

Iustitia Interrupta

Reflexiones críticas desde
la posición "postsocialista"

Nancy Fraser

NUEVO PENSAMIENTO
JURIDICO

Siglo del Hombre Editores
Universidad de los Andes

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Género · Filosofía Política

NUEVO PENSAMIENTO JURÍDICO

Colección dirigida por Cristina Motta

COMITÉ EDITORIAL

Daniel Bonilla

Manuel José Cepeda

Mauricio García

Carlos Gaviria

Cristina Motta

Iustitia Interrupta

Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"

Nancy Fraser

Traducción:

*Magdalena Holguín
Isabel Cristina Jaramillo*



Universidad de los Andes
Facultad de Derecho

Siglo del Hombre Editores

Fraser, Nancy

Justicia Interrupta : Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista" / Nancy Fraser; traductoras Magdalena Holguín , Isabel Cristina Jaramillo. -- Santafé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes. Facultad de Derecho, 1997. 330 p. : 21 cm. -- (Nuevo Pensamiento Jurídico)
Incluye bibliografías.

Título original: Justice Interruptus : critical reflections on the postsocialist condition.

ISBN: 958-665-009-X

1. Justicia 2. Justicia distributiva 3. Conflictos culturales 4. Filosofía política 5.
I. Holguín, Magdalena, tr. II. Jaramillo, Isabel Cristina, tr. III. Tit. IV. Serie.
320.1 cd. 19 ed.
AGA7633

CEP - Biblioteca Luis-Angel Arango

Primera edición en inglés 1997

© Nancy Fraser

Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition
Publicado por Routledge 29 West 35 th street, New York NY 10001
Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P4EE, England

La presente edición 1997

© Facultad de Derecho · Universidad de los Andes

© Siglo del Hombre Editores
Av. (Cr.) 3 No. 17-73
Santafé de Bogotá D.C.
Tel. 281 3885 - Fax 281 3876
siglohomb@openway.com.co

Traducción: Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo

Diseño de Colección
Mauricio Meló

ISBN: 958-665-009-X
(Colección) ISBN: 958-665-000-6

Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 No. 94-72
Santafé de Bogotá

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

"A pesar de las diferencias que existen entre ellas, tanto la injusticia socioeconómica como la injusticia cultural se encuentran ampliamente difundidas en las sociedades contemporáneas. Ambas están arraigadas en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en desventaja frente a otros. Ambas, por lo tanto, deben ser remediadas".

Nancy Fraser

Apoyamos y generamos ideas que buscan la justicia.

Fundación Social

ÍNDICE

Presentación	xi
Introducción	3

I

REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO

1. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época "postsocialista"	17
El dilema redistribución-reconocimiento.	20
Clases explotadas, sexualidades menospreciadas y colectividades bivalentes.	26
¿Afirmación o transformación? Regresando al problema de las soluciones.	37
Evadiendo el dilema: el retorno al género y la 'raza'	44
Conclusión.	52
2. Después del salario familiar. Un experimento conceptual postindustrial.	55
La equidad de género: una concepción compleja	61
El modelo del Proveedor Universal.	73
El modelo de la Paridad del Cuidador.	80
Hacia un modelo del Cuidador Universal.	88

II
ESFERAS PÚBLICAS, GENEALOGÍAS
Y ÓRDENES SIMBÓLICOS

3. Pensando de nuevo la esfera pública.	
Una contribución a la crítica de las democracias existentes	95
¿La historia de quién? ¿Qué concepción?	99
Libre acceso, paridad en la participación e igualdad social	108
Igualdad, diversidad y públicos múltiples.	113
Esferas públicas, preocupaciones comunes e intereses privados	122
Públicos fuertes, públicos débiles: sobre la sociedad civil y el Estado.	128
Conclusión: pensando de nuevo la esfera pública	132
4. Sexo, mentiras y esfera pública. Reflexiones en torno a la confirmación de Clarence Thomas por el Senado de los Estados Unidos.	134
¿La privacidad de quién? ¿Qué publicidad?	135
La confrontación de género.	140
La confrontación en torno a la 'raza'.	147
¿Un conflicto de clase?	153
La moraleja del cuento.	157
5. Una genealogía de la 'dependencia'. Rastreado una palabra clave del Estado benefactor en los Estados Unidos. <i>En colaboración con Linda Cordón</i>	163
Registros de significado.	168
La 'dependencia' preindustrial.	169
La 'dependencia' industrial: el trabajador y sus opuestos.	172
El surgimiento de la 'dependencia del bienestar' en los Estados Unidos: 1890-1945.	179
La sociedad postindustrial y la desaparición de la dependencia "buena".	185
La dependencia del bienestar como patología postindustrial.	188
Las políticas postindustriales y la política de la dependencia	192
Conclusión	198

6. ¿Estructuralismo o pragmática? Sobre la teoría del discurso y la política feminista	201
¿Qué buscan las feministas en una teoría del discurso?.	202
El "lacanismo" y las limitaciones del estructuralismo.	206
Julia Kristeva: entre el estructuralismo y la pragmática	215
Conclusión	224

III

INTERVENCIONES FEMINISTAS

7. Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical. Una genealogía del impase actual en la teoría feminista	229
La "diferencia de género": ¿igualdad o diferencia?	231
"Diferencias entre las mujeres".	235
"Diferencias múltiples que intersectan": ¿antiesencialismo o multiculturalismo?.	239
Tesis de conclusión: hacia una concepción creíble de la democracia radical	248
8. Cultura, economía política y diferencia. Sobre el libro de Iris Young: <i>Justicia y la política de la diferencia</i>	251
El predominio del reconocimiento en un esquema bifocal	253
La definición de opresión.	256
La definición de grupo social.	258
Las cinco caras de la opresión.	262
Aplicaciones.	267
Hacia una política matizada de la diferencia y una teoría crítica del reconocimiento.	269
9. Una falsa antítesis. Una respuesta a Seyla Benhabib y Judith BuÛer.	273
10. Más allá del modelo del amo y el subdito. A propósito del libro <i>The Sexual Contract</i> , de Carole Pateman.	295
El contrato conyugal	298

El contrato laboral	3 0 1
El contrato de prostitución	3 0 5
Conclusión	3 0 8
índice onomástico	3 1 1

PRESENTACIÓN

La reflexión contemporánea sobre la justicia enfrenta el desafío de replantear sus propuestas a la luz de un nuevo estadio político y social atravesado por lo que Nancy Fraser llama la "condición postsocialista". Esta condición, permeada por las dudas de la izquierda sobre la viabilidad histórica de los ideales socialistas, se caracteriza precisamente por la ausencia de un paradigma progresista capaz de erigirse en alternativa confiable para el cambio social, por las "falsas antítesis" en que se sumen las nociones y los reclamos políticos desde su "nueva gramática" de preponderancia del reconocimiento de la diferencia cultural sobre las exigencias de igualdad social, y por la dinámica con que el liberalismo económico exacerba globalmente las desigualdades sociales.

III SrrmA INTERRUPTA. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA CONDICIÓN "POSTSOCIALISTA" interroga críticamente los tres elementos que caracterizan esta condición y concibe, ante la imposibilidad de ofrecer un proyecto a gran escala que reemplace al socialista, "alternativas provisionales al orden actual, capaces de sentar la base para una política progresista".

El título del texto introduce el ánimo, a la vez sugerente y provocativo, con que la autora demanda un alto en el curso de los debates. Ante la ausencia de un paradigma alternativo al socialista, señala la necesidad de que la reflexión política

de la izquierda articule sus esfuerzos desde una postura antihegemónica. Considera posible y deseable para la crítica en este contexto, la defensa del pensamiento normativo, programático y comprensivo, en contraste con la desconfianza que por él sientan las teorías deconstructivas y el posmodernismo.

Así mismo, hace evidente la falsa oposición que genera los debates y la explora como "modelo" de la crítica a lo largo del texto. Tal oposición constituye el dilema de la justicia entendida bien como redistribución, bien como reconocimiento. La lucha por la redistribución es la lucha por el conjunto de demandas sociales que pueden agruparse bajo el rótulo de la igualdad social: la lucha por el reconocimiento, por su parte, apunta a la valorización de la diferencia de las identidades culturales.

La falsedad de la misma produce al situar la justicia como una meta posible en algún polo excluyente, es decir, en plantear la justicia como un asunto de igualdad social o de reconocimiento cultural exclusivamente. Tal oposición se hace crítica, sobre todo, ante la tendencia de los movimientos sociales contemporáneos a privilegiar el reconocimiento sobre la redistribución, perdiendo de vista "el que las diferencias culturales pueden ser elaboradas con libertad y mediadas democráticamente, sólo sobre las bases de la igualdad social".

En efecto, los debates sobre la justicia en el contexto de la "condición postsocialista" se despliegan en una serie de oposiciones que se extreman sin resolver los conflictos. Por ello, han de interrumpirse ante la interpelación de Fraser. En palabras del filósofo Axel Honneth, esta crítica interroga radicalmente "nuestra interpretación básica de los deseos y necesidades específicas y nuestros conceptos y nociones normativas. Gracias a ella, estamos más cerca de lo que puede significar, bajo condiciones 'postsocialistas', tratar con equidad a individuos o grupos diferentes".

En tal contexto del problema, la autora analiza las tensiones entre los polos y las múltiples perspectivas sobre los mismos, afirmando que "no hay reconocimiento sin redistribución". Esta capacidad para mantener la tensión y cuestionar los extremos excluyentes es notable a lo largo del libro. También lo es la forma como nutre su discurso con los asuntos de género, raza, clase y orientación sexual.

Su crítica a la noción unitaria de esfera pública y su pro-

puesta y exploración de espacios contra-hegemónicos de participación política, interrogan las condiciones bajo las cuales tienden las líneas divisorias entre las esferas pública y privada y configuran alternativas positivas para la igualdad social y el reconocimiento cultural.

En su atención a la integración entre lo cultural y lo social, Fraser interpela, además de los argumentos fundamentales de las teorías contemporáneas de la justicia, las teorías del discurso, Foucault es releído y completado en un intento por demostrar la ideología neoliberal que permea las políticas de la seguridad social en los Estados Unidos, el feminismo lacaniano es vulnerado en su trinchera, es decir, en un "orden simbólico" que escapa a los desafíos del compromiso político y el pragmatismo aparece apto para dar cuenta de la "circulación de significados sociales" de los grupos, es este caso del feminismo, y sus luchas contra la desigualdad.

IusrrriA INTERRUPTA tiene importancia especial, aunque no exclusiva, para el ferriirúsimo, no solo por la lucidez con que penetra los núcleos problemáticos de sus teorías, sino por lo que podría ser su reposicionamiento en el nivel de una "práctica intelectual" de la mediación, esto es de la articulación permanente de preguntas que adviertan los peligros de la creación o la co-optación de "falsas antítesis" y, a la vez, generen compromisos políticos y elementos para diferenciar entre las opciones positivas y negativas de cambio social.

Pero, el texto constituye, ante todo, una aproximación crítica al horizonte de la teoría política contemporánea y un esfuerzo por sentar las bases para un paradigma político progresista y abarcador que permita articular en nuevos términos la justicia social, cultural y económica y abra las puertas al advenimiento de una democracia radical capaz de subvertir todas las formas de subordinación.

MARÍA MERCEDES GÓMEZ

Santafé de Bogotá, octubre de 1997

AGRADECIMIENTOS

La búsqueda del material contenido en este libro fue apoyada por el American Council of Learned Societies; el Newberry Library; el National Endowment for the Humanities; el Center for Urban Affairs and Policy Search de Northwestern University; el Rockefeller Foundation Study and Conference Center, en Bellagio, Italia; el Institut für die Wissenschaften vom Menschen*, de Viena; el Humanities Research Institute, de la Universidad de California en Irvine; y la facultad de estudios de posgrado de la New School for Social Research. Deseo expresar mi agradecimiento a los empleados y administradores de todas estas instituciones, así como a Cornelia Klinger, Wendy Brown, Judith Butler y Judith Friedlander.

Muchas personas leyeron partes de este libro en borrador o discutieron sus ideas conmigo; el reconocimiento correspondiente aparece en las notas de pie de página. Sin embargo, debo dar las gracias de manera especial a Jane Mansbridge, Linda Nicholson, Judith Wittner y Eli Zaretski, quienes me estimularon y apoyaron más de lo que ellas mismas creen. Mi agradecimiento asimismo a Linda Gor-

En alemán en el original. (N. del T.)

don, quien amablemente me permitió incluir en el libro el ensayo que elaboramos en coautoría, titulado "Una genealogía de la 'dependencia'", y a Mayreen MacGrogan, por la ayuda que me prestó en los aspectos editoriales y por su apoyo.

INTRODUCCIÓN

Tomados en su conjunto, los ensayos recogidos aquí representan un diagnóstico de la condición 'postsocialista'. Uso esta expresión —ofrezco disculpas a Jean-François Lyotard— para referirme al horizonte general en el que necesariamente se mueve el pensamiento político en nuestros días¹. Pongo entre comillas el término 'postsocialista', sin embargo, para indicar el esfuerzo por mantener una posición crítica frente a este horizonte, a pesar de estar situada en él. En otras palabras, lo que me propongo no es reflejar la condición 'postsocialista' de manera sintomática, sino reflexionar sobre ella de manera crítica.

¿Qué es, entonces, la condición 'postsocialista'? No se trata de un veredicto negativo definitivo sobre la pertinencia y viabilidad de los ideales socialistas; se trata más bien de un estado de ánimo escéptico o de un conjunto de sentimientos que marca la situación en la que se encuentra la izquierda después de 1989. Este estado de ánimo, que incluye una tensión un poco parecida a la de 'la mañana siguiente', conlleva dudas auténticas unidas a sombras genuinas que se

1 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. G. Bennington y B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

ciernen sobre las posibilidades del cambio social progresivo, aunque sigue vinculado con elementos ideológicos difíciles de aislar e identificar. Para empezar a separar lo auténtico de lo ideológico, distingo tres elementos constitutivos de la condición 'postsocialista'.

El primero es la ausencia de cualquier visión que presente una alternativa progresista respecto del estado de cosas actual y tenga credibilidad. Esto, desde luego, está relacionado en parte con la creciente deslegitimación, a partir de 1989, del socialismo entendido de manera amplia. Lo que ha fracasado, en otras palabras, no es solamente un conjunto de (arcaicos) acuerdos institucionales que existieron realmente, sino también la creencia en el principal ideal que inspiró las luchas por la transformación social durante el último siglo y medio. La consecuencia inmediata de esto es lo que Jürgen Habermas ha llamado "el agotamiento de las energías utópicas (de izquierda)"². Esta frase es atinada, en mi opinión, a pesar de la impresionante proliferación actual de movimientos activistas progresistas diferentes en todo el mundo. Indica que, al menos por el momento, no ha surgido una nueva visión progresista omnicompreensiva que ocupe el lugar del socialismo. Las propuestas por elevar la "democracia radical" y el "multiculturalismo" a esa categoría expresan el deseo de algunos por encontrarla. No obstante, en mi opinión, carecen de poder de convicción porque ponen entre paréntesis el problema de la economía política. Lo mismo vale para las aún más anémicas nociones de "liberalismo político" y "comunitarismo".

Sin duda, la actual ausencia de visiones utópicas escasamente justifica la hueca afirmación de Francis Fukuyama en el sentido de que 1989 representa "el fin de la historia"³; no hay razones para pensar que esta situación sea permanente, pero sí se trata de una característica de la condición actual. Por el momento, al menos, las luchas progresistas no están ancladas en ninguna visión alternativa creíble. La crítica política, por consiguiente, está bajo la presión de restringir sus ambiciones y quedarse simplemente "en la oposición". En algún sentido, entonces, estamos volando sin instrucciones.

- 2 Jürgen Habermas, "The New Obscurity and the Exhaustion of Utopian Energies", en Jürgen Habermas, comp., *Observations on the Spiritual Situation of the Age*, trad. Andrew Buchwalter. Cambridge. MIT Press, 1984.
- 3 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York. Free Press. 1992.

El segundo elemento constitutivo de la condición 'postsocialista' tiene que ver con el cambio en la gramática de las exigencias políticas. Las exigencias de reconocimiento-de la diferencia de un grupo han adquirido considerable importancia en épocas recientes, llegando incluso a opacar las exigencias de igualdad social. Este fenómeno puede analizarse en dos niveles. En el plano empírico, hemos visto el surgimiento de la "política de identidad", el alejamiento del tema de clase y, hasta hace poco, la correspondiente decadencia de la democracia social⁴. A un nivel más profundo, sin embargo, estamos presenciando un cambio aparente en el imaginario político, especialmente en los términos en los que se concibe la justicia. Muchos actores parecen distanciarse del imaginario político socialista, en el cual el principal problema de la justicia es el de la redistribución, para adherir a un imaginario político 'postsocialista', donde el principal problema de la justicia es el reconocimiento. Con este cambio, los principales movimientos sociales ya no se definen económicamente como 'clases' que luchan por defender sus 'intereses', terminar la 'explotación' y lograr la 'redistribución'. Por el contrario, se definen culturalmente como grupos' o 'comunidades de valor' que luchan por la defensa de sus 'identidades', por acabar con la 'dominación cultural' y ganar 'reconocimiento'. El resultado es una escisión de la política cultural respecto de la política social, y el eclipse relativo de esta última por la primera.

Aquí, enlazadas con desarrollos históricos, encontramos corrientes de ideología 'postsocialista'. Algunas celebran el cambio 'de la redistribución por el reconocimiento' como si las luchas por la justicia distributiva ya no fueran pertinentes. Otras lamentan el alejamiento del tema de clase, considerado equivalente al abandono de las pretensiones económicas igualitarias, como si las luchas por la justicia racial y de género fueran 'meramente culturales' y no aludieran también a la distribución. Tomadas en conjunto, tales respuestas construyen lo que parece ser una elección del tipo disyuntivo exclusivo: ¿políticas de clase o políticas de identi-

4 Mientras escribo esto en julio de 1996, la democracia social parece estar retomando espacios en algunos países: véanse los recientes resultados en las elecciones en Italia, Polonia y otros países que hasta hace poco fueron comunistas, así como las encuestas electorales en Inglaterra.

dad? ¿Políticas sociales o políticas culturales? ¿Redistribución o reconocimiento? Lo anterior implicaría que se trata de alternativas mutuamente excluyentes, que debemos elegir entre la igualdad social y el multiculturalismo, que la redistribución y el reconocimiento no pueden combinarse.

A mi juicio, son éstas falsas antítesis, que critico a lo largo de este libro. Han estructurado una ruptura radical entre la 'izquierda social' y la 'izquierda cultural' en los Estados Unidos, ruptura que apareció recientemente en el engaño de *Social Text*. Mientras que uno de los bandos insiste en asumir posiciones retrógradas afirmando que 'es la economía, estúpido', el otro responde en tonos hipersofisticados 'es la cultura, estúpido'. Ambos eluden las que considero como tareas cruciales del 'postsocialismo': primero, cuestionar la distinción entre cultura y economía; segundo, entender cómo las dos esferas actúan conjuntamente para producir injusticias; y tercero, descubrir cómo, en tanto prerequisite para remediar las injusticias, las exigencias de reconocimiento pueden ser integradas con las pretensiones de redistribución en un proyecto político omnicompreensivo.

El contexto de estos desarrollos, y el tercer elemento que define la condición 'postsocialista', es el resurgimiento del liberalismo económico. Mientras el centro de gravedad de lo político parece moverse de la redistribución al reconocimiento

- 5 En un número especial sobre las "Guerras científicas" (esto es, sobre los debates recientes respecto de los estudios académicos culturales sobre la ciencia), *Social Text* publicó un artículo del físico Alan Sokal, de la New York University. (Alan Sokal, *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*". *Social Text*, No. 46-47 [1996], pp. 217-252.) Sokal alegó después que el artículo era una parodia que pretendía evidenciar la vacuidad intelectual de los estudios culturales. [Véase Alan Sokal, "A Physist Experiments with Cultural Studies", *Lingua Franca* [mayo-junio de 1996], pp. 62-64.] En este último artículo, para cuya elaboración Sokal recibió la colaboración de las feministas Ruth Rosen y Barbara Epstein, el autor se proclama como un defensor de la 'verdadera izquierda' (lo que yo llamo la 'izquierda social') en contra del falso izquierdismo de los estudios culturales (lo que llamo la 'izquierda cultural'), que, en su opinión, está adecuadamente representado en *Social Text*. A mi juicio, la broma de Sokal fue más reveladora por las reacciones que generó. Hubo una amplia satisfacción no sólo en la derecha, lo que era de esperarse, sino también y de manera más importante en la izquierda social. (Entre los ejemplos se incluyen los textos de Katha Pollitt, "Pomolotov Cocktail", *Vite Nation* (junio 10 de 1996), p. 9; y Tom Frank, *Textual Reckoning*", *In These Times* [mayo 27 de 1996], pp. 22-24.) Pienso que la broma catalizó sentimientos de resentimiento intensos, porque cristalizaba una grande e importante falla de la condición 'postsocialista'. Un análisis bien pensado de la reacción puede encontrarse en Ellen Willis. "My Sokaled Life". *Village Voice* (junio 25 de 1996). pp. 22-23.

y los compromisos igualitarios parecen retroceder, un capitalismo globalizante, de 'pared-a-pared', mercantiliza cada vez más las relaciones sociales, erosionando las protecciones sociales y empeorando las posibilidades de vida de millones de personas. En 1996, las Naciones Unidas informaron que las desigualdades han aumentado radicalmente en todo el mundo, pues quienes están ubicados de manera que pueden prosperar en la economía de información global, rápidamente dejan atrás a los muchos que no lo están. Prácticamente en todos los países del mundo, las desigualdades aumentan —no sólo en cuanto al ingreso y la riqueza, sino también en cuanto a las 'capacidades', medidas éstas en términos de agua y aire descontaminados; educación, planificación y servicio de salud; trabajo remunerado y alimentación balanceada; ausencia de tortura y de delitos contra la libertad sexual⁶.

Ésta es, pues, la condición 'postsocialista': la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de la proliferación de frentes de lucha; una escisión generalizada entre las políticas culturales de reconocimiento y las políticas sociales de redistribución, y el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización y un agudo crecimiento de las desigualdades materiales.

La condición 'postsocialista' es también el horizonte de la teorización política contemporánea. Resulta entonces crucial que los teóricos se pregunten: ¿qué constituye una instancia crítica en este contexto? ¿Cómo pueden distinguirse aquellas posiciones que interrogan críticamente la condición 'postsocialista' de aquellas que la reflejan sintomáticamente?

Una premisa básica de los capítulos que siguen es que los tres elementos constitutivos de la condición 'postsocialista' deben someterse a un examen crítico. Esto significa, en primer lugar, cultivar algún tipo de distancia escéptica frente a la desconfianza 'postsocialista' hacia el pensamiento normativo, programático, 'totalizante', en boga hoy en día. Evitar ese tipo de pensamiento en el presente contexto, ya sea en nombre de la 'deconstrucción', del 'posmodernismo' o del reformismo parcial', es expresar sintomáticamente, más que

6 United Nations Development Program, *Human Development Report 1996*, Oxford. Oxford University Press, 1996. Los apartes importantes pueden encontrarse reseñados por Barbara Crossette, "U.N. Survey Finds World Rich-Poor Gap Widening". *New York Times* (julio 15 de 1996), p. A4.

interrogar críticamente, el actual 'agotamiento de las energías utópicas [de izquierda]'. Es convertir lo que parece ser una necesidad en una virtud, en lugar de someterla a la presión de la crítica.

Tampoco es suficiente hablar en abstracto de la necesidad de una 'coalición', lo que es común hoy en día en los círculos multiculturales de los Estados Unidos. Tal discusión está dirigida por lo general a promover combinaciones aditivas entre partes ya definidas. Al ocultar los procesos sociales a través de los cuales se forma cada parte, se renuncia a la posibilidad de que exista una perspectiva integradora que busca abarcar y transformar el todo social. Por otra parte, la 'política de coalición' se mantiene en el nivel del pensamiento con el deseo, debido a la ausencia de esfuerzos sostenidos, integradores y holísticos, por visualizar los acuerdos sociales que podrían transformar las identidades y armonizar los intereses de partes diversas y actualmente fragmentadas.

En contraste con tales aproximaciones, una perspectiva crítica debe defender, como posible y deseable, el pensamiento comprensivo, integrador, normativo, programático. Debe diagnosticar la retirada generalizada 'postsocialista' frente a este tipo de pensamiento en la cultura política reciente y ofrecer bases conceptuales para regresar a él. En efecto, no estamos ahora en posición de visualizar un proyecto a gran escala que pueda suceder al proyecto socialista. Podemos, sin embargo, concebir alternativas provisionales al orden actual, que puedan sentar las bases de políticas progresistas.

Un segundo imperativo es el de desmitificar las ideologías 'postsocialistas' relativas a la sustitución de la redistribución por el reconocimiento. Debería ser un axioma que ningún heredero defendible del proyecto socialista pueda simplemente echar por la borda el compromiso con la igualdad social en favor de la diferencia cultural. Asumir lo contrario implicaría caer efectivamente en la línea del sentido común imperante del neoliberalismo. Lo anterior, sin embargo, no significa que deberíamos aferrarnos a la ortodoxia socialista y evitar la política del reconocimiento. Por el contrario, los teóricos críticos deberían rebatir la idea de una elección de tipo disyuntivo exclusivo entre la política de la redistribución y la del reconocimiento. Deberíamos proponernos, en cambio, identificar las dimensiones emancipatorias de las dos problemáticas e integrarlas en un marco conceptual único y

comprehensivo. En pocas palabras, el objetivo debería ser crear otro 'postsocialismo', uno que incorpore, en lugar de repudiar, lo mejor del socialismo.

