadas, siendo lógicamente las más multitudinarias las de Madrid y Barcelona. Las acampadas nunca fueron un fin en sí mismo, pero desde luego fueron una herramienta imprescindible para visibilizar el movimiento. Poco a poco, las acampadas fueron organizándose y en Madrid y Barcelona llegaron a contar hasta con veintidós comisiones distintas que se encargaban del correcto funcionamiento de estas pequeñas ciudades que se erigían en las plazas. Los estudios que querían identificar el perfil de la masa que se manifestaba en las calles no se hicieron esperar, y así diez días después de la manifestación del 15M, la Universidad de Castilla La Mancha presentó su aportación sobre los indignados. Se trataba de un ejercicio que aclarase quiénes eran los indignados, qué edad tenían, qué habían estudiado, cómo se definían políticamente... pero el movimiento siguió creciendo y fue cada vez más difícil poner cara a los indignados. De esta forma se esperará, recordando la presencia de este movimiento, hasta las elecciones del 20N para ver la adaptación que los movimientos sociales deben hacer con un nuevo gobierno. En este sentido, podemos decir, siguiendo a Tarrow, que si “los movimientos dependen de su entorno exterior (y especialmente de las oportunidades políticas) para la coordinación y mantenimiento de las acciones colectivas” (Tarrow, 1997, p. 35), las elecciones y las políticas empleadas por el actual gobierno, permitieron que la gente se organizara como no había hecho hasta ahora. Las nuevas políticas que vinieron de la mano de Rajoy propiciaron, sin duda, lo que, por un lado se entendió como una disolución del 15M, pues ya no había acampadas, pero para propagarse por todos los barrios. Las asambleas en plazas, generalmente en los alrededores de Sol, se tradujeron en cientos de asambleas barriales que trataban de dar respuesta a nivel de barrio a las políticas institucionales. Pero aún hay más: todas estas asambleas han ido germinando en los barrios y han permitido la constitución de nuevos equipos de trabajo que se constituyeron como plataformas especializadas en una lucha concreta. Es cierto que los últimos cuatro años podrían definirse por la precariedad con que han sido vividos para una gran mayoría, pero no es menos cierto que han sido estas condiciones extremas las que han permitido que aflore el movimiento ciudadano en todo su esplendor. Así, empujados por la necesidad, los movimientos sociales han sabido transformar el malestar en lucha conjunta, y, por ello, sí hay que brindar.

Pero todo esto, ¿para qué? ¿Han conseguido los movimientos sociales cambiar algo? Más allá de objetivos particulares, la aprobación de la ILP catalana, la devolución de la

atención sanitaria a personas en situación irregular (en algunas comunidades) o la paralización de la reforma de la Ley de Aborto, que quería devolvernos a la ley de 1985, en la que las mujeres debían aportar motivos para justificar la decisión de interrumpir el embarazo, evidencian que los movimientos ciudadanos han conseguido algo que vale la pena recordar: han irrumpido en la esfera pública y han ganado en legitimidad frente a la ciudadanía, pero también de cara a las instituciones. Encontramos un ejemplo de este reconocimiento como voz autorizada por parte del gobierno en la ILP hipotecaria que la PAH llevó al Congreso el 12 de febrero de 2013. El Partido Popular podía bloquear la propuesta de la PAH por tener mayoría absoluta, es decir, podía evitar que prosperase una propuesta ciudadana avalada con más de un millón y medio firmas (el triple que la ILP que se debatía ese mismo día, y que fue aceptada, que declaraba los toros “bien de interés cultural”). Justo antes del inicio del debate parlamentario, CiU, que días antes había anunciado su abstención, anunció su decisión de votar a favor. Contaban entonces con los votos a favor del Grupo Socialista y CiU. Minutos antes de la intervención del PP, dos diputados del Grupo Popular se acercaron a los integrantes de la PAH y solicitaron hablar con dos de sus representantes: se estaban planteando la posibilidad de votar a favor, pero a cambio solicitaban que la plataforma rebajase el tono de sus críticas. A pesar de que la PAH dijo que hasta que no se adoptaran las medidas propuestas en la ILP hipotecaria no se rebajaría el tono de sus críticas, el portavoz del Grupo Popular, Alfonso Alonso, anunció minutos más tarde el voto a favor de la iniciativa. La Plataforma de Afectados por la Hipoteca no ha conseguido todavía un país libre de desahucios. Si bien su ILP para hacer frente a la pobreza energética y a la emergencia habitacional se llevó a discusión, sus propuestas todavía no han sido adoptadas a día de hoy, excepto en Cataluña, donde fue aprobada el 23 de julio. Pero la PAH ha conseguido establecerse como interlocutor válido después de muchos desprecios por parte de las instituciones. Recordemos la comparecencia de Ada Colau como portavoz de la PAH el 5 de febrero de 2013 o sus comparecencias en platós de televisión. Poco a poco el escenario político se ha ido abriendo, aunque todavía queda mucho por conseguir, a nuevos sujetos que irrumpen en la escena social. Los insurrectos, los sublevados, se han erigido en actores políticos a través de la desobediencia civil, pues han utilizado su insubordinación para actualizar los derechos reconocidos y aprobados en los tratados.