De esto se sigue también que una aproximación crítica debe oponerse al rechazo total y unívoco de las políticas del reconocimiento. Tal rechazo se expresa usualmente en nuestros días como negación de la 'política de identidad', frase ésta que ha sido objeto de mucho abuso. Paradigmáticamente, se la asocia con las exigencias de reconocimiento nacional, regional, étnico y religioso, algunos de los cuales, en efecto, son auténticamente perniciosas. Es más, en los Estados Unidos, hoy en día, la expresión 'política de identidad' se usa como un sinónimo despectivo para el feminismo, el antirracismo y el antiheterosexismo. De esto se deduce que esta política tiene un impulso inherente hacia una autoafirmación particularista, que rechaza el universalismo de los 'sueños comunes'⁷ y que no guarda relación alguna con la justicia. Sin embargo, de hecho, estos movimientos surgieron inicialmente para protestar contra particularismos disfrazados —el machismo, el etnocentrismo del blanco anglosajón, el heterosexismo— ocultos tras la parodia del universalismo. En este sentido, tienen todo que ver con la justicia. Estos movimientos asumen el ropaje de la política de identidad solamente en ciertas condiciones; básicamente, lo hacen cuando las corrientes políticas que persiguen transformaciones socioeconómicas con el fin de resolver las injusticias de género, sexuales y de tipo racial-étnico, son opacadas por corrientes que buscan, en cambio, la afirmación y reivindicación de la identidad de grupo⁸. Sólo en ese caso, como en el

7 La referencia concierne a Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Cultural Wars*, Nueva York, Metropolitan Books, 1995.

8 Aquí pretendo refutar la posición que se opone a la 'política social', entendida como equivalente de la política de clase, y a la 'política de identidad', entendida como equivalente del feminismo, antirracismo y liberación de las lesbianas y los homosexuales. Esta posición trata a las corrientes orientadas por el tema de la identidad, inscritas en estos movimientos, como si constituyeran la totalidad de los mismos, haciendo invisibles las corrientes alternativas dedicadas a buscar soluciones para formas de injusticia económica específicas de género, raza y sexo, cuestiones que los movimientos tradicionales de clase ignoraban. Adicionalmente, no ve las maneras en las que, incluso las corrientes orientadas hacia la identidad, se preocupan por los asuntos relativos a la Justicia, aunque sean de otro tipo. Una discusión en tomo a estos temas puede encontrarse en el capítulo 1 de este libro, "¿De la redistribución al reconocimiento?".

caso de las luchas nacionales y étnicas, el énfasis en la diferencia cultural 'postsocialista' desplaza el énfasis en la igualdad social, característico de lo 'socialista'.

Una aproximación crítica debe oponerse entonces a los rechazos facilistas que botan al bebé junto con la bañera. Debe desarrollar en cambio una teoría crítica del reconocimiento, donde se distingan las pretensiones al reconocimiento de la diferencia que promueven la causa de la igualdad social, de aquellas que la retardan o la socavan.

Esto, a su vez, exige rechazar la actual escisión 'postsocialista' entre la política cultural y la política social, tanto práctica como intelectualmente. Hoy en día, en el mundo académico norteamericano, la teorización sobre lo cultural está disociada de manera importante de la teorización sobre lo social, reflejándose de esta manera en la vida intelectual la escisión práctica entre la política del reconocimiento y la política de redistribución que opera en la vida social. Dentro de la filosofía política, por ejemplo, los teóricos de la justicia distributiva tienden sencillamente a ignorar la política de identidad, suponiendo, al parecer, que representa una falsa consciencia. Y los teóricos del reconocimiento tienden análogamente a ignorar la distribución, como si la problemática de la diferencia cultural no guardara relación alguna con la igualdad social. Ninguna de las dos partes, pues, pone en duda la disociación entre la economía política y la cultura que caracteriza la condición 'postsocialista'.

En contraste con lo anterior, una aproximación crítica debe ser 'bivalente', integrar lo social y lo cultural, lo económico y lo discursivo. Esto significa exponer las limitaciones de los populares modelos neoestructuralistas de análisis del discurso que disocian el 'orden simbólico' de la economía política. Requiere cultivar en su lugar modelos alternativos que conecten el estudio de la significación de las instituciones y las estructuras sociales. Finalmente, significa conectar la teoría de la justicia cultural con la de la justicia distributiva.

Los ensayos que se recogen aquí pretenden desarrollar tal aproximación crítica. Se basan en el supuesto de que la política cultural del reconocimiento no debe suplantarse sin más a la política social de redistribución. Más bien, es necesario integrarlas.

Los capítulos de la primera parte se centran directamente en la teoría de la justicia. El capítulo 1, "¿De la redistribu-

ción al reconocimiento?", explica que ni la redistribución ni el reconocimiento por sí mismos son suficientes para reparar las injusticias del mundo contemporáneo. Propone una teoría crítica del reconocimiento que identifica y apoya solamente aquellas formas de la política de identidad que pueden combinarse coherentemente con una política de igualdad social. También identifica los dilemas que surgen cuando tratamos de lograr de manera simultánea la redistribución y el reconocimiento. El capítulo 2, "Después del salario familiar", examina dichos dilemas en lo referente al género y el Estado de bienestar. Expone las limitaciones de dos concepciones feministas rivales de la justicia de género postindustrial; una de ellas busca que las mujeres se conviertan en 'trabajadores' iguales a los hombres, la otra hacer que la 'diferencia no implique costos'. También muestra a grandes rasgos una tercera aproximación que integraría la redistribución y el reconocimiento mediante la deconstrucción del género y el cambio en los hombres.

La segunda parte ofrece un trabajo de base que serviría para lograr tal integración, a nivel de la teoría del discurso. Al reseñar algunas de las muchas variedades de análisis discursivo, identifico aquellas aproximaciones mejor equipadas para rebasar la actual escisión entre lo cultural y lo social. Los capítulos 3 y 4 ponderan el potencial de la teoría de la esfera pública para suministrar un puente entre lo discursivo y lo institucional: "Pensando de nuevo la esfera pública", identifica las intuiciones acertadas y los lugares oscuros del modelo habermasiano y propone su reconstrucción crítica; "Sexo, mentiras y esfera pública" examina el modelo revisado mediante el análisis de la confrontación, en 1992, entre Clarence Thomas y Anita Hill, entendida como una lucha en torno a la definición de la línea que separa lo público de lo privado. El capítulo 5, por el contrario, busca reparar los déficit a nivel socio-estructural de la genealogía foucaultiana, uniéndola con el materialismo cultural de Raymond Williams. Este capítulo, escrito en coautoría con Linda Gordon y titulado "Una genealogía de la 'dependencia'", sitúa los significados cambiantes de esa 'palabra clave' en relación con las configuraciones cambiantes de la economía política, para refutar la actual ideología neoliberal. Finalmente, el capítulo 6, "¿Estructuralismo o pragmática?", expone las limitaciones del 'lacanianismo', un modelo neoestructuralista adoptado

por muchas feministas. Al argumentar que el 'lacanianismo' reifica el 'orden simbólico' y lo disocia de la economía política, este capítulo defiende la pragmática de la tradición del análisis del discurso, como una posición mejor equipada para vincular el estudio de la significación al de la desigualdad social.

La tercera parte incluye el proyecto de integrar la política cultural y lo social a los debates actuales en teoría feminista. El capítulo 7, "Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical", traza el mapa de la escisión progresiva entre redistribución y reconocimiento en la teoría feminista estadounidense de la segunda ola, mostrando cómo el significado de 'diferencia' dejó de ser 'diferencia de género' para pasar a ser 'diferencias entre mujeres' y, luego, 'diferencias múltiples e intersectantes'. Esta trayectoria trajo indudablemente grandes beneficios, pues el género dejó de considerarse de manera aislada respecto a otros tipos de subordinación; sin embargo, se perdió algo importante: las 'diferencias' se asimilaron al molde de las variaciones culturales, ocultando las diferencias arraigadas en la economía política y truncando la esfera de la justicia. En el capítulo se examina un loable esfuerzo por expandir la esfera de la justicia para abarcar tanto la cultura como la economía política. Este capítulo, titulado "Cultura, economía política y diferencia", pone en evidencia algunas fallas de la propuesta de Iris Marión Young, especialmente la tendencia de la autora a evadir las preguntas políticas más difíciles, que surgen cuando se persiguen de manera simultánea la redistribución y el reconocimiento. El capítulo 9, "Una falsa antítesis", busca integrar los elementos discursivos y normativos presentes en la teoría de la subjetividad. En él se critican las posiciones innecesariamente polarizadas de Seyla Benhabib, por una parte, y Judith Butler por la otra, y se analiza lo que implica la combinación de reconstrucción y deconstrucción, elementos que vienen dados en la teoría crítica y el postestructuralismo. Por último, en el capítulo 10, "Más allá del modelo del amo y el subdito", examino el esfuerzo de Carole Pateman por teorizar las maneras como se modernizan las relaciones contractuales, en lugar de subvertir la dominación masculina. A mi juicio, Pateman subestima el grado en que la desigualdad de géneros ha sido transformada hoy día por mecanismos estructurales, más impersonales, que son vividos a través de

formas culturales más fluidas, en razón del cambio de las relaciones diádicas de dominio y sujeción.

En todos los capítulos, el objetivo que me guía es el siguiente: pensar a fondo la condición 'postsocialista' con la esperanza de salir al otro lado. Indudablemente, no podemos saber con exactitud qué es lo que está al otro lado. Sin embargo, podemos resistir las presiones ideológicas que cerrarían las posibilidades prematuramente. Ante todo, esto significa rechazar las elecciones de tipo disyuntivo exclusivo que el sentido común 'postsocialista' construye actualmente. La meta debería ser abrir el camino para otro 'postsocialismo', que incorpore lo que permanece sin superar en el proyecto socialista así como lo que resulta imperativo y defendible en la política del reconocimiento.

I

REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO

¿DE LA REDISTRIBUCIÓN AL RECONOCIMIENTO?
Dilemas en torno a la justicia en una época "postsocialista"

La 'lucha por el reconocimiento' se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo veinte. Las exigencias de 'reconocimiento de la diferencia' alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la raza', el género y la sexualidad. En estos conflictos 'postsocialistas', la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política'.

Desde luego, esto no es todo. Las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un mundo de exageradas desigualdades materiales —en cuanto a ingresos y propiedad, acceso al

1 La investigación en la que se sustenta este capítulo fue apoyada por la Bohem Foundation, el Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena, el Humanities Research Institute de la Universidad de California en Irvine, el Center for Urban Affairs and Policy Research de Northwestern University y el decano de la Facultad de Posgrados de New School for Social Research. Mi agradecimiento a Robin Blackburn, Judith Butler, Angela Harris, Randall Kennedy, Ted Koditschek, Jane Mansbridge, Mika Manty, Linda Nicholson, Eli Zaretsky y a los miembros del grupo de trabajo "Feminismo y los discursos del poder" de la UCI Humanities Research Institute.

trabajo remunerado, educación, salud y recreación, pero también, y de modo más descarnado, en cuanto al insumo de calorías y a la exposición a entornos tóxicos y, por lo tanto, en cuanto a las expectativas de vida y a las tasas de morbilidad y mortalidad. La desigualdad material aumenta en la mayoría de los países del mundo —en los Estados Unidos, China, Suiza, India, Rusia y Brasil. También se está incrementando globalmente, de manera más dramática, en la línea que divide el Norte del Sur.

¿Cómo deberíamos, entonces, entender el eclipse del imaginario socialista centrado en términos tales como 'intereses', 'explotación' y 'redistribución'? Y, ¿cómo deberíamos interpretar el surgimiento de un nuevo imaginario político centrado en las nociones de 'identidad', 'diferencia', 'dominación cultural' y 'reconocimiento'? ¿Representa este cambio la caída en un estado de 'falsa conciencia'? O, más bien, ¿remedia la ceguera cultural de un paradigma materialista, justificadamente desacreditado por el fracaso del comunismo soviético?

En mi opinión, ninguna de estas posturas resulta adecuada. Ambas son excesivamente generales y no están matizadas. En lugar de suscribir o rechazar sin más todo lo relacionado con la política de identidad *simpliciter*, deberíamos considerar que se nos presenta una nueva tarea intelectual y práctica: aquella de desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad.

Al formular este proyecto, supongo que la justicia hoy en día requiere, a la vez, la redistribución y el reconocimiento, y me propongo examinar la relación entre ellos. En parte, esto significa imaginar cómo debemos conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de manera que cada uno apoye al otro en lugar de devaluarlo. (Pues ¡existen tantas concepciones rivales de ambos!) Significa también formular teóricamente las maneras como se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural. Por lo tanto, el proyecto exige aclarar asimismo los dilemas políticos que surgen cuando se intenta combatir simultáneamente estos dos tipos de injusticia.

Mi objetivo más amplio es conectar dos problemáticas políticas que actualmente se encuentran disociadas, pues sólo al integrar el reconocimiento y la redistribución podemos encon-

trar un marco teórico adecuado a las exigencias de nuestro tiempo. Esto, sin embargo, supera las posibilidades del presente trabajo. En lo que sigue, consideraré únicamente un aspecto del problema: ¿bajo qué circunstancias puede la política del reconocimiento servir de apoyo a la política de redistribución? Y ¿cuándo es más probable que la primera desvalore a la última? ¿Cuáles de las diversas formas de la política de identidad son las que mejor se combinan con las luchas por la igualdad social? Y ¿cuáles tienden a interferir con ellas?

Para responder a estas preguntas, me centraré en los ejes de Injusticia que son simultáneamente culturales y socioeconómicos, específicamente en el género y la 'raza' (no diré mucho, por el contrario, sobre la etnia y la nacionalidad)². Debo, además, adentrarme en una dificultad preliminar crucial: al proponerme evaluar las pretensiones de la política de reconocimiento desde el punto de vista de la igualdad social, supongo que aquellas variantes de esta política que no promueven el respeto por los derechos humanos son inaceptables, incluso cuando promueven la igualdad social³.

Finalmente, quisiera hacer algunas consideraciones sobre el método. A continuación, propondré un conjunto de distinciones analíticas —entre injusticias culturales e injusticias

- 2 A pesar de esta omisión, el marco general elaborado a continuación puede resultar útil para aproximarse a las luchas étnicas y nacionalistas, puesto que nos anima a prestar atención, en cada caso, al peso relativo de las pretensiones de redistribución y de reconocimiento, en lugar de suponer automáticamente que los grupos que se movilizan en este sentido buscan únicamente reconocimiento. Desde luego, en tanto dichos grupos no se definan a sí mismos como copartícipes en una situación de desventaja socioeconómica y exijan redistribución, puede entenderse que están luchando básicamente por el reconocimiento. Las luchas nacionales son peculiares, sin embargo, en cuanto a que la forma de reconocimiento que persiguen es la autonomía política, ya sea bajo la forma de un Estado soberano propio (v.g. los palestinos) o bajo la forma de una soberanía provincial, más limitada, dentro de un estado multinacional (v.g. la mayoría de Quebec). Las luchas por el reconocimiento étnico, por el contrario, persiguen a menudo derechos de expresión cultural dentro de naciones-Estado poliétnicos. Estas distinciones son discutidas de manera interesante por Will Kymlicka, "Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada," en Scyla Dcnhabib, comp., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* Princeton, Princeton University Press, 1996.
- 3 Mi preocupación principal en este ensayo es la relación entre el reconocimiento de la diferencia cultural y la igualdad social. No me preocupa directamente, entonces, la relación entre el reconocimiento de la diferencia cultural y el liberalismo. Sin embargo, considero inaceptable cualquier política de la identidad que no incluya el respeto a los derechos humanos fundamentales, como aquellos que defienden los liberales de izquierda.

sociales, entre reconocimiento y redistribución, por ejemplo. En el mundo real, desde luego, las economías de lo cultural y lo político se encuentran siempre entrelazadas y prácticamente todas las luchas contra la injusticia, bien entendidas, implican exigencias de reconocimiento y de redistribución. No obstante, para efectos heurísticos, las distinciones analíticas son indispensables. Sólo cuando hacemos abstracción de las complejidades del mundo real podemos diseñar esquemas conceptuales que nos permitan entenderlo. Por lo tanto, al distinguir analíticamente entre redistribución y reconocimiento, y exponer sus lógicas respectivas, intento aclarar —y empezar a resolver— a la luz de los dilemas políticos centrales de nuestra época.

La discusión presentada en este capítulo consta de cuatro partes. En la primera sección, conceptualizo la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas diferentes de justicia y formulo 'el dilema redistribución-reconocimiento'. En la segunda, disungo tres tipos ideales de colectividad social con el fin de identificar aquellas que son vulnerables al dilema. En la tercera sección, distingo entre las soluciones 'afirmativas' y 'transformadoras' a la injusticia y examino sus respectivas lógicas de colectividad. Utilizo estas distinciones en la cuarta sección para proponer una estrategia política para integrar las exigencias de reconocimiento y las de redistribución, con un mínimo de interferencia mutua.

EL DILEMA REDISTRIBUCIÓN-RECONOCIMIENTO

Permítaseme empezar por indicar algunas complejidades de la vida política 'postsocialista' contemporánea. Con el desplazamiento de las clases, diversos movimientos sociales se movilizan en torno a ejes de diferencia que se entrecruzan. Al enfrentarse a un amplio rango de injusticias, sus exigencias se sobrepone y algunas veces entran en conflicto. Las exigencias de cambio cultural se mezclan con las exigencias de cambio económico, tanto dentro de los movimientos sociales como entre ellos. Sin embargo, las pretensiones basadas en la identidad tienden a predominar cada vez más, en tanto que las perspectivas de redistribución parecen retroceder. El resultado es un campo político con poca coherencia programática.

Para aclarar esta situación y sus perspectivas políticas que

presenta, propongo que se distingan dos concepciones amplias de la injusticia, analíticamente diferentes. La primera es la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la explotación (es decir, la apropiación del usufructo del trabajo propio en beneficio de otros); la marginación económica (esto es, el verse confinado a trabajos mal remunerados o indeseables, o verse negada toda posibilidad de acceder al trabajo remunerado); y la privación de los bienes materiales indispensables para llevar una vida digna.

Los teóricos de la igualdad han intentado durante largo tiempo conceptualizar la naturaleza de estas injusticias socioeconómicas. Entre sus explicaciones se incluye la teoría marxista de la explotación capitalista, la teoría de John Rawls de la justicia como equidad en la elección de los principios que han de gobernar la distribución de los 'bienes primarios', la posición de Amartya Sen, según la cual la justicia exige asegurar que las personas tengan iguales 'capacidades para funcionar' y la teoría de Ronald Dworkin en el sentido de que lo requerido sería la 'igualdad de recursos'. No obstante, para lo que me propongo aquí, no es necesario comprometerse con alguna explicación teórica en particular. Basta con suscribir una comprensión general de la injusticia socioeconómica, moldeada por un compromiso con el igualitarismo.

La segunda forma de entender la injusticia es la cultural o

- 4 Karl Marx, *Capital* voi. 1 (versión castellana, Carlos Marx. *El Capital*, México. Fondo de Cultura Económica [V. del T.]); John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press. 1971 (versión castellana John Rawls, *La Teoría de la Justicia*, México. Fondo de Cultura Económica [V. del T.]); Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985 (versión castellana, Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid. Alianza. 1995 [V. del T.]); Ronald Dworkin, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". *Philosophy and Public Affairs*, 10, No. 4 (1981), pp. 283-345. Aunque aquí clasifico a todos estos autores como teóricos de la justicia distributiva económica, también es cierto que la mayoría de ellos ofrecen igualmente algunas herramientas para manejar los asuntos relacionados con la justicia cultural. Rawls, por ejemplo, trata a las "bases sociales del respeto de sí" como bienes sociales primarios que deben ser distribuidos equitativamente y Sen trata al "sentido de sí" como algo pertinente para la capacidad de funcionar. (Le debo esta anotación a Mika Manty.) No obstante, como lo ha sugerido Iris Marion Young, el impulso principal de su pensamiento se orienta hacia la Justicia distributiva económica. (Véase *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.)

sociales, entre reconocimiento y redistribución, por ejemplo. En el mundo real, desde luego, las economías de lo cultural y lo político se encuentran siempre entrelazadas y prácticamente todas las luchas contra la injusticia, bien entendidas, implican exigencias de reconocimiento y de redistribución. No obstante, para efectos heurísticos, las distinciones analíticas son indispensables. Sólo cuando hacemos abstracción de las complejidades del mundo real podemos diseñar esquemas conceptuales que nos permitan entenderlo. Por lo tanto, al distinguir analíticamente entre redistribución y reconocimiento, y exponer sus lógicas respectivas, intento aclarar —y empezar a resolver— algunos de los dilemas políticos centrales de nuestra época.

La discusión presentada en este capítulo consta de cuatro partes. En la primera sección, conceptualizo la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas diferentes de justicia y formulo 'el dilema redistribución-reconocimiento'. En la segunda, distingo tres tipos ideales de colectividad social con el fin de identificar aquellas que son vulnerables al dilema. En la tercera sección, distingo entre las soluciones 'afirmativas' y 'transformadoras' a la injusticia y examino sus respectivas lógicas de colectividad. Utilizo estas distinciones en la cuarta sección para proponer una estrategia política para integrar las exigencias de reconocimiento y las de redistribución, con un mínimo de interferencia mutua.

EL DILEMA N^o DISTRIBUCIÓN-RECONOCIMIENTO

Permítaseme empezar por indicar algunas complejidades de la vida política 'postsocialista' contemporánea. Con el desplazamiento de las clases, diversos movimientos sociales se movilizan en torno a ejes de diferencia que se entrecruzan. Al enfrentarse a un amplio rango de injusticias, sus exigencias se superponen y algunas veces entran en conflicto. Las exigencias de cambio cultural se mezclan con las exigencias de cambio económico, tanto dentro de los movimientos sociales como entre ellos. Sin embargo, las pretensiones basadas en la identidad tienden a predominar cada vez más, en tanto que las perspectivas de redistribución parecen retroceder. El resultado es un campo político complejo con poca coherencia programática.

Para aclarar esta situación y las perspectivas políticas que

presenta, propongo que se distingan dos concepciones amplias de la injusticia, analíticamente diferentes. La primera es la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la explotación (es decir, la apropiación del usufructo del trabajo propio en beneficio de otros); la marginación económica (esto es, el verse confinado a trabajos mal remunerados o indeseables, o verse negada toda posibilidad de acceder al trabajo remunerado); y la privación de los bienes materiales indispensables para llevar una vida digna.

Los teóricos de la igualdad han intentado durante largo tiempo conceptualizar la naturaleza de estas injusticias socioeconómicas. Entre sus explicaciones se incluye la teoría marxista de la explotación capitalista, la teoría de John Rawls de la justicia como equidad en la elección de los principios que han de gobernar la distribución de los 'bienes primarios', la posición de Amartya Sen, según la cual la justicia exige asegurar que las personas tengan iguales 'capacidades para funcionar' y la teoría de Ronald Dworkin en el sentido de que lo requerido sería la 'igualdad de recursos'. No obstante, para lo que me propongo aquí, no es necesario comprometerse con alguna explicación teórica en particular. Basta con suscribir una comprensión general de la injusticia socioeconómica, moldeada por un compromiso con el igualitarismo.

La segunda forma de entender la injusticia es la cultural o

1 Karl Marx, *Capital* vol. 1 (versión castellana. Carlos Marx. *El Capital* México. Fondo de Cultura Económica [IV. del T.]); John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 (versión castellana, John Rawls, *¿xi Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica [N. del T.]); Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985 (versión castellana, Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995 [N. del T.]); Ronald Dworkin. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10, No. 4 (1981), pp. 283-345. Aunque aquí clasifíco a todos estos autores como teóricos de la justicia distributiva económica, también es cierto que la mayoría de ellos ofrecen igualmente algunas herramientas para manejar los asuntos relacionados con la justicia cultural. Rawls, por ejemplo, trata a las "bases sociales del respeto de sí" como bienes sociales primarios que deben ser distribuidos equitativamente y Sen trata al "sentido de sí" como algo pertinente para la capacidad de funcionar. (Le debo esta anotación a Mika Manty.) No obstante, como lo ha sugerido Iris Marion Young, el impulso principal de su pensamiento se orienta hacia la Justicia distributiva económica. [*Véase Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.)

simbólica. En este caso, la injusticia está arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la dominación cultural (estar sujeto a patrones de interpretación y comunicación asociados con otra cultura y ser extraños u hostiles a los propios); el no reconocimiento (hacerse invisible a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura); y el irrespeto (ser calumniado o menospreciado habitualmente en las representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas).

Recientemente, algunos teóricos políticos han intentado conceptualizar la naturaleza de estas injusticias culturales o simbólicas. Charles Taylor, por ejemplo, ha utilizado nociones hegelianas para argumentar que:

El no reconocimiento o el reconocimiento equivocado... puede ser una forma de opresión, que aprisionan a la persona en un modo de ser falso, distorsionado, reducido. Más allá de la simple falta de respeto, puede infligir una herida grave, que agobia a las personas con un menosprecio de sí mismas que las inhabilita. El debido reconocimiento no es simplemente una cortesía, sino una necesidad humana⁵.

Axel Honneth, por su parte, afirma que:

[...] nuestra integridad depende... del hecho de recibir aprobación o reconocimiento por parte de otras personas. (Conceptos negativos tales como 'insulto' o 'degradación'] son formas relacionadas de irrespeto, de negación de reconocimiento. Se utilizan para caracterizar una forma de comportamiento que representa una injusticia, no sólo porque constriñe a los sujetos en su libertad de acción o porque los lastima; tal comportamiento es dañino porque impide a estas personas tener una comprensión positiva de sí mismas —comprensión que se adquiere en la intersubjetividad⁶.

- 5 Charles Taylor, *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton. Princeton University Press. 1992, p. 25. (Traducido al español, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Amy Gutman, comp.. México. Fondo de Cultura Económica, 1992 [N. del T.].)
- 6 Axel Honneth, "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition", *Political Theory*, 20, No. 2 (1992). pp. 188-189. No es casual que los dos principales teóricos contemporáneos del reconocimiento, Honneth y Taylor, sean hegelianos.

Concepciones similares animan los trabajos de muchos otros teóricos críticos, incluyendo a Iris Marión Young y a Patricia Williams, quienes no utilizan el término 'reconocimiento'. Una vez más, sin embargo, no preciso adherirme a una explicación teórica en particular. Basta con suscribir una comprensión general de la injusticia cultural, que se distinga de la injusticia socioeconómica.

A pesar de las diferencias que existen entre ellas, tanto la injusticia socioeconómica como la injusticia cultural se encuentran ampliamente difundidas en las sociedades contemporáneas. Ambas están arraigadas en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en desventaja frente a otros. Ambas, por lo tanto, deben ser remediadas.

La distinción entre la injusticia económica y la cultural es, desde luego, una distinción analítica. En la práctica, las dos se entrecruzan. Incluso las insütuciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural constitüiva, irreductible; están atravesadas por significaciones y normas. Análogamente, aun las prácticas culturales más discursivas Uenen una dimensión político-económica constitutiva, irreducible; están atadas a bases materiales. Lejos de ocupar dos esferas herméticas separadas, la injusticia económica y la cultural se encuentran, por consiguiente, usualmente entrelazadas de modo que se refuerzan mutuamente de manera dialéctica. Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria. A menudo, el resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica⁸.

7 Véase, por ejemplo, Patricia J. Williams, *Tile Alclimy of Race arid Rightis*, Cambridge. Harvard University Press, 1991, e Iris Marion Young, *op. cit*

8 La imbricación entre cultura y economía política es el *leitmotiv* de todo mi trabajo. He defendido este punto en varios capítulos de mi libro *Unruly Procces: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social TJeory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, entre ellos "What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender"; "Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation"; y "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture". El punto es central en varios capítulos de este volumen, especialmente en "Pensando de nuevo la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia existente" y en "Una genealogía de la dependencia: rastreando una palabra clave del Estado benefactor en los Estados Unidos".

A pesar de estos cruces mutuos, continuaré distinguiendo analíticamente la injusticia socioeconómica de la cultural. Distinguiré también, respectivamente, dos clases de soluciones distintas. La solución para la injusticia económica es algún tipo de reestructuración político-social. Esto puede implicar la redistribución del ingreso, la reorganización de la división del trabajo, el someter la inversión a decisiones democráticamente adoptadas, o la transformación de otras estructuras económicas básicas. Aunque estas diversas soluciones difieren entre sí de manera importante, en lo sucesivo me referiré a ellas en conjunto bajo el término genérico de 'redistribución'. La solución para la injusticia cultural, por el contrario, es algún tipo de cambio cultural o simbólico. Esto podría implicar la revaluación cada vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de grupos menospreciados. Podría implicar reconocer y valorar positivamente la diversidad cultural. De manera más radical aún, podría implicar la transformación total de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, creando cambios en la autoconsciencia de *todos*⁹. Aunque estas soluciones difieren entre sí de manera importante, en lo sucesivo me referiré a todo el grupo con el término genérico de 'reconocimiento'.

De nuevo, esta distinción entre las soluciones de redistribución y de reconocimiento es analítica. Las soluciones redistributivas presuponen por lo general una concepción básica implícita del reconocimiento. Algunos proponentes de la redistribución socioeconómica igualitaria, por ejemplo, fundamentan sus pretensiones en el 'igual valor moral de las personas'; por lo tanto, tratan la redistribución económica como una expresión del reconocimiento¹¹. Por su parte, las soluciones relativas al reconocimiento presuponen algunas veces concepciones implícitas de redistribución. Algunos

9 De hecho, estas soluciones se encuentran en una relación de tensión recíproca, problema que exploraré en la siguiente sección de este capítulo.

10 Estas soluciones culturales diversas se encuentran en una situación de tensión recíproca. Una cosa es reconocer identidades existentes que actualmente están subvaloradas y otra es transformar las estructuras simbólicas y alterar de este modo las identidades de las personas. Exploraré las tensiones entre las diversas soluciones en una sección subsiguiente.

11 Un buen ejemplo de este tipo de aproximación puede encontrarse en Ronald Dworkin. "Liberalism", en *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 1985. pp. 181-204.

proponentes del reconocimiento multicultural, por ejemplo, fundamentan sus pretensiones en el imperativo de una justa distribución del 'bien primario' de una 'estructura cultural intacta'; tratan pues al reconocimiento cultural como una especie de la redistribución¹². A pesar de tales cruces conceptuales, dejaré de lado preguntas como ¿son la redistribución y el reconocimiento dos conceptos de justicia diferentes, irreductibles, *sui generis*, o, por el contrario, puede alguno de ellos ser reducido al otro?¹³ Más bien, voy a asumir que, sin importar cómo los fundamentemos metafilosóficamente, sería útil mantener una distinción de primer orden entre las injusticias socioeconómicas y sus soluciones, por un lado, y las injusticias culturales y sus soluciones, por el otro¹⁴.

Habiendo hecho estas distinciones, puedo ahora formular las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación entre las exigencias de reconocimiento, dirigidas a remediar la injusticia cultural, y las exigencias de redistribución, dirigidas a reparar la injusticia económica?; y ¿qué clase de interferencia mutua puede surgir cuando se presentan de manera simultánea ambos tipos de exigencias?

Existen buenas razones para preocuparse por estas interferencias mutuas. Las exigencias de reconocimiento asumen a menudo la forma de un llamado de atención a la especificidad putativa de algún grupo, cuando no la crean efectivamente mediante su actuación y, luego, la afirmación de su valor. Por esta razón, tienden a promover la diferenciación de los grupos. Las exigencias de redistribución, por el contrario,

12 Un buen ejemplo de este tipo de aproximación puede encontrarse en Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. El caso de Kymlicka sugiere que la distinción entre la justicia socioeconómica y la justicia cultural no necesariamente debe ser asumida como coincidente con la distinción entre justicia distributiva y justicia de relación o comunicativa.

13 El libro de Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. Joel Anderson, Cambridge, Polity Press, 1995, representa el intento más concienzudo y sofisticado por hacer tal reducción. El autor sostiene que el reconocimiento es el concepto fundamental de la justicia y puede incluir la distribución. Presento el argumento en contra de esta posición y en favor de un dualismo perspectivista en mis *Conferencias Tanner* de 1996 (transcripción inédita, será publicada próximamente por Utah University Press).

14 Si no se hace esta distinción, se cierra la posibilidad de examinar los conflictos que puedan surgir entre ellos. Perdemos la oportunidad de detectar interferencias mutuas que podrían surgir cuando se persiguen simultáneamente objetivos de redistribución y de reconocimiento.

abogan con frecuencia por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos. (Un ejemplo de ello sería la exigencia feminista de abolir la división del trabajo según el género.) Por lo tanto, tienden a promover la desdiferenciación de los grupos. El resultado es que las políticas de reconocimiento y las de redistribución parecieran a menudo tener objetivos contradictorios. Mientras que las primeras tienden a promover la diferenciación de los grupos, las segundas tienden a socavarla. Por consiguiente, los dos tipos de exigencia se ubican en mutua tensión; pueden interferirse e incluso obrar uno en contra del otro.

Tenemos, entonces, un problema difícil. En lo sucesivo lo denominaré el dilema redistribución-reconocimiento. Las personas sujetas tanto a injusticias culturales como económicas necesitan reconocimiento y redistribución. Necesitan afirmar y negar a la vez su especificidad. ¿Cómo sería esto posible, si lo es?

Antes de responder a este interrogante, consideremos con mayor precisión quiénes enfrentan el dilema reconocimiento-redistribución.

CLASES EXPLOTADAS, SEXUALIDADES MENOSPRECIADAS Y COLECTIVIDADES BIVALENTES

Imaginemos un espectro conceptual de diferentes clases de colectividad social. En un extremo están las formas de colectividad que se ajustan al modelo redistributivo de justicia. Al otro, están aquellas que se ajustan al modelo del reconocimiento. En medio, hay casos que se muestran difíciles porque se ajustan simultáneamente a ambos modelos.

Consideremos primero el extremo de la redistribución. En este extremo postularíamos un tipo ideal de colectividad cuya existencia se basa íntegramente en la economía política. En otras palabras, esta colectividad se distinguirá de otras exclusivamente en virtud de la estructura económica, no del orden cultural de la sociedad. Por consiguiente, cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros podría atribuirse, en última instancia, a la economía política. La raíz de la injusticia, así como su núcleo, será una mala distribución socioeconómica y cualquier injusticia cultural atinente a ella se derivará, finalmente, de esa raíz económica. En el fondo, lo que se requiere entonces para corregir la in-

justicia será la redistribución político-económica, no el reconocimiento cultural.

En el mundo real, ciertamente, la economía política y la cultura se cruzan mutuamente, como lo hacen las injusticias en la distribución y el reconocimiento. Podemos dudar entonces de la existencia de colectividades puras de este tipo. Para propósitos heurísticos, sin embargo, es útil estudiar sus propiedades. Consideremos un ejemplo conocido que puede interpretarse como una aproximación al tipo ideal: la concepción marxista de clase explotada, entendida de manera ortodoxa¹⁵, dejando en suspenso la pregunta acerca de si esta comprensión de la clase se ajusta a las colectividades históricas reales, que han luchado por la justicia en el mundo real en nombre de la clase trabajadora¹⁶.

En la concepción que aquí se presupone, la clase es un modo de diferenciación social arraigado en la estructura político-económica de la sociedad. Una clase existe como colectividad únicamente en virtud de su posición en esa estructura y de su relación con otras clases. Así, la clase trabajadora marxista, dentro de una sociedad capitalista, es el cuerpo de personas que deben vender su fuerza de trabajo, bajo airé-

is En lo que sigue, concibo la clase de una manera bastante estilizada, ortodoxa y teórica, con el fin de agudizar el contraste con los otros tipos ideales de colectividad que se discuten luego. Desde luego, no es esta la única interpretación posible del concepto marxista de clase. En otros contextos y para otros propósitos, yo misma he preferido una interpretación menos economicista, que dé mayor peso a las dimensiones culturales, históricas y discursivas del concepto de clase, propuestas por escritores tales como E.P. Thompson y Joan Wallach Scott. Véase Thompson, *The Making of me English Working Class*, Nueva York, Random House, 1963; Scott, *Cender and the Polines of Uistojj*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

16 Es dudoso que alguna de las colectividades que hoy en día se movilizan en el mundo real corresponda a la noción de clase que se presenta a continuación. Ciertamente, la historia de los movimientos sociales que se han movilizado bajo el estandarte de la clase es mucho más compleja de lo que esta concepción sugeriría. Esos movimientos han elaborado la clase, no sólo como una categoría estructural de la economía política, sino también como una categoría cultural-valorativa de la identidad —a menudo de maneras que resultan problemáticas para las mujeres y los negros. Así, varios tipos de socialismo han afirmado la dignidad del trabajo y el valor de los trabajadores, confundiendo sus pretensiones de redistribución con pretensiones de reconocimiento. Más aún, en ocasiones, habiendo fallado en su objetivo de abolir el capitalismo, los movimientos de clase han adoptado estrategias reformistas dirigidas a buscar el reconocimiento de su 'diferencia' dentro del sistema, con el fin de aumentar su poder y apoyar las exigencias de lo que más adelante llamo 'redistribución afirmativa'. En general, pues, los movimientos históricos basados en la clase pueden estar más cerca de lo que luego llamaré 'modos de colectividad bivalentes' que de la interpretación de clase que esbozo aquí.

glos que autorizan a la clase capitalista a apropiarse de la plusvalía de su trabajo en su propio beneficio privado. Por otra parte, la injusticia de estos arreglos es esencialmente un asunto de distribución. En el esquema capitalista de producción social, el proletariado recibe una porción injustamente grande de las cargas y una porción injustamente pequeña de los beneficios. Ciertamente, sus miembros sufren también graves injusticias culturales, los 'daños de clase ocultos' (y no tan ocultos). Pero lejos de estar arraigadas directamente en una estructura cultural autónomamente injusta, éstas se derivan de la economía política, pues proliferan las ideologías de la inferioridad de clase para justificar la explotación¹⁷. La corrección de las injusticias depende entonces de la redistribución y no del reconocimiento. Para superar la explotación de clase, es necesario reestructurar la economía política de modo que se altere la distribución de las cargas y los beneficios sociales entre las clases. Según la concepción marxista, tal reestructuración adopta la forma radical de la abolición de la estructura de clases como tal, por lo que la tarea del proletariado no se limita a obtener mejores condiciones, sino que debe 'abolirse a sí mismo como clase'. Lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia. Por el contrario, la única manera de reparar la injusticia es eliminar el proletariado como grupo.

Consideremos ahora el otro extremo del espectro conceptual. En este extremo podemos postular el tipo ideal de colectividad que se ajusta al modelo de justicia del reconocimiento. Una colectividad de este tipo está enteramente arraigada en la cultura, por oposición a la economía política. Se distingue como colectividad en virtud de los patrones sociales de interpretación y evaluación imperantes, no en virtud de la división del trabajo. Por lo tanto, cualquier injusticia que sufran sus miembros puede atribuirse, en última instancia, a la estructura cultural-valorativa. La raíz de la injusticia, así como su núcleo, es el erróneo reconocimiento cultu-

17 Esta suposición no exige que rechacemos la idea de que los déficit distributivos están frecuentemente (tal vez siempre) acompañados por déficit de reconocimiento, pero sí implica que los déficit de reconocimiento de clase, en el sentido en el que el concepto ha sido elaborado aquí, se derivan de la economía política. Más adelante consideraré otros casos en los que las colectividades sufren déficit de reconocimiento cuyas raíces no son directamente político-económicas en este sentido.

ral. mientras que cualquier injusticia económica atinente se derivará finalmente de esa raíz cultural. En el fondo, entonces, la reparación necesaria para corregir la injusticia será el reconocimiento cultural, por oposición a la redistribución socioeconómica.

De nuevo, podemos dudar de la existencia de colectividades puras de este tipo, pero es útil, para efectos heurísticos, estudiar sus propiedades. Un ejemplo que puede interpretarse como aproximado al tipo ideal sería la concepción de la sexualidad menospreciada, entendida de una manera específica¹⁸. Permítasenos considerar esta concepción, dejando de lado la pregunta de si esta idea de la sexualidad se ajusta a las colectividades homosexuales reales que luchan por la justicia en el mundo real.

Según esta concepción, la sexualidad es un modo de diferenciación social, cuyas raíces no se encuentran en la economía política, puesto que los homosexuales están distribuidos en toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, no ocupan una posición especial en la división del trabajo y no constituyen una clase explotada. Más bien, su modo de colectividad es el de la sexualidad despreciada, arraigado en la estructura cultural-valorativa de la sociedad. Desde esta perspectiva, la injusticia que sufren es esencialmente un asunto de reconocimiento. Los *gays* y las lesbianas son víctimas del heterosexismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian la heterosexualidad. Junto con esto va la homofobia: la devaluación cultural de la homosexualidad. Al

18 En lo sucesivo concebiré la sexualidad de una manera altamente estilizada y teórica, con el fin de agudizar el contraste con el otro tipo ideal de colectividad que discuto aquí. Asumo que la diferenciación sexual está totalmente arraigada en la estructura cultural, por oposición a la economía política. Desde luego, ésta no es la única interpretación posible de la sexualidad. Judith Butler (en comunicación personal) ha sugerido que uno podría sostener que la sexualidad está íntimamente ligada al género, el cual, como explico después, es tanto un asunto de división del trabajo como de estructura cultural-valorativa. En ese caso, la sexualidad misma podría verse como una colectividad 'bivalente', enraizada simultáneamente en la economía política y la cultura. Podría parecer entonces que los daños económicos de que son objeto los homosexuales se arraigan en la economía, más que en la cultura, lo que no ocurre en la explicación que ofrezco aquí. A pesar de que este análisis bivalente ciertamente es posible, considero que adolece de serios defectos. Al unir de manera demasiado estrecha el género y la sexualidad se encubre la importante distinción entre un grupo que ocupa una posición determinada en la división del trabajo (y que, en gran parte, debe su existencia a este hecho), por un lado, y otro que no ocupa una posición determinada similar, por el otro. Discuto esta distinción más adelante.

menospreciarse de esta manera su sexualidad, los homosexuales son objeto de culpabilización, acoso, discriminación y violencia, y se les niega sus derechos legales y una igual protección —básicamente, negaciones de reconocimiento. Ciertamente, tanto los *gays* como las lesbianas son víctimas también de graves injusticias económicas; pueden ser despedidos sumariamente de empleos remunerados y se les niega los beneficios de la seguridad social basados en la estructura familiar. Pero lejos de estar arraigadas directamente en la estructura económica, estas injusticias se derivan de una estructura cultural-valorativa injusta¹⁹. La manera de corregir la injusticia, en consecuencia, es el reconocimiento, no la redistribución. Para superar la homofobia y el heterosexismo es preciso cambiar las valoraciones culturales (así como sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la heterosexualidad, niegan igual respeto a los *gays* y lesbianas, y rehúsan reconocer la homosexualidad como una manera legítima

- 19 Un ejemplo de una injusticia económica arraigada directamente en la estructura económica sería una división del trabajo que relegara a los homosexuales a una posición desventajosa y los explotara como homosexuales. Negar que ésta sea la situación de los homosexuales hoy en día no es negar que enfrentan injusticias económicas, sino remitirlas a otra causa. En general, supongo que los déficit de reconocimiento están a menudo (tal vez siempre) acompañados por déficit de distribución. Sin embargo, sostengo que los déficit distributivos de la sexualidad, tal como ha sido elaborada aquí, derivan en última instancia de la estructura cultural. Consideraré más adelante otro tipo de casos en los que las colectividades sufren déficit distributivos cuyas raíces no son (solamente) directamente culturales, en este sentido. Tal vez pueda aclarar mejor este punto invocando el contraste que Oliver Cromwell Cox establece entre el antisemitismo y la supremacía blanca. Cox sugirió que para un antisemita, la existencia misma de un judío es abominable; por lo tanto, el objetivo no es explotar al judío, sino eliminarlo/a, como tal, ya sea mediante la expulsión, la conversión forzada o el exterminio. Por el contrario, para el partidario de la supremacía blanca, el "negro" es aceptable —(mientras permanezca) en su lugar: como una provisión explotable, barata, de fuerza de trabajo doméstico. Aquí, el objetivo preferido es la explotación, no la eliminación. (Véase el trabajo injustamente olvidado de Cox, *Coste, Class and Race*, Nueva York, Monthly Review of Press, 1970.) La homofobia contemporánea, en este sentido, parece asemejarse más al antisemitismo que a la supremacía blanca: busca eliminar, no explotar, a los homosexuales. Las desventajas económicas de la homosexualidad son entonces efectos derivados de la negación más fundamental de reconocimiento cultural. Esto hace que sea la imagen especular de la clase, tal como la definimos, donde los 'daños ocultos' (y no tan ocultos) respecto al reconocimiento, son efectos derivados de la injusticia más fundamental de la explotación. La supremacía blanca, por el contrario, como lo sugeriré en seguida, es bivalente', esto es, tiene raíces tanto en la economía política como en la cultura, causando injusticias co-originales e igualmente fundamentales de distribución y de reconocimiento. (En este último punto, incidentalmente, estoy en desacuerdo con Cox, para quien la supremacía blanca puede efectivamente reducirse a la clase.)

de ser sexual. Se trata de reevaluar una sexualidad despreciada, conceder un reconocimiento positivo a la especificidad de los *gay* y *lesbianas*.

El asunto, pues, resulta bastante claro en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando se trata de colectividades que se aproximan al tipo ideal de la clase trabajadora explotada, nos enfrentamos a injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Cuando se trata de colectividades que se aproximan al tipo ideal de la sexualidad menospreciada, por el contrario, nos enfrentamos a injusticias derivadas de un reconocimiento inadecuado, que exigen como remedio el reconocimiento. En el primer caso, la lógica de la reparación consiste en eliminar al grupo como grupo. En el segundo caso, consiste en valorar la 'grupeidad' del grupo, reconociendo su especificidad.

Sin embargo, el asunto se torna mucho más oscuro cuando nos alejamos de estos extremos. Cuando consideramos colectividades ubicadas en el medio del espectro conceptual, encontramos modos híbridos que combinan rasgos de las clases explotadas con los de la sexualidad menospreciada. Estas colectividades son 'bivalentes'. Se distinguen como colectividades en virtud *tanto* de la estructura político-económica *como* de la estructura cultural-valorativa de la sociedad. Cuando se trata de colectividades oprimidas o subordinadas, las injusticias de las que son víctimas pueden atribuirse, en última instancia, a la economía política y a la cultura, simultáneamente. Las colectividades bivalentes, en suma, pueden padecer tanto la mala distribución socioeconómica como el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias y co-originarias. En ese caso, ni las soluciones redistributivas ni las soluciones de reconocimiento son suficientes por sí mismas. Las colectividades bivalentes necesitan de ambas.

Tanto el género como la 'raza' son colectividades bivalentes paradigmáticas. Aunque cada una tiene sus peculiaridades, ambas incluyen dimensiones político-económicas y culturales-valorativas. El género y la 'raza', pues, implican tanto redistribución como reconocimiento.

El género, por ejemplo, tiene dimensiones político-económicas porque es un principio básico de la estructuración de la economía política. Por un lado, el género estructura la

división fundamental entre trabajo remunerado 'productivo' y trabajo doméstico no remunerado 'reproductivo', asignando a la mujer la responsabilidad primaria respecto de este último. Por otro lado, el género estructura también la división dentro del trabajo remunerado entre ocupaciones de altos salarios, dentro de la industria manufacturera y profesional, dominadas por los hombres, y aquellas de salarios inferiores, de servicio doméstico y de 'cuello rosado*', dominadas por las mujeres. El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación, marginación y pobreza, específicos de género. Esta estructura hace del género un factor de diferenciación político-económica, dotado de ciertas características similares a las del factor clase. Cuando se mira desde este punto de vista, la injusticia de género aparece como una especie de la injusticia distributiva que exige a gritos la redistribución. Análogamente al problema de clase, la justicia de género exige una transformación de la economía política con el fin de eliminar su estructuración en torno al género. Por lo tanto, la eliminación de la explotación, marginación y pobreza específicos de género, exige abolir la división del trabajo según el género —tanto la división entre trabajo remunerado y no remunerado, como la división de género interna al trabajo remunerado. La lógica de la solución es, entonces, similar a la lógica utilizada respecto de la clase: debe eliminarse el género como tal. En suma, si el género fuera sencillamente un asunto de diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, esto es sólo la mitad de la historia. En realidad, el género no sólo es un factor de diferenciación político-económica, sino también un factor de diferenciación cultural-valorativa. Como tal, el género incluye asimismo elementos que se asemejan más a los de la sexualidad que a los de clase y que lo ubican claramente dentro de la problemática del reconocimiento. En efecto, una de las principales características de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian los ras-

La idea de los trabajos de 'cuello rosado' hace referencia al punto intermedio entre la división clásica de los trabajos de 'cuello rojo', en inglés *red collar jobs* (manuales y usualmente pesados: v.g., el de los obreros de la construcción) y los trabajos de 'cuello blanco', en inglés *white collar jobs* (sofisticados, de tipo intelectual y que generalmente exigen una alta preparación: v.g., el presidente de un banco). [N. del T.]

gos asociados con la masculinidad. De la mano del androcentrismo va el sexismo cultural: la difundida devaluación y desprecio de aquellas cosas que se codifican como 'femeninas', paradigmática, pero no exclusivamente, las mujeres²⁰. Tal devaluación se expresa en un conjunto de lesiones que sufren las mujeres, entre ellas el ataque sexual, la explotación sexual y la difundida violencia doméstica; las representaciones estereotipadas en los medios de comunicación que las trivializan, reifican y denigran; el acoso y el desdén en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a normas androcéntricas frente a las cuales las mujeres aparecen como inferiores o marginales y que obran en desventaja de las mujeres, aún en ausencia de alguna intención de discriminación; la cüscriminación en las actitudes; la exclusión o marginación en las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales y de igual protección. Estas lesiones son injusticias vinculadas al reconocimiento: son relativamente independientes de la economía política y no son meramente 'superestructurales'. Por lo tanto, no pueden ser reparadas solamente a través de la redistribución político-económica, sino que requieren soluciones de reconocimiento adicionales e independientes. Para superar el androcentrismo y el sexismo, es preciso cambiar las valoraciones culturales (así como sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan igual respeto a la mujeres. Exige descentrar las normas androcéntricas y reevaluar un género menospreciado. La lógica del remedio, en este caso, es similar a la lógica utilizada respecto de la sexualidad: debe darse un reconocimiento positivo a una especificidad de grupo devaluada.

El género es entonces un modo de colectividad bivalente: tiene una faceta político-económica que lo ubica dentro del ámbito de la redistribución, pero tiene también una faceta cultural-valorativa que lo ubica, simultáneamente, dentro del ámbito del reconocimiento. Desde luego, las dos facetas no están separadas nítidamente la una de la otra. Más bien se entrelazan para reforzarse dialécticamente, pues las normas androcéntricas y sexistas se institucionalizan en el Es-

20 El desprecio de género puede asumir, desde luego, muchas formas, entre ellas la existencia de estereotipos conservadores que parecen celebrar, más que menospreciar, la 'femineidad'.

tado y la economía, y las desventajas económicas de las mujeres restringen su 'voz', impidiendo de esta forma su igual participación en la creación cultural, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica. En consecuencia, para solucionar el problema de la injusticia de género, es necesario cambiar a la vez la economía política y la cultura.

El carácter bivalente del género es, sin embargo, la fuente de un dilema. En la medida en que las mujeres sufren por lo menos dos tipos de injusticia analíticamente distintos, requieren necesariamente de dos tipos de solución analíticamente distintas: tanto redistribución como reconocimiento. Sin embargo, los dos tipos de solución van en direcciones opuestas y no es fácil perseguirlos de modo simultáneo. Mientras la lógica de la redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar la especificidad de género²¹. Ésta sería, entonces, la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación según el género y por valorizar la especificidad de género?