3.2. Empoderamiento y reconocimiento: claves de la PAH

Si el derecho a la vivienda es un derecho tan fundamental como el derecho a la libertad de expresión o el derecho a la intimidad, parece que no entendemos qué ha ocurrido en España. Según el archicitado artículo 47 de la constitución española:

Todos los españoles tienen derecho a disfrutar de una vivienda digna y adecuada. Los poderes públicos promoverán las condiciones necesarias y establecerán las normas pertinentes para hacer efectivo este derecho, regulando la utilización del suelo de acuerdo con el interés general para impedir la especulación. La comunidad participará en las plusvalías que genere la acción urbanística de los entes públicos.

En este sentido, podríamos decir que la Plataforma de Afectados por la Hipoteca no se ha constituido como movimiento social contra el orden establecido, pues más bien ése es precisamente su reclamo, el cumplimiento de este artículo 47. Ya en 2004, cuatro años antes de lo que conocemos como el comienzo de la crisis española, se constituyó un movimiento que anticipaba la llegada de la PAH: la Plataforma por una Vivienda Digna, conocida comúnmente como “V de Vivienda”. Este movimiento hizo hincapié en la irresponsabilidad en la que estaban incurriendo las entidades bancarias al conceder hipotecas por encima de sus posibilidades. Pero parece poco probable que la situación en la que nos encontramos sea el resultado de una mala praxis bancaria, o desde luego no sólo. El problema de la vivienda en España tiene más de un responsable y se inscribe en una lógica propagandística minuciosamente diseñada por los representantes políticos. Desde el ya citado José Luis Arrese hasta Beatriz Corredor (ministra de Vivienda socialista), el mensaje institucional se ha centrado en recordar que si no eres propietario, no eres nadie. La hipoteca se estableció como símbolo de estatus, una prueba de que las cosas te iban bien y podías permitirte comprar una cosa. Y claro que se permitió, pero como reforma hipotecaria. En 1981 se libera el préstamo hipotecario, lo que permite a las entidades bancarias otorgar préstamos a devolver en más de cuarenta años.

Así, durante años nos hicieron creer que democratizar el acceso al crédito era la manera más eficaz de garantizar el derecho a una vivienda. La realidad, sin embargo, es que esta política de crédito fácil contribuyó de manera decisiva a elevar los precios, multiplicando el esfuerzo que tenían que hacer las familias para acceder a una vivienda (Colau et al. 2012, p. 53).