Un dilema análogo surge en la lucha contra el racismo. La 'raza', así como el género, es un modo de colectividad bivalente. Por un lado, se asemeja a la clase, como principio estructural de la economía política. Desde este punto de vista, la 'raza' estructura la división capitalista del trabajo. Estructura la división dentro del trabajo remunerado entre los empleos mal remunerados, de bajo perfil, serviles, domésticos, ocupados en proporciones excesivas por personas de color, y los empleos bien remunerados, de alto perfil, de 'cuello blanco', profesionales, técnicos y de administración, ocupados en proporciones excesivas por 'blancos'²². La división

- 21 Esto ayuda a explicar por qué la historia de los movimientos feministas presenta un patrón de oscilación entre los feminismos integracionistas de la 'igualdad de derechos' y los feminismos 'culturales' y 'sociales', orientados a la 'diferencia'. Sería útil especificar la lógica temporal precisa que lleva a las colectividades bivalentes a cambiar su objeto de atención principal una y otra vez de la redistribución al reconocimiento y viceversa. Un primer intento en este sentido puede encontrarse en el capítulo de este libro titulado "Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical".
- 22 De otra parte, la 'raza' está implícitamente vinculada a la división de acuerdo con el género entre el trabajo remunerado y el no remunerado. Dicha división se basa en un contraste normativo entre la esfera doméstica y la del trabajo remunerado, asociadas con la mujer y el hombre, respectivamente. No obs-

racial que existe actualmente dentro del trabajo remunerado es, en parte, un legado histórico del colonialismo y la esclavitud, que elaboraron la categorización racial para justificar nuevas y brutales formas de apropiación y explotación, constituyendo efectivamente a los 'negros' en una casta político-económica. Por otra parte, hoy en día la 'raza' estructura el acceso a los mercados laborales oficiales, haciendo que grandes segmentos de la población de color sean un subproletariado degradado, o una clase inferior, 'superflua', indigna incluso de ser explotada, y excluida del todo del sistema de producción. El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación, marginación y pobreza, específicamente racistas. Esta estructura hace de la 'raza' un factor de diferenciación político-económica con ciertas características similares a las de la clase. Desde esta perspectiva, la injusticia racial aparece como una especie de la injusticia distributiva que pide a gritos una solución redistributiva. Al igual que el problema de clase, la justicia racial exige transformar la economía política para eliminar su racialización. La eliminación de la explotación, marginalización y pobreza específicas de raza, requiere la abolición de la división racial del trabajo —tanto la división racial entre el trabajo explotable y el superfluo, como la división racial al interior del trabajo remunerado. La lógica de la solución se asemeja a la lógica relativa a la clase; se trata de eliminar la 'raza' como tal. En suma, si la 'raza' fuera tan sólo un factor de diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición.

Pero la 'raza' como el género, no es solamente político-económica. Tiene también dimensiones cultural-valorativas, lo que la coloca en el ámbito del reconocimiento. La 'raza' tiene asimismo rasgos más parecidos a los de la sexualidad que a los de la clase. Un aspecto importante del racismo es el eurocentrismo: la construcción autoritaria de normas que privile-

tante, la división en los Estados Unidos (y en otros lugares) ha sido siempre racializada en el sentido de que la 'domesticidad' ha sido, implícitamente, una prerrogativa blanca. Especialmente a los afroamericanos se les ha prohibido el privilegio de la 'domesticidad', ya sea como 'refugio' privado (masculino) o como área de concentración primaria o exclusiva (femenina) en el cuidado de la propia familia. Véase, Jacqueline Jones, *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*, Nueva York, Basic Books, 1985; Evelyn Nakano Glenn, "From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Reproductive Labor", *Signs*, 18, No. 1 (1992), pp. 1-43.

gían rasgos asociados con 'ser blanco'. Al lado de esto va el racismo cultural: la difundida devaluación y menosprecio²³ de las cosas codificadas como 'negras', 'morenas' y 'amarillas', paradigmática, pero no exclusivamente, las personas de color²⁴. Esta depreciación se expresa en un conjunto de lesiones de las que son víctimas las personas de color, entre ellas las representaciones estereotipadas denigrantes que las presentan como criminales, bestiales, primitivas, estúpidas y demás; la violencia, el acoso y el menosprecio en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a las normas eurocéntricas en relación con las cuales las personas de color aparecen como inferiores o marginales y que obran en su desventaja, aun en la ausencia de la intención de discriminarlas; la exclusión o marginación de las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales, así como de una igual protección. Como en el caso del género, estas lesiones son injusticias de reconocimiento. La lógica de su solución, por consiguiente, consiste también en otorgar un reconocimiento positivo a una especificidad de grupo devaluada.

La 'raza' es entonces otro modo bivalente de colectividad con una faceta político-económica y una cultural-valorativa. Sus dos facetas se entrelazan para reforzarse dialécticamente; más aún, el hecho de que las normas racistas y eurocentristas se encuentren institucionalizadas en el Estado y la economía y el que las personas de color sufran desventajas en lo económico, restringe su 'voz'. La reparación de la injusticia racial, por lo tanto, requiere cambiar tanto la economía política como la cultura. Sin embargo, al igual que con el género, el carácter bivalente de la 'raza' es la fuente de un dilema. En la medida en que las personas de color sufren al menos dos tipos de injusticia analíticamente distintos, nece-

23 En una versión previa de este documento utilicé el término "denigrar". La consecuencia irónica de esto fue que, sin intención, causé la misma clase de daño que buscaba criticar—en el acto mismo de describirlo. "Denigrar", del latín *nigrare* (ennegrecer), hace que el menosprecio se asimile al ennegrecimiento, una valoración racista. Agradezco al estudiante de la Universidad de Saint Louis que llamó mi atención sobre este punto.

24 Desde luego, el desprecio racial puede adoptar varias formas, desde la representación estereotipada de los afroamericanos como inferiores desde el punto de vista intelectual, pero especialmente dotados para la música y los deportes, hasta la representación estereotipada de los asiático-americanos como una 'minoría modelo'.

sitan dos tipos de solución analíticamente distintos, redistribución y reconocimiento, que no pueden lograrse fácilmente de manera simultánea. Mientras que la lógica de la redistribución consiste en eliminar la 'raza' como tal, la lógica del reconocimiento consiste en valorizar la especificidad de grupo²⁵. Esta sería, entonces, la versión antirracista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden los antirracistas luchar simultáneamente por abolir la 'raza' y por valorizar la especificidad cultural de un grupo subordinado en razón de la 'raza'?

Resumiendo, tanto el género como la 'raza' son modos de colectividad problemáticos. A diferencia de la clase, que ocupa uno de los extremos del espectro conceptual, y de la sexualidad, que ocupa el otro, el género y la 'raza' son bivalentes, esto es, están implicados simultáneamente en la política de la redistribución y en la del reconocimiento. Ambos, por lo tanto, deben enfrentar el dilema redistribución-reconocimiento. Las feministas deben buscar soluciones político-económicas que socaven la diferenciación de género y, a la vez, buscar soluciones culturales-valorativas para resaltar su especificidad como colectividad menospreciada. Análogamente, los antirracistas deben buscar soluciones político-económicas que socaven la diferenciación 'racial' y, a la vez, buscar soluciones cultural-valorativas para resaltar la especificidad de sus colectividades menospreciadas. ¿Cómo pueden hacer ambas cosas al mismo tiempo?

¿AFIRMACIÓN O TRANSFORMACIÓN?

REGRESANDO AL PROBLEMA DE LAS SOLUCIONES

Hasta ahora he formulado el dilema redistribución —reconocimiento de manera que lo hace prácticamente insoluble. He partido del supuesto de que las soluciones redistributivas a las injusticias político-económicas despojan siempre a los grupos sociales de sus diferencias específicas. Igualmente, he asumido que las soluciones de reconocimiento para las injusticias cultural-valorativas aumentan siempre la diferen-

25 Esto ayuda a explicar por qué la historia de la lucha por la liberación negra en los Estados Unidos sigue un patrón de oscilación entre la integración y el separatismo (o nacionalismo negro). Al igual que con el género, sería útil especificar las dinámicas de estas alteraciones.

ciación de los grupos sociales. Dados estos presupuestos, resulta difícil ver cómo pueden las feministas y los antirracistas buscar, de manera simultánea, redistribución y reconocimiento.

Ahora, sin embargo, quisiera hacer más complejos estos presupuestos. En esta sección examinaré las concepciones alternativas de redistribución, por un lado, y las concepciones alternativas del reconocimiento, por el otro. Mi objetivo es distinguir dos aproximaciones amplias al problema de la injusticia que atraviesan la división entre redistribución y reconocimiento. Las llamaré, respectivamente, 'afirmación' y 'transformación'. Después de esbozar cada una de ellas esquemáticamente, mostraré cómo opera cada una en lo referente a la redistribución y el reconocimiento. Sobre esta base, finalmente, reformularé el dilema redistribución-reconocimiento de manera que resulte susceptible de solución.

Empezaré por distinguir brevemente entre afirmación y transformación. Con soluciones afirmativas a la injusticia, me refiero a aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. Por soluciones transformativas, por el contrario, entiendo aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina. El punto esencial del contraste es resultados finales *versus* procesos que los generan, *no* el cambio gradual *versus* el apocalíptico.

Esta distinción puede aplicarse, en primer lugar, a la solución de las injusticias culturales. Las soluciones afirmativas para este tipo de injusticia se encuentran asociadas actualmente con lo que llamaré el 'multiculturalismo central'²⁶. Este tipo de multiculturalismo se propone reparar la falta de respeto mediante la reevaluación de las identidades de grupo injustamente devaluadas, pero deja intactos tanto el conteni-

26 No todas las versiones del multiculturalismo encajan en el modelo que describo aquí. Éste es una reconstrucción típica ideal de lo que creo que la mayoría entiende por multiculturalismo. Es también principal en el sentido de ser la versión que usualmente es objeto de debate en las esferas públicas principales. Otras versiones se discuten en Linda Nicholson, "To Be or Not to Be: Charles Taylor on the Politics of Recognition", *Constellations*, Vol. 3, No. 1 (1996), pp. 1-16; y en Michael Warner y otros, "Critical Multiculturalism". *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 3 (1992). pp. 530-556.

do de esas identidades como las diferenciaciones de grupo implícitas. Las soluciones transformativas, por el contrario, están asociadas actualmente con la deconstrucción. La eliminación de la falta de respeto, en este caso, se lograría a través de la transformación de la estructura cultural-valorativa subyacente. Al desestabilizar las identidades de grupo existentes y los factores de diferenciación, estas soluciones no sólo elevarían la autoestima de los miembros de los grupos irrespetados; cambiarían la imagen que *todos* los miembros de la sociedad tienen de sí mismos.

Para ilustrar esta distinción, consideremos, una vez más, el caso de la sexualidad despreciada²⁷. Las soluciones afirmativas para la homofobia y el heterosexismo están asociadas actualmente con la política de identidad *gay*, que se propone reevaluar la identidad de los *gays* y las lesbianas²⁸. Las soluciones transformativas, por el contrario, están asociadas con la política *queer**, que se propone deconstruir la dicotomía homo-hetero. La política de identidad *gay*, trata la homosexualidad como si fuera una realidad cultural con contenido sustantivo propio, muy semejante a lo que (comúnmente) se considera una etnia²⁹. Se asume que esta realidad existe en y por sí misma, y que sólo necesita un reconoci-

27 Recordemos que aquí se supone que la sexualidad es un modo de diferenciación social arraigado enteramente en la estructura cultural-valorativa de la sociedad; por esta razón, los problemas aquí no están nublados por asuntos relativos a la estructura político-económica y lo que se necesita es reconocimiento, no redistribución.

28 Una aproximación afirmativa alternativa es el humanismo de los derechos de los *gays*, que privatizaría las sexualidades existentes. Por razones de espacio no lo discutiré aquí.

* Se ha preferido mantener la expresión inglesa *queer*, para evitar los equívocos que podrían derivarse de su traducción textual y por la ausencia de una palabra con igual significación en español, debido a la ausencia correlativa de movimientos inspirados en este tipo de política. Originalmente, el término *queer* se utilizaba para referirse a aquello que resultaba extraño, diferente. Luego adquirió una connotación sexual, particularmente de menosprecio hacia los homosexuales. En inglés se utilizó como sinónimo de *fag*, en el sentido en el que utilizamos la palabra *marica* o *maricón* en español. Sin embargo, con el surgimiento de la política *queer*, el término dejó de utilizarse de esta manera despectiva en los Estados Unidos y pasó a designar a los partidarios de esta política, tanto homosexuales como heterosexuales y bisexuales. El término adquirió entonces un nuevo sentido de respeto y orgullo, vinculado estrechamente a la práctica y a la teoría. En los países de habla hispana, infortunadamente, este proceso no ha tenido lugar. (N. del T.)

29 Una discusión de la tendencia de la política de identidad *gay* por enmarcar la sexualidad tácitamente en el molde de la etnia, puede encontrarse en Stevnc Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism", *Socialist Review*, No. 93/94 (1987), pp. 9-54.

miento adicional. La política *queer*, por el contrario, trata la homosexualidad como el correlato construido y devaluado de la heterosexualidad; considera que ambas son reinencarnaciones de la ambigüedad sexual y que cada una se define únicamente en virtud de la otra³⁰. El objetivo transformativo no es solidificar la identidad *gay*, sino deconstruir la dicotomía homo-hetero con el fin de desestabilizar todas las identidades sexuales fijas. El punto no es disolver todas las diferencias sexuales para lograr una identidad humana única y universal; se trata, más bien, de proponer un ámbito sexual de diferencias múltiples, no binarias, fluidas, cambiantes.

Las dos aproximaciones detentan bastante interés como soluciones a la falta de respeto, pero existe una diferencia crucial entre ellas. Mientras que la política de identidad *gay* tiende a aumentar la diferenciación existente de los grupos conforme al sexo, la política *queer* tiende a desestabilizarla —al menos ostensiblemente y a largo plazo³¹. Lo anterior se

30 En la filosofía deconstructiva de Jacques Derrida, el término técnico para esto es *suplemento*.

31 A pesar de su profeso objetivo deconstructivo a largo plazo, los efectos prácticos de la política *queer* pueden ser más ambiguos. Al igual que la política de identidad *gay*, parece probable que promueva también la solidaridad de grupo aquí y ahora, aun cuando contemple la tierra prometida de la deconstrucción. Tal vez, deberíamos distinguir entonces lo que más adelante llamo su "compromiso oficial con el reconocimiento", en el sentido de la desdiferenciación de los grupos, de su "efecto práctico de reconocimiento" en el sentido (transitorio) de la solidaridad de grupo e incluso de su solidificación. La estrategia de reconocimiento *queer* contiene, por lo tanto, una tensión interna: para desestabilizar eventualmente la dicotomía homo-hetero, debe primero movilizar a los *queers*. El que esta tensión sea fructífera o resulte debilitadora depende de factores demasiado complejos como para discutirlos aquí. En cualquier caso, sin embargo, la estrategia de reconocimiento *queer* sigue siendo distinta de la política de identidad *gay*. Mientras esta última, de manera sencilla y directa, subraya la diferenciación de los grupos, la política *queer* lo hace sólo indirectamente, como efecto secundario de su impulso principal de desdiferenciación. Por consiguiente, las dos aproximaciones construyen dos tipos de grupo cualitativamente diferentes: mientras que la política de la identidad *gay* moviliza a los homosexuales que se han identificado a sí mismos como homosexuales, para reivindicar una sexualidad determinada putativamente, la política *queer* moviliza a los *queer* para exigir la liberación de una identidad sexual determinada. Los *queer* no son, desde luego, un grupo de identidad en el mismo sentido en el que lo son los gays; tal vez se entiendan mejor como un grupo anti-identidad, que puede agrupar todo el espectro de comportamientos sexuales, desde el *gay* hasta el heterosexual y el bisexual. (Un recuento divertido —e interesante— de la diferencia, al igual que una sofisticada reivindicación de la política *queer*, puede encontrarse en Lisa Duggan. "Queering the State", *Social Text*, No. 39 [1994], pp. 1-14.) Dejando de lado las complicaciones, podemos y debemos distinguir entonces entre los efectos (directos) de diferenciación del reconocimiento afirmativo de los *gays*,

aplica en general a las soluciones para el problema del reconocimiento. Mientras que las soluciones afirmativas al reconocimiento promueven la diferenciación existente entre los grupos, las soluciones transformativas tienden, a largo plazo, a desestabilizarla, para dar lugar a futuros reagrupamientos. Retomaré este punto en breve.

Distinciones análogas pueden trazarse respecto de las soluciones a la injusticia económica. Las soluciones afirmativas han sido asociadas históricamente con el Estado liberal benefactor³². Con ellas se busca reparar la mala distribución de los recursos resultante, dejando intacta la estructura político-económica subyacente. Por lo tanto, lo que se busca es aumentar la porción de consumo de los grupos en desventaja económica, sin reestructurar de otras maneras el sistema de producción. Las soluciones transformativas, por el contrario, han sido asociadas históricamente con el socialismo. Con ellas se busca reparar la distribución injusta mediante la transformación de la estructura político-económica subyacente. Al reestructurar las relaciones de producción, estas soluciones no sólo alterarían la distribución de las porciones de consumo; cambiarían también la división social del trabajo y con ello las condiciones de existencia de todos³³.

Para ilustrar esta distinción, consideremos, una vez más, el caso de las clases explotadas³⁴. Las soluciones afirmativas

y los efectos (más) desdiferenciadores (y más complejos) del reconocimiento transformativo de los *queer*.

- 32 Cuando utilizo el término "Estado liberal benefactor", me refiero al tipo de régimen establecido en los Estados Unidos después del New Deal. Ha sido provechosamente distinguido del Estado benefactor social-demócrata y del Estado benefactor conservador-corporativo por Gesta Esping-Andersen en *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- 33 Hoy en día, claro, muchas características del socialismo "realmente existente" parecen problemáticas. Prácticamente nadie sigue defendiendo una 'dirección' pura de la economía en la que hay poco espacio para los mercados. Tampoco hay acuerdo en cuanto al lugar y la extensión de la propiedad pública en una sociedad social-demócrata. Sin embargo, para lo que me propongo aquí, no es necesario asignar un contenido preciso a la idea socialista. Más bien es suficiente con invocar una concepción general de reparación de la injusticia distributiva mediante una reestructuración profunda de lo político-económico, en contraposición a las reasignaciones superficiales. Bajo esta luz, precisamente, la democracia social aparece como un caso híbrido que combina las soluciones afirmativas y transformativas; también puede verse como una "posición intermedia", que involucra una reestructuración económica moderada, mayor que la del estado liberal de bienestar, pero menor que la del socialismo.
- 34 Recuérdese que la clase, en el sentido en el que se definió más arriba, es una colectividad completamente enraizada en la estructura político-económica de la sociedad; por lo que los asuntos aquí no están nublados por las cuestiones

redistributivas a las injusticias de clase incluyen por lo general transferencias de ingreso de dos tipos: los programas de seguridad social comparten algunos de los costos de la reproducción social en el caso de los empleados estables, agrupados en el llamado 'sector primario' de la clase trabajadora; los programas de asistencia pública ofrecen ayuda 'dirigida', según los recursos de que dispone el beneficiario', asignadas al 'ejército de reserva' de los desempleados y subempleados. Lejos de abolir las diferencias de clases *per se*, estas soluciones afirmativas las mantienen y ayudan a darles forma. Su efecto general es trasladar la atención que recae sobre la división del trabajo entre trabajadores y capitalistas, hacia la división entre las facciones empleadas y no empleadas de la clase trabajadora. Los programas de asistencia pública 'están dirigidos' a los pobres no sólo como blancos de ayuda, sino también de hostilidad. Ciertamente, tales programas suministran una ayuda material necesaria, pero crean también diferenciaciones antagónicas de grupo fuertemente concentradas psicológicamente.

Esta lógica se aplica a la redistribución afirmativa en general. Aunque esta aproximación busca remediar la injusticia económica, deja intactas las estructuras profundas que generan las desventajas de clase. Por lo tanto, debe hacer reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado es que la clase menos favorecida queda marcada como inherentemente deficiente e insaciable, como si siempre necesitara más y más. Con el tiempo, puede parecer incluso que se privilegia a dicha clase, por cuanto es objeto de un trato especial y de una generosidad inmerecidos. Por consiguiente, una aproximación dirigida a resolver las injusticias de redistribución puede terminar generando injusticias de reconocimiento.

En cierto sentido, esta aproximación incluye una contradicción interna. La redistribución afirmativa presupone, por lo general, una concepción universalista del reconocimiento, la del igual valor moral de las personas. Llamemos a esta concepción el 'compromiso oficial con el reconocimiento'. No obstante, la práctica de la redistribución afirmativa, tal como se ha repetido a través del tiempo, tiende a poner en movimiento una segunda —y estigmatizante— dinámica de reco-

rdativas a la estructura cultural-valorativa, y las soluciones requeridas son las de la redistribución, no las del reconocimiento.

nocimiento, que contradice su compromiso oficial con el universalismo³⁵. Esta segunda dinámica puede entenderse como el 'efecto práctico de reconocimiento' de la redistribución afirmativa³⁶.

Contrastemos ahora esta lógica con la de las soluciones transformativas a las injusticias distributivas de clase. Las soluciones transformativas combinan, por lo general, programas universales de bienestar social, tributación altamente progresiva, políticas macroeconómicas dirigidas a la creación de condiciones de pleno empleo, un sector público grande (aislado del mercado), una proporción significativa de propiedad pública o colectiva y la toma de decisiones democrática de las prioridades socioeconómicas básicas. Intentan asegurar el acceso de todos al empleo y tienden, a la vez, a desvincular del empleo la porción de recursos necesaria para el consumo básico. Por estas razones, tiende a socavar la diferenciación entre clases. Estas soluciones transformativas, sin embargo, reducen la desigualdad social sin crear clases estigmatizadas, compuestas de personas vulnerables, que se perciben como beneficiarias de una generosidad especial³⁷. Por lo tanto, tienden a promover la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento. Una aproximación orientada a la reparación de injusticias distributivas puede, por consiguiente, contribuir también a reparar (algunas) injusticias de reconocimiento³⁸.

Esta aproximación es internamente consistente. Al igual que la redistribución afirmativa, la redistribución transfor-

35 En algunos contextos, como en el de los Estados Unidos de hoy, el efecto práctico del reconocimiento de la redistribución afirmativa puede destruir por completo su compromiso oficial con el reconocimiento.

36 La terminología que uso aquí está inspirada en la distinción que hace Pierre Bourdieu (en *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977) entre "parentesco oficial" y "parentesco práctico".

37 Lle ofrecido, deliberadamente, una descripción ambigua entre el socialismo y una social-democracia fuerte. El recuento clásico de esta última sigue siendo el de T.H. Marshall en "Citizenship and Social Class", Seymour Martin Lipset, ed. *Class, Citizenship and Social Development: Essays by T.H. Marshall*, Chicago, University of Chicago Press, 1964. Allí, Marshall afirma que un régimen universalista social-demócrata de "ciudadanía social" socava la diferenciación de clase, incluso en ausencia de un socialismo a gran escala.

38 Para ser más precisa: la redistribución transformativa puede ayudar a reparar aquellas formas de falta de reconocimiento derivadas de la estructura politicoeconómica. Para reparar la falta de reconocimiento arraigada en la estructura cultural, por el contrario, se requieren soluciones adicionales, independientes, de reconocimiento.

mativa presupone generalmente una concepción universalista del reconocimiento, la del igual valor moral de las personas. No obstante, a diferencia de la redistribución afirmativa, su práctica no tiende a socavar esta concepción. Las dos propuestas, pues, generan diferentes lógicas de diferenciación de grupo: en tanto que las soluciones afirmativas pueden tener el efecto perverso de promover la diferenciación de clases, las soluciones transformativas tienden a borrarla. Adicionalmente, los dos enfoques generan diferentes dinámicas subliminales de reconocimiento. La redistribución afirmativa puede estigmatizar a los menos favorecidos, de modo que al perjuicio de la pobreza se añade el insulto de la falta de reconocimiento. La redistribución transformativa, por el contrario, puede promover la solidaridad, ayudando a reparar algunas formas del irrespeto.

¿Qué deberíamos concluir, entonces, de la discusión anterior? En esta sección hemos considerado solamente los casos 'puros', típicos-ideales, de los dos extremos del espectro conceptual. Hemos contrastado los efectos divergentes de las soluciones afirmativas y transformativas a las injusticias de clase arraigadas en lo económico, por un lado, y a las injusticias sexuales enraizadas en lo cultural, por el otro. Vimos que las soluciones afirmativas tienden, en general, a promover la diferenciación de los grupos, en tanto que las soluciones transformativas tienden a desestabilizarla o a borrarla. Vimos también que las soluciones afirmativas de redistribución pueden generar como efecto secundario injusticias de reconocimiento, mientras que las soluciones transformativas pueden contribuir a reparar algunas de ellas.

Todo esto sugiere una manera de reformular el dilema redistribución-reconocimiento. Podríamos preguntarnos entonces: para aquellos grupos que están sujetos a injusticias de ambos tipos, ¿qué combinación de soluciones funcionaría mejor para minimizar, si no para eliminar del todo, las interferencias mutuas que pueden surgir cuando se persiguen simultáneamente la redistribución y el reconocimiento?

EVADIENDO EL DILEMA: EL RETORNO AL GÉNERO Y LA 'RAZA'

Imaginemos una matriz de cuatro celdas. El eje horizontal incluye los dos tipos generales de soluciones que acabamos de examinar, es decir, las afirmativas y las transformativas. El eje

vertical incluye los dos aspectos de la justicia que hemos venido considerando, esto es, la redistribución y el reconocimiento. Sobre esta matriz podemos ubicar las cuatro orientaciones políticas que hemos discutido. En la primera celda, donde intersectan la redistribución y la afirmación, se encuentra el proyecto del Estado liberal benefactor, que reasigna superficialmente las porciones distributivas entre los grupos existentes, tiende a apoyar la diferenciación entre los grupos, y puede generar, como efecto secundario, el irrespeto. En la segunda celda, donde intersectan la redistribución y la transformación, se encuentra el proyecto socialista que, dirigido a una reestructuración profunda de las relaciones de producción, tiende a borrar la diferenciación entre los grupos y puede contribuir también a reparar algunas formas de irrespeto. En la tercera celda, donde intersectan el reconocimiento y la afirmación, se encuentra el proyecto del multiculturalismo central, centrado en las redistribuciones superficiales del respeto entre los grupos existentes y que tiende a apoyar la diferenciación entre los grupos. En la cuarta celda, donde intersectan el reconocimiento y la transformación, se encuentra el proyecto de la deconstrucción; dirigido a la re-estructuración profunda de las relaciones de reconocimiento, tiende a desestabilizar los factores de diferenciación entre los grupos. [Véase la figura 1.1.]

Figura 1.1

	AFIRMACIÓN	TRANSFORMACIÓN
REDISTRIBUCIÓN	<i>Estado liberal benefactor</i>	<i>Socialismo</i>
	Reasignación superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes Apoya la diferenciación entre los grupos Puede generar irrespeto	Reestructuración profunda de las relaciones de producción Difumina los factores de diferenciación entre los grupos Puede contribuir a reparar algunas formas de irrespeto
RECONOCIMIENTO	<i>Multiculturalismo central</i>	<i>Dconstrucción</i>
	Reasignación superficial del respeto entre las identidades existentes de los grupos existentes Apoya la diferenciación entre los grupos	Reestructuración profunda de las relaciones de reconocimiento Desestabiliza la diferenciación entre los grupos

Esta matriz identifica al multiculturalismo central como análogo cultural del Estado liberal benefactor, al tiempo que identifica a la deconstrucción como análogo cultural del socialismo. Nos permite, por lo tanto, hacer algunas evaluaciones preliminares de la compatibilidad mutua de las diversas estrategias de reparación. Podemos calibrar hasta qué punto las parejas de soluciones interferirían entre sí si se aplicaran al mismo tiempo. Podemos identificar las parejas que desembocarían directamente al dilema distribución-reconocimiento. Podemos también identificar las parejas que cumplirían la promesa de evitarlo.