Según esta lógica, la capacidad de endeudamiento de la ciudadanía determinaría el valor de los bienes, en este caso de la vivienda. Sin embargo, debemos atender al factor desencadenante de este lamentable escenario social: la información de la que disponían las partes. Uno de los supuestos necesarios de las transacciones en el mercado es que los individuos disponen de la misma información, es decir, que se actúa de forma transparente y las decisiones de ambas partes son el resultado de un ejercicio deliberativo. No obstante, hemos sido testigos de cómo esto no ha sucedido así. Los casos de las hipotecas *subprime* son los más conocidos, pero el problema era sistémico en el sentido de que la propia lógica del proceso hipotecario desregularizado abrió un nuevo escenario a las entidades bancarias: podían competir. En este contexto bancos y cajas entraban en una espiral competitiva que sólo podía ganarse flexibilizando los criterios mínimos de solvencia y, por supuesto, no dudaron en hacerlo. Avales cruzados, inflación artificial de los precios, tasaciones comprometidas con una de las partes, son sólo algunas de las prácticas que se llevaron a cabo para firmar el mayor número de hipotecas posible. El problema no tardó en llegar y sucedió lo inevitable: había personas que no podían pagar su hipoteca. Y pasaron de ser clientes, atendidos por el director de la sucursal cuando firmaron su hipoteca, a ser morosos. En España, el préstamo hipotecario recae sobre la persona y no sobre la vivienda, que sólo actúa como garantía. De esta forma, cuando se incurre en un impago de la hipoteca, el banco denuncia y el juez fija fecha para la subasta, ésta queda en un 90 % de los casos desierta y el banco se adjudica la vivienda al 60 % de su valor. “La diferencia entre la deuda pendiente y el precio por el que el banco se adjudica el inmueble, más las costas judiciales del proceso y los intereses de demora, es una cantidad que continúa debiendo al banco” (Colau y Alemany, 2013, p. 13). Esta deuda no para de crecer, pues genera nuevos intereses, y se convierte en un estigma que excluye, sin posibilidad de inclusión, al afectado por la hipoteca. En toda esta atmósfera hostil, surge algo tan maravilloso como la PAH. Entendiendo que se están vulnerando los derechos de los ciudadanos al incurrir en una forma de discriminación, al permitir el Estado la situación de exclusión a la que se ven abocadas muchas familias, se constituye en febrero de 2006 la Plataforma de Afectados por la Hipoteca. Ada Colau subraya el carácter transformador en el que se sumergen las personas que participan en esta plataforma: se pasa de afectado a activista. Lo primero que escucha un afectado cuando llega a la asamblea de su PAH es: esto no es una ong, aquí necesitamos de tu colaboración, y desde ahora tu caso es el nuestro y los nuestros son los tuyos. Se trata de un ejercicio de empoderamiento y de una lucha que cuestiona las relaciones de poder existentes. A

diferencia de la labor asistencial que realizan las entidades sin ánimo de lucro, que subsisten de las subvenciones de la administración y entidades privadas, por lo que es muy importante mimar las relaciones con estas últimas⁴, la PAH se basa en el empoderamiento de los afectados. Frente al trato pasivo que reciben «los usuarios» en las ong, la plataforma ofrece el reconocimiento del nombre y la historia del afectado. En palabras de su antigua portavoz: “Cada afectado tiene un nombre, una historia, un recorrido. Existe. Aparece. No eres un número, sino una persona y como tal te reconocen (...). La PAH ofrece arraigo y pertenencia” (Colau et al. 2013, p. 48). En este sentido, podemos decir que la PAH ofrece un relato alternativo al oficial e institucional sobre la crisis y, especialmente, sobre los desahucios, acentuando la responsabilidad de gobiernos e instituciones en las malas praxis bancarias. Se trataba de combatir el discurso de los representantes de la banca y de romper con los mitos que éstos habían creado. Y de esta forma se trataba de devolver a los afectados la autoestima que se quedó por el camino durante el proceso del desahucio. Generalmente, podemos decir que las personas que acuden por primera vez a una asamblea de la plataforma se encuentran desorientadas y con la autoestima realmente baja. El trámite para la ejecución de un desahucio es más largo de lo que imagina la gente, y casi siempre empieza poniéndolo en conocimiento del círculo más íntimo del afectado. Primero, se recurre a la familia, para completar alguna cuota de la hipoteca, o simplemente por compartir angustias, después se acude a la Administración. Con el objetivo de obtener ayuda de los Servicios Sociales, el afectado pasa interminables mañanas de asistente en asistente narrando su caso y esperando la concesión de algún tipo de prestación. La sorpresa llega cuando algunos afectados narran cómo estos trabajadores sociales que debían ayudarlos, amenazan con elevar informes para el organismo de protección de menores (en el caso de los afectados que tienen hijos menores a su cargo)⁵. Durante este proceso, no debemos olvidar que el afectado se ve sometido a las llamadas telefónicas a todas horas de la empresa que ha contratado el banco para reclamar su deuda, además de al mensaje proveniente de las supuestas voces autorizadas que le definen como moroso. Es un auténtico calvario que deja huella en las