Al menos en principio, habría dos parejas de soluciones que parecen especialmente poco prometedoras. Las afirmativas políticas de redistribución del Estado liberal benefactor parecen contradecir las políticas de reconocimiento transformativas de la deconstrucción; en tanto que las primeras tienden a promover la diferenciación entre los grupos, las segundas tienden a desestabilizarla. Análogamente, las políticas de redistribución transformativas del socialismo parecen contradecir las políticas afirmativas de reconocimiento del multiculturalismo de base; mientras que las primeras tienden a socavar la diferenciación de los grupos, las segundas tienden a promoverla.

Por el contrario, habrá dos parejas de soluciones que parecen relativamente prometedoras. Las políticas afirmativas de redistribución del Estado liberal benefactor parecen compatibles con las políticas afirmativas de reconocimiento del multiculturalismo central; ambas tienden a promover la diferenciación de los grupos, aunque la primera pueda llevar al irrespeto. Análogamente, las políticas transformativas de redistribución del socialismo parecen compatibles con las políticas transformativas de reconocimiento de la deconstrucción; ambas intentan socavar los factores de diferenciación existentes entre los grupos.

Para verificar estas hipótesis, regresemos al género y la 'raza. Recordemos que estos son factores de diferenciación bivalentes, con ejes de injusticia tanto económica como cultural. Por lo tanto, las personas subordinadas en razón del género y/o la 'raza', necesitan tanto redistribución como reconocimiento. Son los sujetos paradigmáticos del dilema redistribución-reconocimiento. ¿Qué sucede, entonces, en su caso, cuando varias parejas de soluciones a las injusticias se

aplican simultáneamente? ¿Existen parejas de soluciones que permitirían a las feministas y a los antirracistas evadir, si no eliminar del todo, el dilema redistribución-reconocimiento?

Consideremos, en primer lugar, el caso del género³⁹. Recuérdese que para reparar las injusticias de género se requieren cambios tanto en la economía política como en la cultura, que permitan romper el círculo vicioso de la subordinación económica y cultural. Como vimos, los cambios en cuestión pueden adoptar una de dos formas, la afirmación o la transformación. Dejando de lado los casos que a primera vista resultan poco prometedores, consideremos, primero, el caso *prima facie* prometedor en el que se combinan la redistribución afirmativa y el reconocimiento afirmativo⁴⁰. Como lo sugiere su nombre, la redistribución afirmativa dirigida a

39 Recordemos que el género, en tanto diferenciación políticoeconómica, estructura la división del trabajo de maneras que dan lugar a formas de explotación, marginación y pobreza, específicas de género. Recordemos, además, que en tanto diferenciación cultural-valorativa, el género también estructura las relaciones de reconocimiento de maneras que dan lugar al androcenrismo y el sexismo cultural. Recordemos también que en el caso del género, al igual que en el de todas las diferenciaciones de colectividades bivalentes, las injusticias político-económicas y las cultural-valorativas no están claramente separadas; por el contrario, se entrelazan para reforzarse dialécticamente las unas a las otras, pues las normas androcéntricas y sexistas se encuentran institucionalizadas en la economía, y las desventajas económicas impiden la igual participación en la elaboración de la cultura, tanto en la vida cotidiana como en las esferas públicas.

40 Respecto a los casos poco prometedores, permítaseme sencillamente estipular que la política de reconocimiento del feminismo cultural, dirigida a la reevaluación de la feminidad, es difícil de combinar con la política redistributiva del feminismo socialista, dirigida a eliminar el factor del género de la economía política. Esta incompatibilidad se descubre cuando consideramos como objetivo del feminismo, a largo plazo, el reconocimiento de la 'diferencia de las mujeres'. Desde luego, algunas feministas conciben la lucha por el reconocimiento, no como un fin en sí mismo, sino como una etapa en el proceso que piensan que eventualmente llevaría a la eliminación del género como factor de diferenciación. Aquí, tal vez, no habría una contradicción formal con el socialismo. Sin embargo, al mismo tiempo, se mantiene una contradicción práctica o, al menos, una dificultad práctica: ¿es realmente posible que al reforzar la diferencia de la mujer aquí y aliona pueda llegarse a disolver la diferencia de género en el futuro? El argumento contrario es válido para el otro caso poco prometedor, el del Estado liberal renefactor-feminista sumado al feminismo deconstructivo. La acción afirmativa a favor de las mujeres frecuentemente se considera a menudo como una solución transitoria dirigida a lograr en el largo plazo una 'sociedad ciega al sexo' [sex-blind society]. Aquí, de nuevo, tal vez no se dé una contradicción formal con la deconstrucción. No obstante, se mantiene una contradicción práctica o, al menos, una dificultad práctica: ¿puede realmente la acción afirmativa feminista liberal del aquí y ahora, contribuir a la deconstrucción en el futuro?

remediar las injusticias de género a nivel económico incluye la puesta en marcha de acciones afirmativas, esto es, esfuerzos por asegurar a las mujeres su porción equitativa de los empleos existentes y de los cupos educativos, dejando intactos la naturaleza y número de esos empleos y cupos. El reconocimiento afirmativo dirigido a reparar las injusticias de género culturales incluye el feminismo cultural, esto es, el esfuerzo por asegurar a las mujeres el respeto mediante la revaluación de la femineidad, dejando intacto el código binario de género que da sentido a esta última. Así, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del feminismo liberal con las política cultural del feminismo cultural. ¿Esta combinación evade realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

A pesar de su prometedora apariencia inicial, tal escenario resulta problemático. La redistribución afirmativa no se compromete con el nivel profundo en el que la economía política asume caracteres relacionados con el género. Dirigida básicamente a combatir la discriminación en las actitudes, no ataca la división, de acuerdo con el género, entre el trabajo remunerado y el no remunerado, como tampoco la división, también según el género, entre las ocupaciones femeninas y masculinas que se da en el interior del trabajo remunerado. Al dejar intactas las estructuras profundas que generan las desventajas ligadas al género, se ve obligada a hacer reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado no sólo subraya la diferencia de los géneros; marca también a las mujeres como personas deficientes e insaciables, que necesitan cada vez más y más. Con el tiempo, las mujeres podrían incluso parecer privilegiadas, objeto de tratamiento especial y generosidad inmerecidos. Una aproximación dirigida a reparar las injusticias de distribución puede entonces terminar alimentando injusticias de reconocimiento.

Este problema se exagera cuando se agrega la estrategia de reconocimiento afirmativo del feminismo cultural. Esta aproximación llama insistentemente la atención a la especificidad o diferencia cultural putativa de las mujeres, si no es que la crea mediante su propia actuación. En algunos contextos, dicha aproximación puede avanzar en el camino del desplazamiento de normas androcéntricas. En este contexto, sin embargo, es más probable que tenga el efecto de avivar las llamas del resentimiento existente en contra de la acción

afirmativa. Según esta lectura, la política cultural de la afirmación de la diferencia de las mujeres aparece como una afrenta al compromiso oficial del Estado liberal benefactor con el igual valor moral de las personas.

La otra vía que resulta *prima facie* prometedora combina la redistribución transformativa con el reconocimiento transformativo. La redistribución transformativa dirigida a resolver la injusticia de género en la economía adopta la forma de un feminismo socialista o de una social-democracia feminista. Y el reconocimiento transformativo para resolver la injusticia en la cultura consiste en la deconstrucción feminista, orientada a dismantelar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género. El escenario en cuestión combina entonces las políticas socioeconómicas del feminismo socialista con las políticas culturales del feminismo deconstructivo. ¿Esta combinación evade realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

El escenario anterior es mucho menos problemático. El objetivo a largo plazo del feminismo deconstructivo es crear una cultura en la que las dicotomías jerárquicas de género sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples que intersectan, que no están masificadas y que cambian constantemente. Este objetivo es consistente con la redistribución transformativa del feminismo socialista. La deconstrucción se opone a la sedimentación y congelamiento de las diferencias de género que tienen lugar en una economía política injustamente guiada por el género. Su imagen utópica de una cultura en la que construcciones de identidad y diferencia siempre nuevas sean elaboradas libremente y, luego, rápidamente deconstruidas es posible, después de todo, sólo sobre la base de una igualdad social básica.

Más aún, como estrategia de transición, esta combinación evita avivar las llamas del resentimiento⁴¹. Si algún defecto

41 Supongo aquí que las complejidades internas de las soluciones del reconocimiento transformativo, tal como fueron discutidas anteriormente en la nota 31, no generan efectos perversos. No obstante, si el efecto práctico de reconocimiento de la política cultural del feminismo deconstructivo es el de crear fuertes diferencias de género, a pesar de su compromiso oficial con la desdiferenciación de género, podrían de hecho surgir efectos perversos. En tal caso, podrían darse interferencias entre la redistribución social-feminista y el reconocimiento feminista deconstructivo. Sin embargo, estas interferencias serían menos debilitantes que aquellas asociadas a los otros escenarios examinados aquí.

tiene, es que tanto las políticas culturales de la deconstrucción feminista como las políticas económicas del feminismo socialista, están muy alejadas de los intereses e identidades inmediatos de la mayoría de las mujeres, tal como actualmente éstos son construidos culturalmente.

Resultados análogos surgen para la 'raza', donde, de nuevo, los cambios pueden adoptar una de dos formas, la afirmación o la transformación. Dejando de lado, una vez más, los casos *prima Jacie* poco prometedores, consideremos los dos escenarios que en principio parecen ser *prima Jacie* prometedores. En el primero, se agrupan la redistribución afirmativa y el reconocimiento afirmativo. La redistribución afirmativa para solucionar las injusticias raciales en la economía incluye la acción afirmativa, es decir, el esfuerzo por asegurar a las personas de color la porción equitativa de los empleos y de los cupos educativos existentes, sin cambiar la naturaleza y número de esos empleos y cupos. El reconocimiento afirmativo para solucionar la injusticia racial cultural incluye el nacionalismo cultural, es decir, el esfuerzo por asegurar el respeto para las personas de color mediante la reevaluación de la 'negritud', sin cambiar el código binario blanco-negro, que le da sentido. El escenario en cuestión combina entonces las políticas socioeconómicas del antirracismo liberal con las políticas culturales del nacionalismo negro o poder negro. ¿Esta combinación evade realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

El escenario anterior es, de nuevo, problemático. Como en el caso del género, la redistribución afirmativa no se ocupa del nivel profundo en el que se racializa la economía política. Tampoco ataca la división racial entre el trabajo explotable y la plusvalía, ni la división racial, dentro del trabajo remunerado, entre el trabajo doméstico y el no doméstico. Al dejar intactas las estructuras profundas que generan las desventajas raciales, se ve obligada a realizar nuevas asignaciones una y otra vez. El resultado no es sólo subrayar la diferenciación social; marca también a las personas de color como deficientes e insaciables, que necesitan cada vez más y más. Así, pueden considerarse también como receptoras privilegiadas de un tratamiento especial. El problema se ve exacerbado cuando agregamos la estrategia de reconocimiento afirmativo del nacionalismo cultural. En algunos contextos, tal aproximación puede avanzar en el camino del desplazamiento

to de normas eurocéntricas pero, en este contexto, las políticas culturales de la afirmación de la diferencia negra aparecen como una afrenta al Estado liberal benefactor. Al alimentar el resentimiento contra la acción afirmativa, puede generar una intensa oleada de irrespeto.

¿Y qué sucede entonces con el segundo de los casos *prima facie* prometedores, que combina la redistribución transformativa con el reconocimiento transformativo? La redistribución transformativa dirigida a reparar las injusticias raciales en la economía adopta la forma de un socialismo democrático antirracista o de una social-democracia antirracista. Y el reconocimiento transformativo dirigido a reparar las injusticias raciales en la cultura consiste en la deconstrucción antirracista orientada al desmantelamiento del eurocentrismo, mediante la desestabilización de las dicotomías raciales. El escenario en cuestión combina entonces la política socioeconómica del antirracismo socialista con la política cultural del antirracismo deconstructivo.

Este escenario, al igual que su análogo del género, es mucho menos problemático. El objetivo a largo plazo del antirracismo deconstructivo es crear una cultura en la que las dicotomías raciales jerárquicas sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples que intersecan, que no están masificadas y que cambian constantemente. Este objetivo, una vez más, es consistente con la redistribución transformativa socialista. Incluso como estrategia de transición, esta combinación evita igualmente avivar las llamas del resentimiento⁴². Su principal defecto, de nuevo, es que tanto la política cultural antirracista deconstructiva como la política económica antirracista socialista, están muy alejadas de los intereses y las identidades inmediatos de la mayoría de las personas de color, tal como son construidos culturalmente en la actualidad⁴³.

42 Puede decirse sobre la 'raza' lo mismo que sobre el género en las notas 39 y 40.

43 Una vez más, estoy asumiendo que las complejidades internas de las soluciones del reconocimiento transformativo, tal como fueron discutidas en la nota 31, no generan efectos perversos. Sin embargo, si los efectos prácticos de la política cultural deconstructiva antirracista implican el reforzar fuertemente la diferenciación según el color, a pesar de su compromiso oficial con la desdiferenciación racial, podrían de hecho aparecer efectos perversos. El resultado podría ser algún tipo de interferencia mutua entre la redistribución socialista antirracista y el reconocimiento deconstructivo antirracista. Pero, de nuevo, esta interferencia sería menos debilitante que aquellas que acompañan a los otros escenarios estudiados aquí.

¿Qué deberíamos concluir, entonces, de la discusión anterior? Tanto para el género como para la 'raza', el escenario que mejor elude el dilema redistribución-reconocimiento es el del socialismo en la economía sumado a la deconstrucción en la cultura⁴⁴. No obstante, para que este escenario sea plausible psicológica y políticamente, es preciso que todas las personas se desprendan de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades⁴⁵.

CONCLUSIÓN

El dilema redistribución-reconocimiento es real. No existe ninguna estrategia teórica clara que permita disolverlo o resolverlo por completo. Lo mejor que podemos hacer es suavizar el dilema, encontrando aproximaciones que minimicen los conflictos entre redistribución y reconocimiento, en aquellos casos en los que ambos deban perseguirse simultáneamente.

He mostrado que la economía socialista, combinada con la política cultural deconstructivista, es lo que mejor funciona para eludir el dilema de las colectividades bivalentes de género y 'raza', al menos cuando se consideran independientemente.

El próximo paso sería mostrar que esta combinación también se aplica provechosamente a nuestra configuración social más amplia. Después de todo, el género y la 'raza' no están claramente separados el uno de la otra. Tampoco están claramente separados de la sexualidad y la clase. Más bien, todos estos ejes de injusticia intersectan de maneras

44 Tcel Koditschek (en comunicación personal) me ha sugerido que este escenario podría adolecer de otro defecto importante: "La opción deconstructiva puede estar mucho más lejos de los afroamericanos en la situación actual. Cuando la exclusión estructural de [muchas] personas negras de una plena ciudadanía económica hace que la 'raza' aparezca cada vez más como una categoría cultural, a través de la cual uno resulta atacado, las personas que se respetan a sí mismas no pueden dejar de afirmarla agresivamente y abrazarla como una fuente de orgullo". Koditschek continúa sugiriendo que los judíos, por el contrario, "tenemos mucho más espacio para negociar un balance saludable entre la afirmación étnica, la autocrítica y el universalismo cosmopolita —no porque seamos mejores deconstructivistas (o inherentemente más dispuestos para el socialismo) sino porque tenemos más espacio para realizar este tipo de movimientos".

45 El que esta conclusión sea válida para los casos del nacionalismo y la etnia sigue siendo un interrogante. Ciertamente, las colectividades bivalentes de los pueblos indígenas no buscan eliminarse a sí mismas como grupo.

que afectan los intereses e identidades de todos. Ninguno es miembro de una sola de estas colectividades. Y es posible que las personas que están subordinadas en uno de los ejes sean dominantes en algún otro⁴⁶.

La tarea, entonces, es imaginar cómo eludir el dilema redistribución-reconocimiento cuando situamos el problema en el campo más amplio de las múltiples y cruzadas luchas contra las múltiples y cruzadas injusticias. Aunque no puedo desarrollar el argumento completo aquí, me aventuraría a ofrecer tres razones por las cuales podría esperarse que la combinación del socialismo con la deconstrucción demuestre ser, una vez más, superior a las otras alternativas.

En primer lugar, los argumentos expuestos aquí en relación con el género y la 'raza' son válidos para todas las colectividades bivalentes. Así, en cuanto las colectividades del mundo real que se movilizan bajo los estandartes de la sexualidad y la clase resulten ser más bivalentes que los constructos típicos ideales postulados antes, deberían preferir también el socialismo sumado a la deconstrucción. Y esta aproximación doblemente transformativa debiera convertirse en la guía de las opciones para un amplio espectro de grupos menos favorecidos.

En segundo lugar, debe señalarse que el dilema redistribución-reconocimiento no surge únicamente de manera endógena, por decirlo así, dentro de una única colectividad bivalente. Surge también exógenamente, por decirlo así, atravesando colectividades que intersectan. Por lo tanto, quien sea *gay* y pertenezca a la clase trabajadora, se enfrentará a una versión del dilema, independientemente de si interpretamos o no a la sexualidad y la clase como bivalentes. Y quien sea hembra y negra, lo encontrará en múltiples niveles y de forma aguda. En general, tan pronto como admitimos que los ejes de injusticia se cruzan, debemos reconocer las formas cruzadas del dilema redistribución-reconocimiento. Y estas formas son (si es posible) aún más resistentes a la solución que ofrecen las combinaciones de las soluciones afirmativas que las formas que consideramos antes, pues las

46 Este ha sido el eterno problema con el socialismo. Aunque resulta atractivo cognoscitivamente, resulta alejado de la experiencia. Al añadir la deconstrucción, el problema parece agravarse. Podría resultar negativo y reactivo, por ejemplo excesivamente *deconstructivo* como para inspirar luchas en favor de las colectividades subordinadas, apegadas a sus identidades existentes.

soluciones afirmativas trabajan de manera aditiva y a menudo tienen propósitos cruzados. Por lo tanto, la intersección de clase, 'raza', género y sexualidad, intensifica la necesidad de soluciones transformativas, haciendo aún más atractiva la combinación de socialismo y deconstrucción.

Por último, esta combinación es la que mejor promueve la construcción de coaliciones. La construcción de coaliciones es especialmente urgente hoy día, dada la multiplicación de los antagonismos sociales, la fragmentación de los movimientos sociales y el creciente atractivo de la derecha en los Estados Unidos. En este contexto, el proyecto de transformar las estructuras profundas de la economía política y la cultura aparece como una de las orientaciones programáticas comprensivas capaz de hacer justicia a *todas* las luchas actuales contra la injusticia. Es el único proyecto que no supone un juego de suma cero.

Si lo anterior es correcto, podemos ver qué descaminada está la escena política norteamericana. Estamos atrapados en círculos viciosos de subordinaciones culturales y económicas que se refuerzan mutuamente. Nuestros mejores esfuerzos por reparar estas injusticias mediante la combinación del Estado liberal benefactor y el multiculturalismo central, están generando efectos perversos. Solo si consideramos concepciones alternativas de redistribución y reconocimiento podremos satisfacer los requisitos de justicia para todos⁴⁷.

47 Recientemente, se ha dedicado mucho trabajo a la "intersección" de los diversos ejes de subordinación que he estudiado de manera separada en este ensayo con propósitos heurísticos. Mucho de este trabajo se refiere a la dimensión del reconocimiento; pretende demostrar que las diversas identidades de grupo y las categorías de identidad se han co-constituido o co-construido mutuamente. Scott (op. cit.), por ejemplo, ha sostenido que las identidades de la clase trabajadora francesa han sido construidas discursivamente a través de símbolos codificados por el género; y David R. Roediger en *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres. Verso, 1991, ha afirmado que las identidades de la clase trabajadora estadounidense han sido codificadas racialmente. Entre tanto, las feministas de color han sostenido que las identidades de género han sido codificadas racialmente y que las identidades raciales han sido codificadas según el género. En el capítulo de este libro titulado "Una genealogía de la 'dependencia'". Linda Cordón y yo proponemos que las ideologías de género, 'raza' y clase han intersectado para construir, en los Estados Unidos, la actual comprensión de la "dependencia de la seguridad social" y la "subclase".

DESPUÉS DEL SALARIO FAMILIAR
Un experimento conceptual rxistindustrial

La actual crisis del Estado benefactor tiene diversos orígenes —las tendencias económicas globales, los movimientos masivos de refugiados e inmigrantes, la hostilidad común hacia la tributación, el debilitamiento de los sindicatos y de los partidos laboristas, el surgimiento de antagonismos nacionalistas y etno-'raciales', la decadencia de las ideologías de la solidaridad y el colapso del socialismo de Estado. Un factor absolutamente crucial, sin embargo, es el derrumbamiento del viejo orden de género. Los Estados benefactores existentes se basan en suposiciones sobre el género cada vez más desfasadas respecto de las vidas de las personas y de su comprensión de sí mismas. Por lo tanto, no suministran a las mujeres y a los niños la protección social adecuada¹.

El orden de género que está desapareciendo ahora es un legado de la era industrial del capitalismo y refleja el mundo social en el que tuvo origen. Aquel mundo estaba centrado

1 La investigación para este capítulo fue apoyada por el Center for Urban Affairs and Policy Research, Northwestern University. Estoy en deuda con Rebecca Blank, Joshua Cohen, Fay Cook, Barbara Lobson, Axel Honneth, Jenny Mansbridge, Linda Nicholson, Ann Shola Orloff, John Roemer, Ian Schapiro, Tracy Strong, Peter Taylor-Gooby, Judy Winner, Eli Zaretsky y los miembros del grupo de trabajo "Políticas públicas feministas", del Center for Urban Affairs and Policy Research, Northwestern University, por sus valiosos comentarios.

en el ideal del *salario familiar*. Se suponía que las personas estaban organizadas en familias nucleares heterosexuales encabezadas por un hombre, cuya principal fuente de ingreso era el salario del hombre en el mercado de trabajo. El hombre cabeza de familia recibía un salario familiar, esto es, un salario suficiente para mantener a los hijos y a una esposa-y-madre de tiempo completo, quien se dedicaba al trabajo doméstico de tiempo completo, sin recibir ninguna remuneración. Desde luego, las vidas de muchas personas nunca se ajustaron a este patrón; aun así, ésta era la representación normativa de lo que debía ser la familia correcta.

El ideal del salario familiar estaba inscrito en la estructura de la mayoría de los Estados benefactores de la era industrial². Dicha estructura constaba de tres niveles, el primero de los cuales estaba ocupado por los programas de seguridad social. Estos programas, diseñados para proteger a las personas de los caprichos del mercado laboral (y para proteger a la economía de reducciones en la demanda), reemplazaban el salario de proveedor* en caso de enfermedad, incapacidad, desempleo o edad avanzada. Muchos países tenían también un segundo nivel de programas, que suministraban apoyo directo a las mujeres para poder dedicarse a tiempo completo al cuidado del hogar y de los hijos. Un tercer nivel de programas estaba dirigido al 'residuo'. Los programas de asistencia social, básicamente una prolongación de la ayuda tradicional a los pobres, asignaban ayudas ínfimas, estigmatizantes, según los recursos del beneficiario, a las personas

2 Mimi Abramowitz, *Regulating the Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to the Present*, Boston, South End Press, 1988; Nancy Fraser, "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; Linda Gordon, "What Does Welfare Regulate?", *Social Research* 55, No. 4 (1988), pp. 609-30; Hilary Land, "Who cares for the Family?", *Journal of Social Policy*, 7, No. 3 (1978), pp. 257-84. El caso francés representa una excepción a la suposición generalizada del salario familiar. En dicho país se aceptaron muy pronto altos niveles de trabajo femenino asalariado. Véase Jane Jenson, "Representations of Gender: Policies to 'Protect' Women Workers and Infants In France and the United States before 1914", en Linda Gordon, comp., *Women, the State, and Welfare*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.

• En inglés, *breadwinning wage*. Se decidió utilizar la palabra "proveedor" como equivalente a *breadwinner*, aunque la palabra inglesa significa más bien "quien se gana el pan de cada día", debido a su uso extendido en la literatura sobre el tema. Sin embargo, es importante tener en cuenta la distancia real que puede existir entre la palabra "proveedor" y la expresión "quien se gana el pan de cada día". (V. del T.)

necesitadas que no podían acudir a los programas de ayuda honorable por no ajustarse al escenario del salario familiar³.

Hoy, sin embargo, el supuesto del salario familiar no es sostenible —ni empírica ni normativamente. Presenciamos actualmente la agonía del antiguo orden industrial de género y la transición hacia una nueva fase, *postindustrial*, del capitalismo. La crisis del Estado benefactor está ligada a estos cambios de época. Está arraigada, en parte, en el colapso del mundo del salario familiar y en sus presupuestos centrales sobre los mercados de trabajo y las familias.