⁴ En este sentido, las ong que dependen de subvenciones privadas, no pueden comenzar una lucha, por ejemplo, con un banco que vaya a desahuciar a «un usuario», pues puede arriesgarse a ganarse la fama de ser una ong conflictiva y perder su subvención. La misma lógica es aplicable para la administración, pues es muy difícil «morder la mano de quien te da comer», aunque esa mano, a su vez, esté provocando la miseria de las personas para las que, en principio, debiera trabajar la ong.

⁵ En el caso de la PAH Alco-Sanse podemos hablar de un porcentaje superior al 70 % de afectados con hijos menores a su cargo.

personas que lo sufren. Juan Ramis-Pujol (2013) ha elaborado un estudio sobre los efectos de los desahucios en las personas afectadas y que concluye “que los afectados acaban sufriendo un colapso emocional que les impide actuar y experimentar un estrés postraumático similar al de quien sobrevive a un accidente de coche” (Colau et al. 2013, p. 45). En este sentido, los afectados tienden a responsabilizarse de su situación, atribuyéndose la culpa de un proceso criminal que no sólo terminará por dejarlos a ellos en las calles, sino que muchas veces también dejará sin hogar al aval, siendo éste principalmente los padres del afectado.

Las familias se sienten culpables de la situación que atraviesan y lo atribuyen a un fracaso personal. Seguramente, la sociedad en que vivimos, que valora lo que somos por lo que tenemos, y que nos dice que tenemos lo que nos merecemos, tiene mucho que ver (Colau et al. 2012, p. 94).

La estigmatización de la pobreza es asumida en forma de lo que antes llamábamos reconocimiento deformador, y tiene en el afectado unas consecuencias terribles (desde el consumo de antidepresivos hasta el suicidio). En este sentido, quizás el logro más hermoso de la PAH haya sido devolver la confianza y la esperanza a los afectados.

Es el paso <del Prozac al empoderamiento>, que dice Colau, el que devuelve la dignidad a los afectados. Con cada visita al director de la sucursal, ese que no te escuchaba, pero que ahora que vas con quince compahs te atiende en su despacho, el afectado va dándose cuenta de que *sí, se puede*. Cada alquiler social, cada dación en pago, cada casa recuperada para algún compahñero, es una inyección de poder que el afectado recibe, y que le permite pasar, efectivamente, de ser afectado a activista. El asesoramiento colectivo de los casos construye un sentimiento de comunidad que refuerza sensiblemente la capacidad de actuación de los afectados, pues con el paso de los casos van adquiriendo conocimientos y terminan por actuar como mediadores para otros compañeros, lo que obviamente constituye un acto de empoderamiento fundamental para estas personas. Las asambleas han ido generando importantes espacios de cruce, encuentro y discusión entre personas que no se conocían y que carecían de vinculaciones previas, pero que compartían problemas parecidos con sus hipotecas. De esta forma, la PAH combate el mito de que existe un grupo de expertos que entiende qué es un hipoteca y que los ciudadanos de a pie no pueden –porque no saben– negociar con el banco. Mediante los acompañamientos y las negociaciones, el afectado comprueba que puede llegar a acuerdos con el banco, ese que antes no le facilitaba un interlocutor, y que no hace falta una carrera universitaria para

hablar sobre hipotecas. Los afectados comprueban que la presión que ejercen como colectivo es transformadora de la realidad. Tras los primeros acompañamientos a bancos, y en caso de no conseguir un interlocutor válido, se procede a las acciones de presión como son la okupación de sucursales, los escraches, o el empapelamiento de una sucursal. Estas acciones persiguen aumentar la presión hasta conseguir una negociación con el banco. En caso de no llegar a un acuerdo con la entidad bancaria, se pide solución a la administración, y si se produce otra negativa, se procede a la recuperación legítima de una vivienda (propiedad siempre de un banco o de la administración). Los afectados consiguen erigirse en sujetos reconocidos, en interlocutores válidos para transformar su realidad y la de sus compañeros.

Pero, ¿qué función cumple la PAH, además de fomentar el empoderamiento los afectados? La plataforma se ha establecido ella misma como interlocutora con el gobierno a través de sus portavoces, ha visibilizado la problemática de la vivienda en España y ha sacado las vergüenzas de banqueros y políticos. Entre sus objetivos destacan la dación en pago retroactiva, la moratoria de los desahucios y el fomento del alquiler social. Líneas rojas que las más de 230 PAH's de todo el Estado han hecho suyas, negociando sus casos con los bancos y presionando con multitud de herramientas para forzar el acuerdo. Que la PAH ha transformado la realidad social de decenas de miles de familias es un hecho indudable, pero no sólo eso. Ha transformado, y en ello sigue, el imaginario colectivo que criminalizaba al desahuciado, ha introducido nociones como *cláusulas abusivas* o *recuperación legítima*, haciendo familiar una realidad que parecía que siempre se resolvía en la esfera privada. La experiencia constata que cuando esta realidad personal se ha abierto a la ciudadanía, se ha comprobado que era un problema que respondía a una lógica perversa, iniciada ya en los años cincuenta con la congelación de los alquileres –entonces más de la mitad de las viviendas eran en régimen de alquiler– a través de la ley de propiedad horizontal. Todo lo que vino después no hizo más que constatar que, efectivamente, la lógica respondía a los intereses de unos pocos. Así, en 1981, se reformó la ley hipotecaria, liberalizando el préstamo hipotecario –alegando que esto facilitaría el acceso a la vivienda– y en 1998 se aprobó la ley de Álvarez Cascos, la también conocida por *el todo urbanizable*. La PAH ha demostrado que es importante establecer una genealogía de los espacios sociales, atendiendo a las razones a las que obedecen estas situaciones de crisis y denunciando que es una estafa apuntando a los culpables. Por supuesto, no quiero parecer más optimista de lo que la situación merece, pues todavía

seguimos arrastrando las viejas ideas, tan asentadas en el imaginario, que condenan la dependencia y la necesidad de ayuda, aquellas nociones que miran con buenos ojos la propiedad y no el alquiler –quizá por eso no nos sorprenda ser el país de Europa con menos viviendas en alquiler–. Todavía tenemos que manejarnos con ideas tan arraigadas como las que convierten en categorías políticas cosas tan apolíticas como la niñez y la edad adulta, asimilando al niño con la persona dependiente, de forma evidentemente peyorativa. Es en este sentido en el que la PAH resulta absolutamente necesaria, pues está reformulando perfiles ligados a la pobreza, dotándolos de dignidad y haciendo que éstos se empoderen y puedan luchar por un justo reconocimiento. La PAH se ha constituido, en este sentido, también en un eje de reconstrucción de la experiencia individual, así como en una expresión de resistencia colectiva.

4. Conclusiones

No podemos seguir obviando la importancia de un adecuado reconocimiento, y éste debe estar garantizado institucionalmente. La estigmatización social funciona como un mecanismo de reconocimiento deformador que provoca serias consecuencias en los sujetos subalternos. Da igual que éstos sean chonis, personas migrantes, trabajadoras del sexo, personas sin hogar o desahuciados; en todos los casos, encontramos el mismo resultado: exclusión. En este sentido, una vez más parece que la inviabilidad de la inclusión de los sujetos subalternos responde a un método cuando menos cuestionable, pues como venimos denunciado a lo largo del trabajo, la exclusión siempre es en beneficio de unos pocos. No es que la inclusión sea inviable, es que es incompatible con el sistema de servicios sociales tal como lo entendemos ahora. El asistencialismo que enseñan en las carreras de educación y trabajo social resulta inoperante con la sostenibilidad en el tiempo. Hay que poner en cuestión, por tanto, no el número de ayudas o subvenciones que se dan a las ong, sino el propio modelo de ong. Pero como sabemos, hemos erigido un edificio sorprendentemente alto de servicios sociales, y hemos conseguido rentabilizar