En los mercados laborales del capitalismo postindustrial, pocos empleos son lo suficientemente bien remunerados como para que una familia se mantenga con ellos; de hecho, muchos empleos son temporales o de tiempo parcial y no ofrecen a los empleados los beneficios estándar⁴. Por otra parte, cada vez es más común el empleo femenino —aunque su remuneración es muy inferior a la de los hombres⁵. Las familias postindustriales son, además, mucho menos convencionales y más diversas⁶. Los heterosexuales se casan

- 3 Esta explicación de la estructura tripartita del Estado benefactor implica una modificación a la explicación que propuse en "Women, Welfare and the Politics of Need I Abramowitz, *Regulating Vie Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to Vie Present*, Boston, South End Press, 1988; Nancy Fraser, "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", Interpretation." Allí seguí a Barbara Nelson al postular una estructura de dos niveles para los tipos ideales de los programas de seguridad social "masculinos" y los tipos ideales de programas de ayuda familiar "femeninos". [Véase su "Women's Poverty and Women's Citizenship: Some Political Consequences of Economic Marginality", *Signs*, 10, No. 2 [1984], pp. 209-31, y "The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mothers' Aid", en Linda Gordon, comp., *Women, Vie State, and Welfare*, op. cit) Aunque esa posición era una representación relativamente precisa del sistema de bienestar social de los Estados Unidos, ahora considero que, analíticamente, puede llevar a equívocos. Estados Unidos es un caso especial por cuanto allí el segundo y el tercer nivel están combinados. El principal programa de ayuda a los pobres según sus recursos —Ayuda a Familias con Hijos Dependientes [Aid to Families with Dependent Children] (AFDC)— es también el principal programa que apoya la crianza de los hijos por parte de las mujeres. Analíticamente, se les entiende mejor como dos niveles diferentes de bienestar social. Cuando se le agrega la seguridad social, se obtiene un Estado benefactor de tres niveles.
- 4 David Harvey, *The Condition of PosmodenUty: An Inquiry into the Origins of Cultural Cliange*, Oxford, Blackwell, 1989; Scott Lash y John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 1987; Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, Nueva York, Knopf, 1991.
- 5 Joan Smith, "The Paradox of Women's Poverty: Wage-earning Women and Economic Transformation", *Signs*, 9, No. 2 (1984), pp. 291-310.
- 6 Judith Stacey, "Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and

menos y más tarde y se divorcian más y más pronto. Las lesbianas y los *gays* son pioneros de nuevas formas de acuerdos domésticos⁷. En síntesis, tanto las normas de género como las formas familiares son fuertemente rebatidas. Gracias, en parte, a los movimientos de liberación feministas, de lesbianas y *gays*, muchas personas ya no prefieren el modelo del hombre proveedor/mujer ama de casa. Un resultado de estas tendencias es un agudo incremento en las familias de madres solas: un creciente número de mujeres, tanto divorciadas como solteras, luchan por sostenerse y sostener a sus familias, sin tener acceso al salario masculino del proveedor. Sus familias tienen altas tasas de pobreza.

En breve, está surgiendo un nuevo mundo de producción económica y reproducción social —un mundo en el que el empleo es menos estable y las familias más diversas. Aunque nadie pueda tener certeza sobre su forma definitiva, al menos esto parece claro: el mundo emergente, al igual que el mundo del salario familiar, necesitará un Estado benefactor que asegure efectivamente a las personas frente a las incertidumbres. También es claro que las viejas formas del Estado benefactor, construidas sobre los presupuestos de las familias encabezadas por hombres y la relativa estabilidad del empleo, ya no están equipadas para brindar esta protección. Necesitamos algo nuevo, un Estado benefactor postindustrial, adaptado a condiciones radicalmente nuevas de empleo y reproducción.

¿Cómo debiera ser, entonces, este Estado benefactor postindustrial? Recientemente, los conservadores han tenido mucho que decir en torno a la 'reestructuración del Estado benefactor', pero su posición es contrahistórica y contradictoria; buscan reinstaurar el modelo del hombre proveedor/mujer ama de casa para la clase media, exigiendo al mismo tiempo que las madres solas pobres 'trabajen'. En los Estados Unidos, se han establecido recientemente políticas neoliberales, pero éstas, igualmente, resultan inadecuadas en el contexto actual. Su carácter punitivo, androcéntrico y su obsesión con el empleo, a pesar de la ausencia de buenos em-

Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley", *Socialist Review*, No. 96 (1987), pp. 7-28.

7 Kath Weston. *Families We Clloose: Lesbians, Cays, Kinslup*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

pioos, las hace incapaces de suministrar la seguridad requerida en un mundo postindustrial⁸. Estas dos aproximaciones ignoran un punto crucial: un Estado benefactor postindustrial, al igual que su predecesor industrial, debe apoyar un orden de género. El único orden de género que resulta aceptable hoy en día, sin embargo, es aquel que se basa en la *equidad de género*.

Las feministas, por lo tanto, están en una buena posición para generar una visión emancipatoria para el periodo por venir. Ellas, más que cualquiera, son conscientes de la importancia de las relaciones de género para la crisis actual del Estado benefactor industrial y la trascendencia de la equidad de género para cualquier solución satisfactoria. Las feministas aprecian también la importancia de los empleos relacionados con el cuidado* para el bienestar humano, y los efectos de su organización social respecto de la posición de las mujeres. Adicionalmente, están sintonizadas con los conflictos de interés potenciales que pueden surgir en el interior de las familias y con la insuficiencia de las definiciones androcéntricas del trabajo.

Hasta la fecha, sin embargo, las feministas hemos tendido a eludir el pensamiento sistemático reconstructivo en torno al Estado benefactor. Tampoco hemos desarrollado todavía una explicación satisfactoria de la equidad de género que pueda dar forma a una visión emancipatoria. Es preciso que adelantemos este tipo de reflexión. Deberíamos preguntar: ¿qué orden de género nuevo, postindustrial es el que debería reemplazar al del salario familiar? Y ¿qué tipo de Estado benefactor puede apoyar mejor este nuevo orden de género? ¿Qué descripción de la equidad de género expresa mejor nuestras más altas aspiraciones? Y ¿qué tipo de bienestar social está más cerca de encarnarla?

8 Nancy Fraser, "Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary", *Rethinking Marxism*, 6, No. 1 (1993), pp. 9-23.

* En inglés la autora utiliza el término *carework*, en español "trabajo de cuidados". Esta traducción literal al español es la que se incluye a lo largo de la obra. No obstante, el lector deberá recordar que hace referencia a los trabajos que llamamos "domésticos" (limpieza de la casa, crianza de los hijos, cuidado de las personas de la tercera edad o discapacitadas, preparación de los alimentos, cuidado de los enfermos, etc.). El uso del término "trabajo de cuidado", en lugar de "trabajo doméstico", pretende quitarle a este tipo de labores las connotaciones despectivas y revalorarlo, en tanto trabajo que hace posible y agradable la vida humana. Este giro es fácil de apreciar a lo largo del capítulo. (W. del T.)

Pienso que, en la actualidad, hay dos tipos de respuesta posible, ambos de corte feminista. Al primero lo llamo el modelo del Proveedor Universal. Es la posición implícita en la práctica política actual de la mayoría de las feministas y de los liberales norteamericanos. Su objetivo es fomentar la equidad de género, promoviendo el empleo de mujeres; la pieza central de este modelo es que el Estado suministre servicios que permitan a las mujeres trabajar; guarderías, por ejemplo. Al segundo tipo de respuesta posible lo llamo el modelo de la Paridad del Cuidador. Es la posición implícita en la práctica de la mayoría de las feministas de Europa Occidental y de los social-demócratas. Su objetivo es fomentar la equidad de género, básicamente apoyando el trabajo de cuidado informal; la pieza central de este modelo es que el Estado pague mesadas a los cuidadores.

¿A cuál de estas dos aproximaciones deberíamos ser fieles en el período que se aproxima? ¿Cuál de ellas expresa la visión más atractiva de un orden de género postindustrial? ¿Cuál encarna mejor el ideal de la equidad de género?

En este capítulo esbozo un marco de trabajo para pensar sistemáticamente acerca de estas preguntas. Analizo las versiones altamente idealizadas del Proveedor Universal y de la Paridad del Cuidador, a manera de experimento conceptual. Postulo, de manera contrafáctica, un mundo en el que ambos modelos serían plausibles, por cuanto las condiciones políticas y económicas previas se dan. Luego, asumiendo condiciones muy favorables, evalué las fortalezas y debilidades de cada uno.

El resultado, sin embargo, no es un análisis de políticas estándar, puesto que, en realidad, ni el Proveedor Universal, ni la Paridad del Cuidador, se materializarán efectivamente en un futuro cercano, y mis argumentos no están dirigidos principalmente a las élites que elaboran estas políticas. Mi propósito es, más bien, teórico y político en un sentido más amplio. Pretendo, en primer lugar, aclarar algunos de los dilemas que rodean a los términos 'igualdad' y 'diferencia' mediante la reconsideración de lo que significa equidad de género. Al hacerlo, busco también propiciar la reflexión sobre las estrategias feministas y sus objetivos, al enunciar algunos presupuestos implícitos en la práctica actual y someterlos a un examen crítico.

La argumentación tiene cuatro partes. En la primera sec-

ción, propongo un análisis de la equidad de género, del que se deriva un conjunto de parámetros evaluativos. En la segunda y la tercera sección, aplico esos parámetros al Proveedor Universal y a la Paridad del Cuidador, respectivamente. En la cuarta sección concluyo que ninguna de estas aproximaciones, incluso en su forma idealizada, puede dar lugar a una plena equidad de género. Para tener una oportunidad a este respecto, sostengo, debemos desarrollar una nueva concepción del Estado benefactor posindustrial que desmantele efectivamente la división del trabajo de acuerdo con el género.

LA EQUIDAD DE GÉNERO: UNA CONCEPCIÓN COMPLEJA

Para evaluar las concepciones alternativas del Estado benefactor postindustrial, necesitamos algunos criterios normativos. La equidad de género, he dicho, es un parámetro indispensable. Pero, ¿en qué consiste precisamente?

Hasta ahora, las feministas han asociado la equidad de género ya sea con la igualdad, ya sea con la diferencia, donde 'igualdad' significa tratar a las mujeres exactamente de la misma forma que a los hombres, y 'diferencia', tratarlas diferente en aquellos aspectos en los que difieren de ellos. Los teóricos han debatido los méritos relativos de estas dos aproximaciones como si representaran dos polos antitéticos de una dicotomía absoluta. Estas discusiones han terminado generalmente en un punto muerto. Los que proponen la 'diferencia' han mostrado con éxito que las estrategias de la igualdad presuponen típicamente 'lo masculino como norma', generando así desventajas para las mujeres e imponiendo un parámetro distorsionado a todos. Los igualitaristas, siguiendo la misma lógica, han argumentado que las aproximaciones a la diferencia se apoyan por lo general en nociones esencialistas de la femineidad, por lo que refuerzan los estereotipos existentes y confinan a las mujeres a las divisiones de género actuales⁹. Ni la igualdad, ni la diferencia, serían entonces concepciones útiles de la equidad de género.

Las feministas han tratado de responder al reto que les

9 Algunas de las más sofisticadas discusiones pueden encontrarse en Katherine T. Dartlett y Rosanne Kennedy, comp.. *Feminist Legal Theory Readings in Law and Gender*, Boulder, Westview Press. 1991.

presenta este punto muerto de varias maneras. Algunas han intentado resolver el dilema mediante una nueva conceptualización de uno u otro de sus extremos; han reinterpretado la diferencia o la igualdad de formas que consideran más defendibles. Otras han concluido que 'hay una plaga en ambas casas' y buscan un tercer principio normativo, totalmente diferente. Otras incluso han tratado de abrazar el dilema como si se tratara de una paradoja potencializante, un recurso para ser atesorado, no un callejón sin salida que debe ser eludido. Finalmente, muchas feministas se han retirado completamente de la teorización normativa —para acoger el positivismo cultural, el reformismo fragmentario o el antinormianismo posmoderno.

Ninguna de estas respuestas es satisfactoria. La teorización normativa sigue siendo una empresa intelectual indispensable para el feminismo; es más, para todos los movimientos sociales emancipatorios. Necesitamos una visión o representación del lugar hacia el cual nos dirigimos y un conjunto de parámetros para evaluar la serie de propuestas en torno a cómo es posible llegar allí. El callejón sin salida teórico de la igualdad *versus* la diferencia es real; no es posible desconocerlo o acogerlo sin más. Tampoco existe un tercer término 'completamente distinto' que pueda lanzarnos mágicamente más allá de él. ¿Qué debieran hacer entonces las teóricas del feminismo?

Propongo que se conceptualice de nuevo la equidad de género como una idea compleja, no simple. Esto significa romper con el supuesto de que la equidad de género puede ser identificada mediante un único valor o norma, ya sea la igualdad, la diferencia, o alguna otra cosa. Debemos tratarla, más bien, como una noción compleja que comprende una pluralidad de principios normativos distintos. Esta pluralidad incluiría algunas nociones asociadas con la parte igualitaria del debate, así como algunas asociadas con la parte que defiende la diferencia. Comprendería también algunas ideas normativas a las que ninguna de las dos partes ha dado la importancia que merecen. No obstante, sin importar la procedencia de estas ideas, lo pertinente es esto: todas y cada una de las diversas normas deben ser respetadas simultáneamente para que la equidad de género pueda lograrse. Si no se satisface alguna de ellas, no se materializa el pleno significado de la equidad de género.

En lo que sigue, supongo que la equidad de género es compleja en este sentido. Propongo, además, una explicación de ella diseñada con el propósito específico de evaluar las representaciones alternativas del Estado benefactor post-industrial. Para examinar asuntos distintos de los del bienestar, podría ser necesario un paquete de normas algo diferente. Sin embargo, creo que la idea general de entender la equidad de género como una concepción compleja es ampliamente aplicable. El análisis ofrecido aquí puede servir como caso modelo para demostrar la utilidad de esta aproximación.

Para este experimento conceptual, desarrollo la idea de la equidad de género como compuesta por siete principios normativos distintos. Los enumeraré sucesivamente.

1. *El principio antipobreza*

El primer objetivo, y el más obvio, de las disposiciones del bienestar social, es el de impedir la pobreza. Actualmente, después del salario familiar, la prevención de la pobreza es crucial para lograr la equidad de género, dadas las altas tasas de pobreza en las familias de madres solas y probabilidad creciente de que las mujeres y los niños norteamericanos vivan en familias de este tipo¹⁰. Aunque no lograra nada más, el Estado benefactor deberá, al menos, aliviar el sufrimiento, mediante el cubrimiento de las necesidades básicas que no pueden suplirse de otra manera. De acuerdo con este criterio, acuerdos como los que están implementándose en los Estados Unidos, que dejan a las mujeres, los niños y los hombres en la pobreza, son inaceptables. Cualquier Estado benefactor postindustrial que previniera tal pobreza representaría un avance importante. No obstante, hasta el momento esto no nos dice lo suficiente. El principio antipobreza puede ser satisfecho de muy diversas maneras, mas no todas ellas son aceptables. Algunas, tales como el suministro de ayudas dirigidas, aisladas y estigmatizantes, para familias pobres de madres solas, violan varios de los principios normativos que se exponen a continuación, esenciales para la equidad de género en el bienestar social.

10 David T. Ellwood, *Poor Support Poverty in the American Family*, Nueva York. Basic Books, 1988.

1. El principio antiexplotación

Las medidas contra la pobreza son importantes no sólo por sí mismas sino como medios para lograr otro objetivo básico: impedir la explotación de personas vulnerables¹¹. Este principio, igualmente, es fundamental para lograr la equidad de género una vez superado el salario familiar. Las mujeres necesitadas, que carecen de alternativas para alimentarse y alimentar a sus hijos, por ejemplo, son susceptibles de ser explotadas —por un esposo abusivo, por capataces explotadores y por proxenetas. Al garantizar ayudas contra la pobreza, las disposiciones del Estado benefactor deben estar dirigidas asimismo a mitigar la dependencia explotable¹². La disponibilidad de una fuente alternativa de ingresos mejora la posición negociadora de los subordinados en relaciones desiguales. La esposa desempleada que sabe que puede mantenerse y mantener a sus hijos fuera de su matrimonio, tiene más influencia; su Voz' ha sido mejorada, al tiempo que se incrementan sus posibilidades de 'salida'¹³. Lo mismo se aplica a las empleadas domésticas mal remuneradas en relación con sus jefes¹⁴. No obstante, para que las medidas estatales tengan este efecto, debe suministrarse apoyo como una cuestión de derecho. Cuando la ayuda recibida es altamente estigmatizada o discrecional, el principio antiexplotación no se satisface¹⁵. En el mejor de los casos, la solicitante podría cambiar la dependencia explotable respecto de su esposo o su jefe, por una dependencia explotable frente al capricho del funcionario en-

11 Robert Goodin, *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

12 No todas las dependencias son explotables. Goodin, en *op. cit.*, señala las cuatro condiciones siguientes como necesarias para que una dependencia sea explotable: 1) la relación debe ser asimétrica; 2) la parte subordinada debe necesitar el recurso que el superior le suministra; 3) el subordinado debe depender de un superior en particular para la adquisición de los recursos que necesita; 4) el superior debe gozar de un control discrecional sobre los recursos que el subordinado necesita que él (ella) le suministre.

13 Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Harvard University Press, 1970; Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and Family*, Nueva York, Basic Books, 1989; Barbara Hobson, "No Exit, No Voice: Women's Economic Dependency and the Welfare State", *Acta Sociológica*, 33, No. 3 (1990), pp. 235-50.

14 Frances Fox Piven y Richard A. Cloward, *Regulating the Poor*, Nueva York, Random House, 1971; Gosta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

15 Goodin, *op. cil.*

cargado de su caso¹⁶. La meta debería ser prevenir por lo menos tres clases de dependencias explotables: la dependencia explotable respecto de un solo miembro de la familia, ya sea un esposo o un hijo adulto; la dependencia explotable respecto de los empleadores o supervisores; y la dependencia explotable respecto del capricho personal de los funcionarios estatales. En lugar de enviar a las personas de una dependencia explotable a otra, una aproximación adecuada debe prevenir las tres simultáneamente¹⁷. Este principio excluye las soluciones que encauzan los beneficios de las amas de casa a través de sus maridos. También es incompatible con los arreglos que suministran bienes esenciales, tales como seguros de salud, a condición de tener algún vínculo con empleos que de por sí son bastante escasos. Cualquier Estado benefactor postindustrial que satisficiera el principio antiexplotación representaría un avance importante frente a la situación norteamericana actual, pero aún puede ser insatisfactorio. Algunas de las maneras de satisfacer este principio violarían algunos de los principios normativos que se exponen a continuación, esenciales también para lograr la equidad de género en el bienestar social.

Un Estado benefactor postindustrial podría prevenir la pobreza y la explotación de las mujeres y, sin embargo, tolerar una grave desigualdad entre los géneros. Un Estado benefactor semejante no es satisfactorio. Una dimensión adicional de la equidad de género en las disposiciones sociales es la redistribución, esto es, la reducción de la inequidad entre hombres y mujeres. La igualdad, como vimos, ha sido criticada por algunas feministas, quienes argumentan que

16 Edward V. Sparer, "The Right to Welfare", en Norman Dorsen, comp., *The Rights of Americans: What They Are-What They Should Be*, Nueva York, Pantheon, 1970.

17 Ann Shola Orloff, "Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and the Welfare State", *American Sociological Review*, 58, No. 3 (1993), pp. 303-28. El objetivo de la antiexplotación no debe confundirse con los ataques que actualmente se esgrimen en los Estados Unidos en contra de la 'dependencia del bienestar', altamente ideológicos. En estos ataques, se define la 'dependencia' exclusivamente en relación con el recibir asistencia pública. Ignoran las formas en las que tal ayuda puede promover la independencia del beneficiario, en cuanto previenen la dependencia explotable hacia los esposos y los empleadores. Una crítica a tales perspectivas puede encontrarse en Nancy Fraser y Linda Gordon. "A Genealogy of 'Dependency': Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", incluido (en castellano) en este volumen.

implicaría tratar a las mujeres exactamente de la misma manera que a los hombres, de acuerdo con patrones definidos por lo masculino y que esto es necesariamente desventajoso para las mujeres. Este argumento expresa una preocupación legítima, a la que me referiré en uno de los acápite siguientes, pero no socava *per se* el ideal de la igualdad. La preocupación concierne solamente a algunas maneras inadecuadas de concebir la igualdad, que no presupongo aquí. Al menos tres concepciones distintas de la igualdad escapan a esta objeción. Las tres son esenciales para lograr la equidad de género en el bienestar social.

3. *El principio de igualdad en el ingreso*

Una forma de igualdad que es crucial para la equidad de género concierne a la distribución del Ingreso real *per capita*. Este tipo de igualdad es bastante urgente ahora, después del salario familiar, cuando en los Estados Unidos los ingresos de las mujeres son aproximadamente el 70 % de los de los hombres, cuando gran parte del trabajo de las mujeres no recibe ninguna compensación y cuando muchas mujeres padecen una 'pobreza escondida' debido a una distribución desigual de los recursos en el interior de las familias¹⁸. Tal como yo lo interpreto, el principio de la igualdad en el ingreso no exige una nivelación absoluta, pero sí excluye los arreglos que reducen los ingresos de las mujeres después del divorcio a cerca de la mitad, mientras que los ingresos de los hombres se duplican¹⁹. Asimismo, excluye el pago desigual para trabajos iguales y la completa subvaloración de los trabajos y las capacidades femeninas. El principio de igualdad en el ingreso exige una reducción sustancial de la inmensa diferencia entre los ingresos de hombres y mujeres. Al hacerlo, tiende asimismo a igualar las oportunidades de vida de los niños, pues en los Estados Unidos la mayoría de ellos probablemente tendrá que vivir, en algún momento, en familias de madres solas²⁰.

18 Ruth Lister, "Women, Economic Dependency, and Citizenship", *Journal of Social Policy*, 19, No. 4 (1990), pp. 445-67; Amartya Sen, "More Than 100 Million Women Are Missing", *New York Review of Books*, 37, No. 20 (1990), pp. 61-66.

19 Lenore Weitzman, *The Divorce Revolution: Vie Unexpected Social Consequences for Women and Children in America*, Nueva York, Free Press, 1985.

20 Ellwood, *op. CiL*, p. 45.

4. *El principio de igualdad en el tiempo libre*

Otro tipo de igualdad que resulta crucial para la equidad de género concierne a la distribución del tiempo libre. Este tipo de igualdad es bastante urgente ahora, después del salario familiar, cuando muchas mujeres, y solo unos pocos hombres, realizan trabajo remunerado y trabajo doméstico primario no remunerado y cuando las mujeres padecen desproporcionadamente 'pobreza de tiempo'²¹. Un estudio británico reciente encontró que el 52 % de las mujeres entrevistadas, comparado con un 21 % de los hombres, afirmó que 'se sentían cansadas la mayor parte del tiempo'²². El principio de la igualdad en el tiempo libre excluye las disposiciones de bienestar que igualarían los ingresos pero exigirían una doble jornada de trabajo a las mujeres y una sola para los hombres. También excluye las disposiciones que exigirían a las mujeres, pero no a los hombres, ya sea el 'trabajo de pedir' o el de 'remendar' (altamente dispendiosos), esto es, reunir los ingresos provenientes de varias fuentes y coordinar servicio^ de diferentes agencias y asociaciones²³.

5. *El principio de igualdad de respeto*

La igualdad de respeto es también crucial para la equidad de género. Este tipo de igualdad es especialmente urgente ahora, después del salario familiar, cuando la cultura postindustrial habitualmente representa a las mujeres como objetos sexuales, destinados a satisfacer los deseos de los sujetos masculinos. El principio de igual respeto excluye las disposiciones que reifican y menosprecian a las mujeres —incluso aquellas que previenen la pobreza y la explotación, aún si adicionalmente igualan los ingresos y el tiempo libre. Es incompatible con los programas de bienestar que trivializan las actividades de las mujeres e ignoran sus contribuciones

21 Lois Bryson, "Citizenship, Caring and Commodification" (artículo presentado en el congreso "Crossing Borders: International Dialogues on Gender, Social Politics and Citizenship", Estocolmo, mayo 27-29, 1994); Arlie Hochschild, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, Nueva York, Viking Press, 1989; Juliet Schor, *The Ovenworked American: Tlx Unexpected Decline of Leisure*, Nueva York, Basic Books, 1991.

22 Lister, *op. cit.*

23 Laura Balbo, "Crazy Quilts", en Ann Showstack Sassoon, comp.. *Women and the State*, Londres, Hutchinson, 1987.

—por lo tanto, con las 'reformas al bienestar social' en los Estados Unidos, que asumen que las solicitantes de AFDC no 'trabajan'. La igualdad de respeto exige que se reconozca a la mujer como persona, y que se reconozca su trabajo.

Un Estado benefactor postindustrial debería promover la igualdad en estas tres dimensiones. Dicho Estado representaría un avance enorme respecto de la situación actual, pero aún puede quedarse corto. Algunas de las maneras de satisfacer los principios de igualdad no respetarían el principio que sigue, esencial también para la equidad de género en el bienestar social.

6. *El principio ojiimarginación*

Un Estado benefactor podría satisfacer todos los principios precedentes y aún marginar a las mujeres. Al limitar las ayudas a pensiones generosas para las madres, por ejemplo, las mujeres serían independientes, tendrían lo necesario, estarían descansadas y serían respetadas, pero estarían confinadas a una esfera doméstica separada, excluidas de la vida en sociedad. Este tipo de Estado benefactor sería inaceptable. Las políticas sociales deberían promover la plena e igual participación de las mujeres a la par con los hombres, en todas las esferas de la vida social —en el trabajo, la política, la vida asociativa de la sociedad civil. El principio antimarginación exige que se provean las condiciones necesarias para la participación de la mujer, incluyendo guarderías, el cuidado de ancianos y la posibilidad de dar el pecho a los niños en público. También exige dismantelar las culturas de trabajo machistas y los entornos políticos hostiles a las mujeres. Cualquier Estado benefactor que satisficiera estas condiciones representaría una gran mejora respecto del estado actual de las cosas. Pero todavía podría dejar fuera algo deseable. Algunas maneras de satisfacer el principio de antimarginación no respetarían el último principio, esencial también para la equidad de género en el bienestar social.

7. *El principio del antiandrocentrismo*

Un Estado benefactor que satisficiera muchos de los principios anteriores, podría aun incluir repugnantes normas de género. Podría adoptar la posición androcéntrica, de que los

actuales patrones de vida de los hombres representan la norma de lo humano y que las mujeres deben adaptarse a ellos. (Éste es el verdadero problema que subyace a la preocupación señalada anteriormente respecto de la igualdad.) Un Estado benefactor semejante es inaceptable. Las políticas sociales no deberían exigir a las mujeres actuar como hombres, ni adaptarse a instituciones diseñadas para ellos, para poder disfrutar de niveles comparables de bienestar. Por el contrario, las políticas deberían dirigirse a la reestructuración de las instituciones androcéntricas de manera que sean bienvenidos los seres humanos que pueden dar a luz y que con frecuencia cuidan de sus amigos y familiares, tratándolos no como excepciones, sino como participantes típicos-ideales. El principio del antiandrocentrismo exige el descenramiento de normas machistas —en parte, mediante la revaluación de prácticas y rasgos que actualmente se subvaloran por estar asociados con las mujeres. Implica cambiar a los hombres tanto como a las mujeres.