la pobreza, la explotación y el sufrimiento de estas minorías. Todo esto perpetuando el reconocimiento deformador que dice a “los usuarios” que son “beneficiarios” de ayudas por encontrarse en condiciones “precarias”. La repetición de este mensaje vuelve impotente a la persona que acude a ese recurso, e imposibilita la toma de conciencia de su situación. Desde luego, sale mucho más barato dar ayudas que son un insulto a la inteligencia, pero que permiten vivir en el límite con la pobreza, que concienciar a estos grupos oprimidos para que hagan valer sus derechos. En este sentido, el jugar con un derecho tan fundamental como la vivienda fue un golpe maestro. Estigmatizar y denigrar a los jóvenes de barrios obreros, fue la guinda del pastel. El discurso oficial tiende a culpabilizar a los sujetos excluidos, pues el mantra que asumimos como sociedad es el derivado de una meritocracia mal entendida, que asegura que tenemos lo que nos merecemos. El modelo redistributivo, tan aclamado por la izquierda marxista, olvida que el reconocimiento no responde exclusivamente a cuestiones económicas. La lógica según la cual los problemas serían resueltos por una mayor redistribución de la riqueza, olvida que la estigmatización no proviene sólo de las condiciones económicas.

El camino hacia la inclusión de los sujetos subalternos pasa por el reconocimiento institucional y por planes integrales que faciliten la integración. Se necesita voluntad política y un ejercicio crítico que incida en los errores cometidos en el pasado. Se precisa reconocer la pluralidad legalmente y no infundir mensajes de miedo hacia el otro (véase el caso de los refugiados), garantizar una red lo suficientemente grande institucional como para evitar la exclusión de decenas de miles de familias⁶. Asumir los errores por parte de la administración ayudaría a las familias en exclusión a reconocerse no como culpables sino como víctimas de un proceso perverso. Una sociedad justa y responsable pasa por el empoderamiento de sus ciudadanos, y eso es lo que el reconocimiento deformador pretende evitar. Según lo dicho, el reconocimiento aparece como eje central en una política justa que asume la diversidad y que sabe que tratar como iguales a los desiguales no provoca más que desigualdad y activa el proceso de exclusión. En otras palabras, sólo sobre las bases de un reconocimiento adecuado y no deformador podrá surgir una comunidad que respete la diversidad sin que ésta suponga una jerarquía valorativa donde los menos reconocidos en su valor se vean abocados a la exclusión.

⁶ En este sentido, aprobar la dación en pago retroactiva evitaría que estas familias se vieran desahuciadas y con deudas de por vida que no paran de crecer y que impiden tener un trabajo legal, lo que desde luego condena a la exclusión a estas personas.

Los dos paradigmas analizados, reconocimiento y redistribución, podrían entenderse como caras de una misma moneda. Si bien es cierto que sin unas condiciones económicas la exclusión está garantizada, no es menos cierto que ayudas sin reconocimiento es una fórmula que sigue dejando en exclusión a decenas de miles de familias. En este sentido, es preciso descriminalizar determinadas prácticas, reformular sus definiciones en el imaginario colectivo. En los casos analizados, hemos visto cómo los límites entre motivos económicos y cuestiones narrativas o de reconocimiento se iban diluyendo. La situación del afectado no responde exclusivamente a motivos económicos, los discursos institucionales que tienden a criminalizarlos también intervienen. La exclusión del choni, fenómeno que afecta también a chicos de clase media, y que, por tanto, podría entender en términos puramente de reconocimiento, en última instancia, también interceden cuestiones económicas. No me parece sensato explicar todas las situaciones de la exclusión desde una óptica económica, pues espero haber podido ejemplificar en el trabajo, que las narraciones sociales desempeñan un papel tan importante como el económico.

Por otro lado, parece que ha quedado también bastante claro que las categorías empleadas por Hegel deben ser reformuladas y aplicadas a 2015. Seguir entendiendo la lucha por el reconocimiento como planteó la interpretación marxista de Hegel, puede ser un ejercicio poco fructífero. Si bien no podemos negar que existan clases sociales, no todo puede ser explicado desde ellas. Los problemas de reconocimiento afectan a todas las clases, y, aunque están mucho más presentes en las clases bajas, eso no debe hacernos invertir el orden de la lógica. ¿Qué viene antes: el no reconocimiento o los problemas económicos? Ambos factores, intervienen cuando hablamos de exclusión, y encontramos casos donde parece evidente que el primero que influye es el factor económico, pero luchas como las de los colectivos LGTB, subrayan que a veces la exclusión no necesita motivos económicos. Además, la pobreza muchas veces también puede venir causada por la estigmatización social, que actúa como barrera para acceder a un trabajo. En este sentido, asociaciones como «Secretariado Gitano», ponen el acento en un reconocimiento deformado, que termina traducándose en pobreza y exclusión. ¿Y, entonces, cuál es la solución? La verdad, no parece que haya algo así como única solución. Podemos empezar con exigir a nuestros políticos una sensibilidad diferente, una que ni nos desprecie ni nos quiera tutelar. Una sensibilidad que evite hacer discursos de odio y miedo al diferente. Podemos empezar, por evitar atribuir significados peyorativos

que condenen a otras personas, como emplear la palabra gitano con connotaciones negativas, para así evitar que la RAE los defina como trapaceros. Podemos también, empezar por el principio, hacer una genealogía que no pretenda juzgar sino comprender y respetar la diversidad. Pero lo tenemos que hacer nosotros y nosotras, sin tutelas ni condescendencias. El empoderamiento de la gente, es el primer paso para construir una sociedad más justa y responsable. Por supuesto, eso tiene un coste enorme: requiere que la gente participe y se haga dueña de su relato mediante la exigencia de una nueva evaluación de sus capacidades. El reconocimiento, como sugería Hegel, es algo dado externamente, pero como también supo advertir, es algo que hay que conquistar.

Bibliografía

- Colau, A. y Alemany, A. (2013). *¡Sí se puede!* Barcelona: Ediciones Destino.
- Colau, A. y Alemany, A. (2012). *Vidas Hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. Barcelona: Cuadrilátero de libros.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- Fraser, N. (2006). “¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico, en Revista de Trabajo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Época.
- Giménez Romero, C. (2008). “Relación entre institucionalidad e interculturalidad” en La política de lo diverso. I Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona, CIDOB.
- Giménez, C. (2003). “Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad” en Educación y Futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas. Madrid: Centro de Enseñanza Superior Don Bosco.
- Hegel, G.W.F. (1971). *La fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Traducción de Juan Luis Verma.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Mondadori. Traducción de Manuel Ballester.
- Jones, O. (2011). *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing. Traducción de Iñigo Jáuregui Eguía.
- Kojève, A. (1987). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La pléyade. Traducción de Juan José Sebreli.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta. Traducción de Agustín Neira.
- Rousseau, J. (2002). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.

Rubio, J. (2012). *Decimocuarto Asalto*. Madrid: Klinamen.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad. Traducción de Herminia Bavía y Antonio Resines.

Taylor, C. (2003). *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Mónica Utrilla de Neira.

Todorov, Tz. (1995). *La vida en común*. Madrid: Taurus. Traducción de Héctor Subirats.

Recursos audiovisuales

Barbadillo, P. (2009). *La ley del ladrillo*. Barcelona: Graphic Productions.

Faus, P. (2014). *Sí se puede. Siete días en PAH Barcelona*. Barcelona: Comando Video.

Verdaguer, A. (2011). *#Indignados*. Barcelona: NAO Cinematográfica.