Tenemos, pues, una descripción de la equidad de género en el bienestar social. Según ella, la equidad de género es una idea compleja que incluye siete principios normativos distintos, cada uno de los cuales es necesario y esencial; ningún Estado benefactor postindustrial puede materializar la equidad de género a menos de satisfacerlos todos.

Ahora bien, ¿cómo se interrelacionan estos principios? Aquí todo depende del contexto. Algunos acuerdos institucionales permiten la satisfacción simultánea de varios de los principios con un mínimo de interferencia mutua; otros, por el contrario, crean situaciones en las que necesariamente los intentos por satisfacer uno de los principios interfieren con los intentos por satisfacer algún otro. Promover la equidad de género, una vez superado el salario familiar, implica entonces atender a múltiples objetivos, potencialmente conflictivos. La meta debiera ser encontrar aproximaciones que eviten negociaciones y maximicen las posibilidades de satisfacer los siete principios —o al menos la mayor parte de ellos.

En las siguientes secciones, utilizo esta aproximación para evaluar dos modelos alternativos del Estado benefactor postindustrial. Sin embargo, antes quiero resaltar cuatro conjuntos de preguntas pertinentes. El primero se refiere a la organización del trabajo de cuidado. La manera específica de organizar este tipo de trabajo resulta crucial para el bien-

estar humano en general y para la condición social de las mujeres en particular. En la época del salario familiar, el trabajo de cuidado se consideraba como responsabilidad privada de mujeres individuales. Hoy día, sin embargo, no puede seguirse considerando de esta manera. Es preciso organizarlo de una forma distinta, y podemos concebir diversos escenarios. Al evaluar los modelos del Estado benefactor postindustrial, debemos preguntarnos: ¿cómo se distribuye la responsabilidad respecto del trabajo de cuidado en instituciones tales como la familia, el mercado, la sociedad civil y el Estado? Y ¿cómo se asigna la responsabilidad de este trabajo en el interior de esas instituciones?: ¿según el género?, ¿la clase?, ¿la 'raza' o la etnia?, ¿la edad?

Un segundo conjunto de problemas se refiere a los requisitos exigidos para obtener beneficios. Todo Estado benefactor asigna los beneficios de acuerdo con una mezcla específica de principios distributivos que define su calidad moral básica. Esa mezcla, en cada caso, debe ser examinada. Por lo general, contiene proporciones variables de tres principios básicos para el derecho a los beneficios: la necesidad, el mérito y la ciudadanía. Los beneficios basados en la necesidad son los de carácter más redistributivo, pero con ellos se corre el riesgo de aislar y estigmatizar a los más necesitados; han sido la base de la tradicional ayuda a los pobres y de la asistencia pública contemporánea, las formas menos honorables de ayuda. La más honorable, por el contrario, es el derecho basado en el mérito, pero tiende a ser antiigualitaria y excluyente. En este caso, los beneficios se reciben de acuerdo con las 'contribuciones' que la persona haya hecho, por lo general el pago de impuestos, el trabajo o la prestación de servicios —donde 'pago de impuestos' se refiere a las deducciones al salario destinadas a un fondo especial, 'trabajo' se refiere al empleo en la fuerza laboral primaria, y 'servicio' se refiere al servicio militar, interpretaciones todas que ponen en desventaja a las mujeres. El mérito se ha considerado habitualmente como la base fundamental de la seguridad social ligada al ingreso en el Estado benefactor industrial²⁴.

24 En realidad, existe un alto componente ideológico en la visión de que la asistencia pública se basa en la necesidad, mientras que la seguridad social se basa en el mérito. Los niveles de beneficio en la seguridad social no reflejan estrictamente las 'contribuciones'. Mas aún, todos los programas gubernamentales

El tercer principio, la ciudadanía, asigna los beneficios en base al carácter de miembro de la sociedad del destinatario. Este sistema es honorable, igualitario y universalista, pero también costoso y por lo tanto difícil de mantener a altos niveles de calidad y generosidad; algunos teóricos se preocupan, además, porque estimula la vagancia, a la que, sin embargo, definen androcéntricamente²⁵. Los beneficios basados en la ciudadanía son más frecuentes en los países social-demócratas, donde pueden incluir sistemas de seguridad en salud universales con un solo contribuyente y mesadas universales para la familia o los niños; en los Estados Unidos prácticamente no se conocen —excepto en lo referente a la educación pública. Al examinar los modelos alternativos de Estados de bienestar postindustriales, debemos entonces analizar con cuidado los mecanismos establecidos para otorgar beneficios. Es una diferencia considerable para el bienestar de las mujeres y los niños el que, por ejemplo, los cupos en las guarderías se distribuyan de acuerdo con la ciudadanía o con el mérito, esto es, determinar si están condicionados o no a un vínculo laboral previo. Asimismo, importa, por tomar otro ejemplo, si el trabajo de cuidado se apoya sobre la base de la necesidad, en la forma de un beneficio para los pobres correspondiente a los recursos del solicitante, o si se apoya en el mérito, como una retribución por 'trabajo' o 'servicio', ahora interpretados no androcéntricamente; o si, finalmente, se apoya en la ciudadanía, según un esquema de Ingreso Básico Universal.

Un tercer conjunto de problemas se refiere a las diferencias entre las mujeres. El género es el punto principal de

mentales se financian con 'contribuciones' que asumen la forma de impuestos. Los programas de asistencia pública se financian con los ingresos generales, tanto estatales como federales. Los beneficiarios del bienestar social, al igual que otros, 'contribuyen' a estos recursos a través, por ejemplo, del pago del impuesto sobre las ventas. Véase Nancy Fraser y Linda Gordon, "Contract versus Charity: Why is There No Social Citizenship in the United States?". *Socialist Review*, 22, No. 3 (1992), pp. 45-68. (Versión castellana Nancy Frasersy Linda Gordon, "Contrato versus Caridad", *Isegoría*, No. 6 [1992].)

- 25 La preocupación por quien intenta obtener beneficios sin pagar los costos correspondientes [en inglés el *Jree-ridci*] se propone usualmente desde un punto de vista androcéntrico como la preocupación por la evasión del empleo remunerado. No obstante, se presta poca atención a un problema mucho más generalizado: el del aprovechamiento por parte de los hombres del trabajo doméstico femenino no remunerado. Una excepción bienvenida es la de Peter Taylor-Gooby, "Scrounging, Moral Hazard, and Unwaged Work: Citizenship and Human Need", Darwin College, University of Kent, 1993, inédito.

interés en este capítulo, indudablemente, pero no puede ser tratado en conjunto. Las vidas de hombres y mujeres están atravesadas por otras divisiones sociales importantes, como clase, 'raza'-etnia, sexualidad y edad. Por lo tanto, los modelos de estados de bienestar postindustriales no afectarán a todas las mujeres —tampoco a todos los hombres— de la misma manera, sino que generarán diferentes resultados para las personas que se encuentran situadas en distintos lugares. Por ejemplo, algunas políticas afectarán de modo diferente a las mujeres que tienen hijos y a las que no los tienen. Asimismo, algunas políticas afectarán a aquellas mujeres que tienen acceso a un segundo ingreso de manera diferente a quienes no lo tienen y afectarán a las mujeres empleadas de tiempo completo de manera distinta a como afectan a quienes trabajan de tiempo parcial, además de afectar en forma diferente a las que no están empleadas. En cada modelo debemos preguntarnos entonces: ¿qué grupos de mujeres deberían recibir ventajas y cuáles no?

Un cuarto conjunto de preguntas se refiere a los objetivos que podría tener un Estado benefactor postindustrial, diferentes de la equidad de género. La equidad de género, después de todo, no es el único propósito del bienestar social. También son importantes otras metas no equitativas, tales como la eficiencia, la comunidad y la libertad individual. Adicionalmente, habría otros objetivos relativos a la equidad, como la equidad 'racial'-étnica, la equidad generacional, la equidad de clases y la equidad entre naciones. Todos estos asuntos pasan aquí a un segundo plano. Sin embargo, algunos de ellos, como la equidad 'racial'-étnica, podrían manejarse mediante un experimento conceptual paralelo: podría definirse la equidad 'racial'-étnica como una idea compleja, de manera análoga a como se trabaja aquí la equidad de género, y usarla luego para evaluar las concepciones alternativas del Estado benefactor postindustrial.

Con estas consideraciones en mente, examinemos ahora dos concepciones feministas completamente diferentes del Estado benefactor postindustrial. Y preguntémonos: ¿cuál de ellas se aproxima más al ideal de la equidad de género tal como se ha desarrollado aquí?

EL MODELO DEL PROVEEDOR UNIVERSAL

En una de las concepciones de la sociedad postindustrial, la época del salario familiar daría paso a la época del Proveedor Universal. Esta es la concepción implícita en la práctica política actual de la mayoría de las feministas y de los liberales norteamericanos. (¡Era también la que se suponía en los antiguos países comunistas!) Pretende lograr la equidad de género principalmente mediante la promoción del empleo femenino. Su objetivo fundamental es capacitar a las mujeres de manera que puedan mantenerse y mantener a sus familias con su propio salario. En síntesis, debe universalizarse el rol del proveedor, de tal forma que las mujeres también sean ciudadanos-trabajadores.

El escenario postindustrial del Proveedor Universal es bastante ambicioso, pues requiere grandes programas y políticas nuevas. Un elemento crucial es el de establecer un conjunto de servicios de capacitación para el empleo, tales como guarderías y hogares para ancianos, dirigidos a liberar a las mujeres de sus responsabilidades no remuneradas, con el fin de que puedan asumir empleos de tiempo completo en términos comparables a los de los hombres²⁶. Otro elemento esencial consiste en introducir una serie de reformas en los lugares de trabajo que eliminen los obstáculos a la igualdad de oportunidades, tales como la discriminación por sexo y el acoso sexual. No obstante, reformar los sitios de trabajo exige reformar la cultura —eliminar los estereotipos sexistas y romper la asociación cultural del papel de proveedor con lo masculino. Se necesitan asimismo políticas orientadas a contribuir a los cambios en la socialización, de modo que, primero, se reorienten las aspiraciones de las mujeres hacia

26 Los servicios que capacitarían para el empleo podrían ser distribuidos de acuerdo con la necesidad, el mérito o la ciudadanía, pero es este último criterio el que mejor se ajusta al espíritu del modelo. Las guarderías acordes con los recursos dirigidas a los pobres, no pueden sino representar un fracaso en la consecución de la posición genuina de proveedor; y las guarderías que se asignaran de acuerdo con el mérito implican un círculo vicioso: es preciso estar empleado para conseguir lo que se necesita para emplearse. En consecuencia, el criterio de la ciudadanía es el mejor, pero debe garantizar que el servicio esté al alcance de todos. Esto excluye las disposiciones suecas al respecto, que no garantizan suficientes cupos en las guarderías y están plagadas por largas listas de espera. El problema sueco es discutido en Barbara Hobson, "Welfare Policy Regimes, Solo Mothers, and the Logics of Gender", en Diane Sainsbury, comp., *Gendering Welfare States*, Londres, Sage, 1994.

el empleo y se las aleje del ámbito doméstico y, segundo, se reorienten las expectativas de los hombres hacia la aceptación del nuevo rol de las mujeres. Nada de esto funcionaría sin un ingrediente adicional: la creación de políticas macroeconómicas que generen empleos de tiempo completo, bien remunerados y permanentes, para las mujeres²⁷. Tendrían que ser verdaderos empleos con salario de proveedor, en el mercado laboral primario, asociados con derechos a una plena seguridad social de primera clase. En última instancia, la seguridad social es esencial para el modelo del Proveedor Universal. El propósito aquí es poner a las mujeres en una situación de paridad con los hombres, en una institución que tradicionalmente las ha ubicado en posiciones desventajosas.

¿Cómo se organizaría en este modelo el trabajo de cuidado? La mayor parte de este trabajo se trasladaría de la familia al mercado y al Estado, donde sería realizado por trabajadores asalariados²⁸. ¿Quiénes serían, probablemente, estos empleados? Hoy en día, en muchos países, incluyendo a los Estados Unidos, el trabajo de cuidado institucional está mal remunerado, feminizado y en gran parte racializado, o bien es realizado por inmigrantes²⁹. Pero arreglos de este tipo están excluidos en este modelo. Si el modelo ha de lograr que *todas* las mujeres sean proveedoras, debe mejorar la posición y el salario que van unidos al empleo en trabajos de cuidado, convirtiéndolos en empleos primarios del mercado laboral. El Proveedor Universal está entonces necesariamen-

27 Esto, por lo demás, implicaría un rompimiento definitivo con las políticas norteamericanas que, desde el New Deal, han asumido que la creación de empleos se dirige principalmente a los hombres. Las propuestas de Clinton durante su campaña de 1992 en torno a la inversión industrial y en 'infraestructura', no constituyen una excepción. Véase Fraser, "Clintonism, Welfare, and Ule Antisocial Wage", op. cit.

28 El gobierno mismo podría suministrar servicios de cuidado en la forma de bienes públicos o podría financiar su provisión a través del mercado, mediante un sistema de cupones. Como alternativa, podría ordenar a los empleadores que ofrezcan estos servicios a sus trabajadores, ya sea a través de cupones o de arreglos en sus hogares. Desde luego, la opción estatal implica un aumento en los impuestos pero, aun así, puede ser preferible. El obligar a los empleadores a asumir esta responsabilidad desestimularía la contratación de empleados con personas a su cargo, lo que probablemente redundaría en desventajas para las mujeres.

29 Evelyn Nakano Glenn, "From Servitude to Service Work: Histórica] Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor", *Sigas*, 18, No. 1 (1992). pp. 1-43.

te comprometido con una política de 'valor comparable'; debe reparar la ampliamente difundida subvaloración de las capacidades y los empleos que actualmente se codifican como femeninos y/o 'no blancos', y debe remunerar esos trabajos con salarios de proveedor.

El modelo del Proveedor Universal vincularía muchos beneficios al empleo y los distribuiría a través de la seguridad social, con niveles variables de acuerdo con el ingreso. En este aspecto, el modelo se asemeja al del bienestar de la era industrial³⁰. La diferencia reside en que muchas más mujeres recibirían cubrimiento sobre la base de sus propias hojas laborales, que se asemejarían considerablemente a las de los hombres.

No obstante, no todos los adultos podrían emplearse. Algunos estarían incapacitados para trabajar por razones médicas, entre ellos quienes nunca se emplearon antes. Otros no podrían conseguir trabajo. Finalmente, algunos tendrían responsabilidades de trabajo de cuidado que no podrían o no querrían trasladar a otros. La mayoría de estos serían mujeres. Para darles lo necesario, el modelo tendría que incluir algún nivel residual de bienestar social que otorgara sustitutos salariales en base a la necesidad y de acuerdo con los recursos del beneficiario³¹.

El modelo del Proveedor Universal está bastante lejos de la realidad actual, pues requiere la creación masiva de empleos en el mercado laboral primario —empleos lo suficientemente buenos como para sostener a una familia sin ayuda.

30 Por otra parte, condiciona el derecho al mérito y define la 'contribución' en términos tradicionalmente androcéntricos como empleo y deducciones al salario.

31 Exactamente qué más deba ser suministrado por el sistema residual dependerá del balance de los beneficios que se establezcan por fuera de él. Por ejemplo, si el seguro de salud se provee universalmente como beneficio relacionado con la ciudadanía, no será necesario establecer un sistema organizado según los medios para suministrar servicios de salud a los desempleados. No obstante, si el sistema social de salud está principalmente vinculado con el empleo, será necesario un sistema de salud residual. Lo mismo se aplica a los casos de desempleo, jubilación e incapacidad. En general, puede decirse que cuantos más servicios se suministren sobre la base de la ciudadanía, en lugar del mérito, menos servicios se suministrarán con base en la necesidad. Incluso podría decirse que los beneficios basados en el mérito generan la necesidad de establecer provisiones basadas en la necesidad; por lo tanto, la seguridad social vinculada al empleo genera la necesidad de establecer un sistema de asistencia pública que suministre beneficios de acuerdo con los recursos del beneficiario.

Esto, desde luego, está bastante alejado de las tendencias postindustriales actuales, que no generan empleos para proveedores sino para "obreros desechables"³². En gracia al experimento conceptual, supongamos, sin embargo, que pudieran cumplirse sus condiciones de posibilidad. Consideremos, entonces, si el Estado benefactor postindustrial resultante podría aspirar a la equidad de género.

1. *Antipobreza*

Podemos reconocer de inmediato que este modelo haría un buen trabajo en el campo de la prevención de la pobreza. Una política que creara empleos con salarios suficientes para el sostenimiento, para todas las mujeres y los hombres —y generara al mismo tiempo los mecanismos para que las mujeres pudieran acceder a estos empleos— mantendría a la mayor parte de las familias alejadas de la pobreza. El resto de las familias se sostendría mediante un generoso apoyo residual³³.

2. *Antiexplotación*

Este modelo también tendría éxito en la prevención de la dependencia explotable, en el caso de la mayoría de las mujeres. Las mujeres tienen asegurados salarios que les permiten ser proveedoras, están en condiciones de abandonar relaciones no satisfactorias con hombres. Y quienes no obtuvieran ese tipo de empleo, pero sí la seguridad de poder conseguirlo, serían menos vulnerables a la explotación. Si todo esto fallara, el sistema residual de ingresos de apoyo les suministraría protección contra la dependencia explotable —suponiendo que este tipo de ayuda sea generosa, no discrecional y honorable³⁴.

32 Peter Kilborn, "New Jobs Lack the Old Security In Time of 'Disposable Workers'", *New York Times* (marzo 15, 1993), pp. A1, A6.

33 Pero si faltara este tipo de apoyo, varios grupos serían especialmente vulnerables a la pobreza bajo este modelo: los que no pueden trabajar, los que no pueden obtener empleos seguros, permanentes, de tiempo completo y bien remunerados (desproporcionadamente mujeres y/o personas de color); y las personas con fuertes responsabilidades de cuidado, difíciles de trasladar y no remuneradas (desproporcionadamente mujeres).

34 Pero si faltara este sistema residual, los grupos mencionados en la nota anterior seguirían siendo especialmente vulnerables frente a la explotación —por

3. *Igualdad de ingreso*

El modelo del Proveedor Universal, sin embargo, tendría dificultades para satisfacer el objetivo de la igualdad de ingresos. Concedo que si las mujeres tuvieran empleos estables que les permitieran asegurar su sostenimiento —además de los servicios que las capacitarían para ellos— se reduciría la brecha salarial por género³⁵. Más aún, la reducción de la inequidad salarial se traduciría en una reducción en las desigualdades respecto a los beneficios de la seguridad social. Y disponer de la opción de abandonar el matrimonio debería estimular una distribución de recursos más equitativa en el interior de la institución. Pero el modelo no es igualitario en otros sentidos. Se basa en una división drástica entre los proveedores y quienes no lo son, poniendo en desventaja considerable a estos últimos —la mayoría de los cuales serían mujeres. Por otra parte, dejando de lado el problema del valor comparable, el modelo no reduce la inequidad salarial entre los empleos de los proveedores. Sin duda, reduce el peso del género en la asignación de empleos para proveedores desigualmente remunerados pero, al hacerlo, incrementa el peso de otras variables, presuntamente la clase, la educación, la 'raza'-etnia y la edad. Las mujeres —y los hombres— menos aventajados en esos ejes de diferenciación social, ganarían menos que los demás.

4. *Igualdad de tiempo libre*

Adicionalmente, el modelo es bastante deficiente en relación con la igualdad de tiempo libre, por lo que sabemos de la experiencia comunista. Supone que todas las obligaciones domésticas actuales de las mujeres y los trabajos de cuidado pueden trasladarse al mercado y/o al Estado, pero esta suposición es evidentemente irreal. Algunas cosas, como el embarazo, la atención de emergencias familiares y gran parte de la labor de crianza, no pueden trasladarse,

parte de hombres abusivos, empleadores injustos o depredadores, funcionarios públicos caprichosos.

35 Exactamente cuánto quede depende del éxito del gobierno en eliminar la discriminación y en implementar el valor comparable.

salvo que se dé una subrogación universal* u otro tipo de arreglos institucionales presuntamente indeseables. Otras cosas, como la cocina y parte del cuidado de la casa sí podrían trasladarse si estuviésemos dispuestos a aceptar acuerdos para vivir colectivamente o a aceptar altos niveles de tecnificación de lo doméstico. Finalmente, incluso las tareas que se trasladan no desaparecen sin dejar rastro alguno sino que, por el contrario, dan lugar a nuevas y agotadoras tareas de coordinación. Las posibilidades que tienen las mujeres de igualdad en el tiempo libre dependen, entonces, de que sea posible inducir a los hombres a realizar su parte proporcional de este trabajo. En este punto, el modelo no inspira confianza. No sólo no desincentiva el que algunos intenten obtener ventajas sin asumir las cargas correspondientes, sino que, además, al valorizar el trabajo remunerado, devalúa implícitamente el trabajo no remunerado, con lo que incrementa la motivación hacia la vagancia³⁶. Las mujeres sin compañero, en todo caso, asumirían toda la responsabilidad. Y quienes pertenecen a familias de menores ingresos tendrían menos posibilidades de adquirir servicios de reemplazo. Bajo este modelo, las mujeres trabajadoras tendrían una segunda jornada, si bien menos abrumadora de la que tienen algunas actualmente, y habría muchas más mujeres empleadas de tiempo completo. El modelo del Proveedor Universal, pues, no podría asegurar la igualdad en el tiempo libre. En este posible mundo postindustrial, cualquiera que no intente obtener las ventajas sin pagar el costo correspondiente se verá probablemente acosado y cansado.

* La subrogación universal es la política que busca que los niños sean entregados a personas diferentes de sus padres, que llevarían a cabo la totalidad de las labores relacionadas con la crianza. Esta entrega total de los niños a otros ha sido objeto, incluso, de representaciones ficticias bastante escabrosas (recuérdese el *Mundo feliz* de Huxley). (N. del T.)

36 El Proveedor Universal presuntamente depende de la persuasión para lograr que los hombres desempeñen su justa parte de trabajo no remunerado. Las probabilidades de que esto funcione se verían mejoradas si el modelo tuviera éxito en promover el cambio cultural y aumentar la voz de las mujeres en el interior del matrimonio. Pero es dudoso que esto por sí solo sea suficiente, tal como lo sugiere la experiencia comunista.

5. *Igualdad de respeto*

Adicionalmente, el modelo apenas puede lograr la igualdad de respeto. En cuanto a las mujeres y los hombres exclusivamente al parámetro del ciudadano-trabajador, su única posibilidad de eliminar la brecha de respeto entre los géneros consiste en admitir que las mujeres accedan a dicha posición en los mismos términos que los hombres. Sin embargo, no es probable que esto suceda. Un resultado más probable sería que las mujeres mantuvieran más conexiones con la reproducción y lo doméstico que los hombres, apareciendo entonces como proveedores frustrados. Por otra parte, es probable que el modelo genere otra clase de brecha de respeto. Al conceder un alto grado de respeto a la posición de proveedor, invita a irrespetar a quienes no lo son. Quienes participen en el sistema residual de ayudas de acuerdo con los medios, podrían ser objeto de estigmatización, y la mayor parte de ellos serán mujeres. Cualquier modelo centrado en el empleo, incluso un modelo feminista, tiene dificultades para construir una posición honorable para quienes se definen como 'no trabajadores'.

6. *Anlimargmación*

Por lo demás, este modelo acusa deficiencias para combatir la marginación de las mujeres. Se concede que logra promover la participación de las mujeres en el empleo, pero su definición de participación es estrecha. Al esperar que todos los que estén habilitados para ello se empleen a tiempo completo, el modelo podría en realidad impedir la participación en la política y en la sociedad civil. Ciertamente no hace nada por promover la participación de las mujeres en esas esferas. Su lucha contra la marginación de las mujeres es, pues, unidimensional, 'laboralista'.

7. *Antiojdrocentrismo*

Por último, el modelo se desempeña pobremente en lo que se refiere a la superación del androcentrismo. Valoriza la esfera tradicionalmente masculina —la del empleo— limitándose a ayudar a las mujeres a adaptarse a ella. El trabajo de cuidado, por el contrario, tradicionalmente femenino, adquiere

Figura 2.1

PRINCIPIO	MODELO DEL PROVEEDOR UNIVERSAL
Antipobreza	bueno
Antiexplotación	bueno
Igualdad de ingreso	regular
Igualdad de tiempo libre	deficiente
Igualdad de respeto	regular
Antimarginación	regular
Antiandrocentrismo	deficiente

un carácter mstrumental; es aquello de lo que es preciso des-
embarazarse para convertirse en proveedor. No se le confiere
por sí mismo valor social. Aquí, el ciudadano típico-ideal es el
proveedor, ahora nominalmente neutro en cuanto a su géne-
ro, pero el contenido de la posición es implícitamente mascu-
lino, la mitad masculina de la antigua pareja del proveedor y
el ama de casa, ahora unlversalizada e impuesta a todos. La
mitad femenina de la pareja sencillamente ha desaparecido.
Ninguna de sus virtudes y capacidades propias ha sido pre-
servada para las mujeres y mucho menos unlversalizada para
los hombres. El modelo es androcéntrico.

Podemos resumir los méritos del modelo del Proveedor
Universal en la figura 2.1. No es sorprendente que el modelo
produzca los mejores resultados para las mujeres cuyas vi-
das se asemejan más a la mitad masculina de la vieja pareja
del ideal del salario familiar. Es especialmente favorable para
las mujeres que no tienen hijos y para quienes no tienen
graneles responsabilidades domésticas que no pueden trasla-
darse fácilmente a los servicios sociales. No obstante, para
esas mujeres, así como para otras, el modelo se queda corto
en lo referente a una plena equidad de género.

EL MODELO DE LA PARIDAD DEL CUIDADOR

En una segunda concepción de la sociedad postindustrial,
la era del salario familiar sería seguida por la de la Paridad
del Cuidador*. Esta es la representación implícita en la prác-

* La autora utiliza aquí la palabra inglesa *caregiver*. Se decidió utilizar el térmi-
no "cuidador" para hacer referencia expresa al "trabajo de cuidado", cuyo

tica política de la mayoría de las feministas de Europa Occidental y de los social-demócratas. Pretende promover la equidad de género principalmente mediante el apoyo al trabajo informal de cuidado. Su objetivo es capacitar a las mujeres que tienen grandes responsabilidades domésticas para sostenerse y sostener a sus familias, ya sea a través del trabajo de cuidado únicamente, o mediante el trabajo de cuidado y un empleo a tiempo parcial. (Se presume que las mujeres con pocas responsabilidades domésticas se sostendrían con los recursos derivados del empleo.) La meta no es hacer las vidas de las mujeres iguales a las de los hombres sino, más bien, hacer que 'la diferencia no tenga costos'³⁷. El tener hijos y criarlos, así como las labores domésticas informales, deben elevarse entonces a una situación de paridad con el trabajo remunerado formal. El rol del cuidador debe ponerse a la par con el del proveedor —de modo que mujeres y hombres puedan disfrutar de niveles equivalentes de dignidad y bienestar.

El modelo de la Paridad del Cuidador es también extremadamente ambicioso. Según este modelo, muchas (aunque no todas) las mujeres seguirían la práctica femenina, prevaleciente ahora en los Estados Unidos, de alternar temporadas de empleo de tiempo completo, temporadas de tiempo completo de cuidado y temporadas en las que se combina el trabajo de cuidado con el empleo a tiempo parcial. El objetivo es hacer que dicho patrón de vida no tenga costo alguno. Para lograrlo, se requiere implementar varios programas nuevos. Uno de ellos es un programa de mesadas para cuidador que compense el tener hijos y criarlos, el trabajo en la casa y otras formas de trabajo doméstico socialmente necesarias; las mesadas tendrían que ser lo suficientemente generosas como para mantener a una familia en el caso de quien se dedica al trabajo de cuidado a tiempo completo —por lo tanto, equivalentes al salario de un pro-

sentido preciso se explicó anteriormente. Lo dicho a este respecto es igualmente válido para este caso. Además, debe tenerse en cuenta que, debido a la forma del español, se utiliza aquí la palabra "cuidador" en masculino, pero pretende ser generalizante, pues este rol puede ser elegido tanto por hombres como por mujeres, aunque con las salvedades que la autora indicará más adelante. (V. *del T.*)

37 Christine A. Littleton, "Reconstructing Sexual Equality", en Katherine T. Bartlett y Rosarme Kennedy, comps., *op. cit*

veedor³⁸. También se requeriría un programa de reformas en los lugares de trabajo, para facilitar la posibilidad de combinar el trabajo de cuidado con un empleo de medio tiempo, y hacer transiciones en las diferentes etapas de la vida. La clave aquí es la flexibilidad. Es obvio que se necesitaría un programa generoso y obligatorio de licencias de embarazo y permisos familiares, de modo que los cuidadores puedan salir y entrar al mundo laboral sin perder su seguridad ni su antigüedad. Otro sería un programa para entrenar nuevamente y buscar empleo a quienes no pudieran regresar a sus antiguos trabajos. También es esencial el tiempo flexible obligatorio, de modo que los cuidadores puedan cambiar sus horarios para acomodar las responsabilidades del trabajo de cuidado, e incluso cambiar entre una jornada completa y una parcial. Finalmente, junto con toda esta flexibilidad, debe haber programas que aseguren la continuidad de todos los beneficios básicos de la seguridad social, entre ellos, los seguros de salud, desempleo, incapacidad y retiro.

Este modelo organiza el trabajo de cuidado de una manera muy distinta a como lo hace el del Proveedor Universal. Mientras que esta aproximación trasladaba el trabajo de cuidado al mercado o al Estado, la primera mantiene la mayor parte de ese trabajo en el hogar y lo apoya con fondos públicos. El sistema de seguridad social del modelo de la Paridad del Cuidador difiere también radicalmente. Para asegurar un cubrimiento continuo a las personas que alternaran entre el

38 Las mesadas para los cuidadores deberían distribuirse en base a la necesidad, a manera de un beneficio de acuerdo con los recursos destinado a los pobres —tal como ha sucedido siempre en los Estados Unidos. Pero esto iría en contravía del espíritu de la Paridad del Cuidador. No se puede, coherentemente, reclamar una dignidad equivalente para la forma de vida del cuidador y del proveedor, cuando la primera sólo es apoyada como el último recurso para prevenir la pobreza. (Esta contradicción ha afectado negativamente las pensiones a las madres —y luego las Ayudas para Menores Dependientes— en los Estados Unidos. Aunque algunos de sus defensores pretendían que este tipo de programas exaltarán la maternidad, el mensaje que envían es contradictorio en razón de que los beneficios dependen de los recursos y de la moralidad del beneficiario.) Adicionalmente, las mesadas determinadas por los recursos impedirían que se realizara fácilmente el tránsito entre el empleo y el trabajo de cuidado. Puesto que el propósito es hacer que el trabajo de cuidado sea tan valioso como el de un proveedor, las mesadas del cuidador deben estar basadas en el mérito. Al ser tratadas como la compensación por un 'servicio' o 'trabajo' socialmente necesario, alterarían los significados androcéntricos usuales de dichos términos.

trabajo de cuidado y el empleo, los beneficios correspondientes a ambos deben estar integrados en un sistema único. En este sistema, los trabajos de medio tiempo y el trabajo de cuidado subsidiado, deben recibir cubrimiento sobre las mismas bases que el trabajo a tiempo completo. Por consiguiente, una mujer que estuviera terminando una temporada de trabajo de cuidado subsidiado, podría recibir los beneficios del seguro de desempleo en iguales términos que una persona recién despedida, en caso de no poder encontrar un trabajo adecuado. Y una cuidadora subsidiada que quedara incapacitada recibiría una pensión de incapacidad en los mismos términos que un empleado incapacitado. Los años de trabajo de cuidado subsidiado se contarían a la par con los años de empleo para completar el tiempo necesario para las pensiones de jubilación. Los niveles de beneficio se ajustarían de manera que el trabajo de cuidado y el empleo recibieran el mismo tratamiento³⁹.

La Paridad del Cuidador requiere también un nivel adicional de bienestar social. Algunos adultos serán incapaces de realizar ya sea trabajo de cuidado o trabajo asalariado, entre ellos adultos sin ninguna experiencia laboral previa. La mayoría de estas personas probablemente serán hombres. Para hacerse cargo de ellos, el modelo debe ofrecer sustitutos de

39 En *Justice Gender, and the Family*, Okin [op. cit.] propone una manera alternativa de financiar el trabajo de cuidado. En su esquema, los recursos provendrían de lo que ahora se considera como ingreso del compañero del cuidador. Un hombre con una esposa desempleada, por ejemplo, recibiría un cheque por sólo la mitad de 'su' salario, y su empleador entregaría un segundo cheque, por el mismo valor, pagadero directamente a la esposa. A pesar de lo fascinante que pueda resultar esta idea, uno podría preguntarse si realmente esta es la mejor manera de promover la independencia de la esposa respecto de su marido, puesto que en ella, el ingreso de la esposa está atado directamente al del marido. Adicionalmente, la propuesta de Okin no contempla ningún apoyo para las mujeres que carecen de parejas empleadas. La Paridad del Cuidador, por el contrario, suministra apoyo público a todas las personas que desempeñan trabajos de cuidado informal. ¿Quiénes serían entonces los beneficiarios más probables? A excepción de las licencias de maternidad, todos los beneficios del modelo estarían abiertos para todos; por lo que tanto hombres como mujeres podrían optar por una vida 'femenina'. Sin embargo, es más probable que sean las mujeres quienes lo hagan. Aunque el modelo pretende hacer que la elección de tal tipo de vida no tenga costo alguno, no incluye ningún incentivo para hacer que los hombres cambien. Desde luego, algunos hombres podrían sencillamente preferir ese estilo de vida y elegirlo cuando se les presentara la oportunidad; sin embargo, la mayoría no lo hará, dada la cultura y socialización actual. Además, como veremos más adelante, la Paridad del Cuidador contiene algunos desincentivos ocultos al cuidado por parte de los hombres.

salario-y-mesada acordes con los recursos del beneficiario⁴⁰. Sin embargo, el nivel residual en este modelo debería ser menor que en el del Proveedor Universal; casi todos los adultos estarían cubiertos por el sistema de seguridad social integrado del proveedor-cuidador.

Asimismo, la Paridad del Cuidador está muy lejos de los acuerdos institucionales vigentes actualmente en los Estados Unidos. Exige grandes desembolsos de recursos públicos para pagar las mesadas de los cuidadores y, por lo tanto, importantes reformas de la estructura tributaria y un cambio trascendental en la cultura política. No obstante, en gracia al experimento conceptual, supongamos que se dieran estas condiciones de posibilidad. Y consideremos si el Estado benefactor postindustrial resultante podría lograr la equidad de género.

1. *Antipobreza*

El modelo de la Paridad del Cuidador haría un buen trabajo en cuanto a la prevención de la pobreza —incluso en el caso de las mujeres y los niños que actualmente son más vulnerables. Mesadas lo suficientemente generosas mantendrían a las familias de madres solas fuera de la pobreza durante las temporadas de trabajo de cuidado a tiempo completo, y una combinación de salarios y mesadas lograría lo mismo en las temporadas de medio tiempo de trabajo de cuidado y medio tiempo de empleo⁴¹. Por otra parte. Dado que cada una de estas opciones conllevaría el mismo paquete de seguridad social básica, las mujeres con patrones de trabajo 'femeninos' obtendrían una seguridad considerable⁴².

40 En relación con este punto, el modelo se asemeja al del Proveedor Universal: cualquier recurso adicional esencial que se ofrezca en base al mérito debe ofrecerse también en base a la necesidad.

41 Los salarios de los empleos de tiempo completo deben ser también suficientes para sostener dignamente a una familia.

42 Los más vulnerables a la pobreza en este modelo serían los adultos sin historiales de empleo o de trabajo de cuidado; la mayoría de ellos serían hombres. Los niños, por el contrario, estarían bien protegidos.

2. *Antiexplotación*

Este modelo también tendría éxito en la prevención de la explotación en el caso de la mayoría de las mujeres, incluso en el de aquellas que son las más vulnerables hoy en día. En cuanto suministra directamente recursos a las esposas desempleadas, reduce su dependencia económica frente a sus maridos. Suministra también seguridad económica a las madres solteras, reduciendo las posibilidades de explotación por parte de sus empleadores. Por último, por cuanto las mesadas para los cuidadores son honorables y no discrecionales, sus beneficiarias no estarían sujetas a los caprichos de los trabajadores sociales⁴³.

3. *Igualdad de ingreso*

El modelo de la Paridad del Cuidador, sin embargo, se desempeña de manera deficiente en lo que se refiere a la igualdad de ingreso, por lo que sabemos de la experiencia nórdica. Aunque el sistema de las mesadas-más-salarios suministra el equivalente a un salario básico mínimo de proveedor, establece también una 'pista de mamás' dentro del mercado laboral —un mercado de empleos flexibles, discontinuo, de tiempo completo o tiempo parcial. La mayoría de estos trabajos reciben una remuneración considerablemente inferior, incluso los de tiempo completo, comparados con los que se encuentran en la 'pista de proveedores'. Las familias encabezadas por una pareja tendrían un incentivo económico para mantener a uno de ellos en la pista de proveedores en lugar de repartir las temporadas de trabajo de cuidado entre ellos y, dados los mercados laborales actuales, dejar que el hombre sea el proveedor sería lo más ventajoso para las parejas heterosexuales. Adicionalmente, dada la cultura y socialización actuales, es poco probable que los hombres, en general, elijan la pista de mamás en la misma proporción en que lo harían las mujeres. Así, las dos pistas de empleo reproducirían las asociaciones de género tradicionales. Dichas asociaciones, a su vez, generarían probablemente discriminación

43 Una vez más, en este modelo, serían los adultos sin historiales de empleo o de trabajo de cuidado los más vulnerables a la explotación; la mayoría de ellos serían hombres.

contra las mujeres en la pista de proveedores. Es posible, entonces, que la Paridad del Cuidador logre que la diferencia cueste menos, pero no eliminar por completo su costo.

4. *Igualdad de tiempo libre*

La Paridad del Cuidador, sin embargo, se desempeña mejor en lo que se refiere a la igualdad de tiempo libre. Hace posible que todas las mujeres eviten la doble jornada, si así lo desean, optando por el trabajo de cuidado subsidiado, de tiempo completo o medio tiempo, en varios momentos de sus vidas. (Actualmente, en los Estados Unidos, esta opción está disponible solamente para un pequeño porcentaje de mujeres privilegiadas.) Acabamos de ver, sin embargo, que esta opción no está realmente libre de costos. Algunas mujeres con familia no querrán renunciar a los beneficios del empleo en la pista de proveedores e intentarán combinarlos con el trabajo de cuidado. Quienes no forman pareja con alguien ubicado en la pista de cuidadores, tendrán desventajas significativas en cuanto al tiempo libre y probablemente también en su empleo. Los hombres, por el contrario, estarán en general aislados de este dilema. En cuanto al tiempo libre, por consiguiente, el desempeño del modelo es apenas regular.

5. *Igualdad de respeto*

La Paridad del Cuidador tiene también un desempeño apenas regular en cuanto a la promoción de la igualdad de respeto. A diferencia del Proveedor Universal, ofrece dos caminos diferentes para alcanzar este objetivo. En teoría, los ciudadanos-trabajadores y los ciudadanos-cuidadores son posiciones de igual dignidad. Pero, ¿están realmente a la par? Ciertamente en este modelo se trata con mayor respeto a la actividad de cuidado que en la sociedad estadounidense actual, pero continúa asociada con la femineidad. El rol del proveedor, análogamente, continúa asociado con la masculinidad. Dadas esas asociaciones de género tradicionales, y la diferencia económica entre los dos estilos de vida, es poco probable que la actividad de cuidado llegue a estar realmente a la par con la del proveedor. En síntesis, resulta difícil imaginar cómo roles de género 'separados pero iguales' podrían garantizar una auténtica igualdad de respeto hoy en día.

6. *Antimargiriación*

El modelo de la Paridad del Cuidador se desempeña de manera deficiente en lo que respecta a la prevención de la marginación de la mujer. Al apoyar el trabajo de cuidado femenino informal, refuerza la idea de que tal trabajo corresponde a las mujeres y consolida la división del trabajo doméstico según el género. Al consolidar mercados laborales diferentes para proveedores y cuidadores, el modelo, además, margina a las mujeres dentro del sistema de empleo. Finalmente, al reforzar la asociación de la actividad de cuidado con la femineidad, puede impedir también a las mujeres participar en otras esferas de la vida, tales como la política y la sociedad civil. »•

7. *Androcentrismo*

No obstante, el modelo de la Paridad del Cuidador es mejor que el del Proveedor Universal en lo que se refiere a la lucha contra el androcentrismo. Trata a la actividad de cuidado como intrínsecamente valiosa, no como un mero obstáculo para el empleo, oponiéndose a la idea de que sólo las actividades tradicionalmente masculinas son plenamente humanas. Incluye, además, los patrones de vida 'femeninos', con lo que rechaza la exigencia de que las mujeres se asimilen a los patrones 'masculinos'. Pero el modelo todavía deja algo que desear. La Paridad del Cuidador no llega a afirmar la validez universal de las actividades y patrones de vida asociados con las mujeres. No valora la actividad de cuidado lo suficiente como para exigir que los hombres se encarguen también de ella; no pide a los hombres que cambien. La Paridad del Cuidador representa entonces solo un aspecto de una plena oposición al androcentrismo. Aquí, también, su desempeño es apenas regular.

Las fortalezas y debilidades de la Paridad del Cuidador se sintetizan en la figura 2.2. En general, el modelo mejora la situación de las mujeres que tienen importantes responsabilidades de cuidado, pero para esas mujeres, así como para otras, fracasa en su intento por lograr una plena equidad de género.

Figura 2.2

PRINCIPIO	MODELO DE LA PARIDAD DEL CUIDADOR
Antipobreza	bueno
Antiexplotación	bueno
Igualdad de ingreso	deficiente
Igualdad de tiempo libre	regular
Igualdad de respeto	regular
Antimarginación	deficiente
Antiandrocentrismo	regular

HACIA UN MODELO DEL CUIDADOR UNIVERSAL

Tanto el Proveedor Universal como la Paridad del Cuidador son concepciones altamente utópicas del Estado benefactor postindustrial. Cualquiera de ellas representaría un gran avance frente a los arreglos institucionales vigentes en los Estados Unidos; sin embargo, no es probable que alguna de ellas se materialice pronto. Ambos modelos suponen condiciones previas que claramente están ausentes hoy en día. Ambos presuponen importantes reformas político-económicas, entre ellas un control significativo del Estado sobre las empresas, la capacidad de orientar la inversión hacia la creación de empleos permanentes de alta calidad, y la capacidad de gravar las ganancias y *la riqueza*, con tasas lo suficientemente altas como para financiar programas sociales de amplia cobertura y calidad. Ambos modelos suponen también un amplio apoyo popular al Estado benefactor postindustrial comprometido con la equidad de género.

Si bien ambos modelos son utópicos en este sentido, ninguno de ellos es lo suficientemente utópico. Ni el modelo del Proveedor Universal, ni el de la Paridad del Cuidador, pueden realmente cumplir la promesa de garantizar la equidad de género —ni siquiera bajo condiciones altamente favorables. Aunque ambos se desempeñan bien en lo referente a la prevención de la pobreza y a la explotación de las mujeres, en lo que respecta a la reparación de la desigualdad en el respeto ambos tendrían un manejo apenas regular: el Proveedor Universal somete a las mujeres a los patrones de los hombres, estableciendo a la vez arreglos que impiden que lo

logren plenamente; la Paridad del Cuidador, a su vez, establece un doble criterio para incluir la diferencia de género, pero simultáneamente institucionaliza políticas que no aseguran igual respeto por las actividades y patrones de vida 'femeninos'. Por otra parte, cuando miramos lo que sucede con los demás principios, las fortalezas y debilidades de los dos modelos divergen. El Proveedor Universal fracasa especialmente en la promoción de la igualdad de tiempo libre y en la lucha contra el androcentrismo, en tanto que la Paridad del Cuidador fracasa especialmente en la promoción de la igualdad de ingresos y en prevenir la marginación de las mujeres. Adicionalmente, ninguno de los modelos promueve la participación igualitaria de las mujeres en la política y la sociedad civil. Y ninguno valora lo suficiente las prácticas asociadas con lo femenino como para pedir a los hombres que las realicen; ninguno propicia un cambio en los hombres. (Las ventajas relativas del Proveedor Universal y la Paridad del Cuidador se sintetizan en la figura 2.3.) En síntesis, ninguno de los dos modelos ofrece todo lo que desean las feministas. Incluso en su forma altamente idealizada, ninguno arroja como resultado una plena equidad de género.

Si estas fueran las únicas posibilidades, tendríamos que enfrentar un conjunto muy complejo de negociaciones. Supongamos, sin embargo, que rechazamos esta opción hobsoniana e intentamos desarrollar una tercera alternativa. El truco es imaginar un Estado benefactor postindustrial que combine lo mejor del Proveedor Universal con lo mejor de la Paridad del Cuidador, eliminando a la vez las peores características de cada uno. ¿Qué otra alternativa sería posible?

Figura 2.3

PRINCIPIO	PROVEEDOR UNIVERSAL	PARIDAD DEL CUIDADOR
Antipobreza	bueno	bueno
Antiexplotación	bueno	bueno
Igualdad de ingreso	regular	deficiente
Igualdad de tiempo libre	deficiente	regular
Igualdad de respeto	regular	regular
Anti marginación	regular	deficiente
Anüandrocentrismo	pobre	regular

Hasta el momento hemos examinado —y encontrado insuficientes— dos aproximaciones inicialmente plausibles: la una orientada a conseguir que las mujeres se asemejen más a lo que los hombres son ahora; la otra no genera cambios en los hombres ni en las mujeres, al tiempo que pretende hacer que la diferencia de las mujeres no tenga costo alguno. Una tercera posibilidad es la de *inducir a los hombres a asemejarse más a lo que la mayoría de las mujeres son actualmente*, es decir, personas que básicamente realizan trabajos de cuidado.

Consideremos los efectos de este único cambio en los modelos que acabamos de examinar. Si los hombres tuvieran que realizar su justa proporción de trabajo de cuidado, el Proveedor Universal estaría mucho más cerca de igualar el tiempo libre y eliminar el androcentrismo, y la Paridad del Cuidador se desempeñaría mucho mejor en lo que se refiere a la igualdad de ingresos y a la reducción de la marginación femenina. Adicionalmente, ambos modelos tenderían a promover la igualdad de respeto. En síntesis, si los hombres se asemejaban más a lo que las mujeres son ahora, ambos modelos comenzarían a acercarse a la equidad de género.

La clave para alcanzar la equidad de género en un Estado benefactor postindustrial, entonces, estaría en hacer que los actuales patrones de vida de las mujeres se conviertan en la norma para todos. Las mujeres de hoy combinan la actividad de proveedoras con la de cuidado, aunque con grandes dificultades y esfuerzos. Un Estado benefactor postindustrial debe asegurar que los hombres hagan lo mismo, al tiempo que rediseña las instituciones de modo que se eliminen las dificultades y el esfuerzo. Podríamos llamar a esta concepción la del Cuidador Universal.

¿Cómo sería este Estado benefactor? A diferencia de la Paridad del Cuidador, su mercado laboral no estaría dividido en dos pistas diferentes; todos los trabajos estarían diseñados para empleados que son también cuidadores; todos tendrían una semana de trabajo más corta que la que tienen actualmente los empleados a tiempo completo, y todos tendrían el apoyo de servicios que capacitaran para el empleo. No obstante, a diferencia del Proveedor Universal, no se supondría que todo el trabajo de cuidado fuera trasladado a servicios sociales. Parte del trabajo de cuidado informal sería financiado con recursos públicos e integrado paritariamente

con el trabajo remunerado en un sistema de seguridad social único. Parte sería desempeñado en los hogares por los parientes y amigos, pero tales hogares no serían necesariamente familias nucleares heterosexuales. Otra parte del trabajo de cuidado subsidiado se ubicaría fuera de los hogares en general —en la sociedad civil. Instituciones organizadas localmente pero financiadas por el Estado, los adultos sin hijos, las personas de la tercera edad y otros que carecieran de responsabilidades familiares, se unirían a los padres y a otros en actividades de cuidado autoadministradas y democráticas.

Un Estado benefactor según el modelo del Cuidador Universal promovería la equidad de género desmantelando efectivamente la oposición de acuerdo con el género entre proveedor y cuidador. Integraría actividades que actualmente están separadas, eliminaría la codificación según el género y animaría a los hombres a desempeñarlas también. Esto, sin embargo, equivale a una completa reestructuración de la institución del género. La construcción de los roles del proveedor y del cuidador como roles separados, codificados como masculino y femenino respectivamente, es uno de los principales cimientos del orden de género actual. Desmantelar esos roles y su codificación cultural es, de hecho, derrocar ese orden. Significa subvertir la división existente del trabajo según el género y reducir la importancia del género como principio estructural de la organización social⁴⁴. Llevado al límite, sugiere la deconstrucción del género⁴⁵. Adicionalmente, al deconstruir la oposición entre proveedor y cuidador, el Cuidador Universal podría deconstruir a la vez la oposición correspondiente entre los marcos institucionales públicos burocratizados y los marcos domésticos privados e íntimos. Al tratar a la sociedad civil como un lugar adicional para el trabajo de cuidado, superaría el 'laboralismo' del Proveedor Universal y el privatismo doméstico de la Paridad del Cuidador. El Cuidador Universal, pues, promete nuevas posibilidades de expansión para enriquecer la sustancia de la vida social y promover la igualdad de participación.

Más aún, sólo si acogemos la concepción del Cuidador

44 Okln, *op. cit.*

45 Joan Williams. "Deconstructing Gender", en Katherine T. Bartlett y Rosanne Kennedy, comps., *op. cit.*

Universal podremos mitigar conflictos potenciales entre los siete principios que hemos establecido como componentes de la equidad de género y minimizar la necesidad de negociar. El rechazar esta aproximación, por el contrario, aumenta la posibilidad de que surjan conflictos y, por lo tanto, la necesidad de negociar. *Por consiguiente, la equidad de género en un Estado benefactor postindustrial exige que se deconstruya el género.*

Se necesita mucho más trabajo para desarrollar esta tercera concepción de un Estado benefactor postindustrial, la del Cuidador Universal. Una clave sería desarrollar políticas que desmotiven el obtener ventajas sin pagar los costos correspondientes. Al *mntrario* de lo que piensan los conservadores, quienes realmente obtienen ventajas de este modo en el sistema actual no son las madres solteras pobres que evaden el empleo, sino los hombres de todas las clases sociales que evaden el trabajo de cuidado y el trabajo doméstico, así como las empresas que obtienen ventajas del trabajo, tanto mal remunerado como no remunerado, de sus empleados.

Podemos encontrar un buen resumen de la concepción del Cuidador Universal en las palabras del ministro de Trabajo sueco: "Para hacer posible que tanto hombres como mujeres combinen la paternidad con el empleo remunerado, se requiere una nueva visión del rol masculino y un cambio radical en la organización de la vida laboral"⁴⁶. La clave es imaginar un mundo social en el que las vidas de los ciudadanos integren un empleo remunerado, el cuidado, el activismo comunitario, la participación política y el compromiso con la vida asociativa de la sociedad civil, dejando también tiempo para la diversión. No es probable que este mundo se materialice en un futuro inmediato, pero es el único mundo postindustrial imaginable que promete una verdadera equidad de género. Y, salvo que nos guíemos por esta concepción ahora, nunca estaremos más cerca de alcanzarlo.

46 Citado en Lister, *op. cit.*, p. 463.

II

ESFERAS PÚBLICAS, GENEALOGÍAS
Y ÓRDENES SIMBÓLICOS

PENSANDO DE NUEVO LA ESFERA PÚBLICA

Una contribución a la crítica de las democracias existentes

A comienzos de 1989, hubo un gran revuelo en torno al "triunfo de la democracia liberal" e incluso se habló del "fin de la historia". Sin embargo, todavía hay mucho que objetarle a nuestra "democracia existente", y el proyecto de una teoría crítica que señale los límites de la democracia en las sociedades del capitalismo tardío preserva toda su pertinencia. De hecho, considero que este proyecto reviste una nueva urgencia en un momento en que la "democracia liberal" se presenta como el mejor de los sistemas sociales a los países que emergen ahora del socialismo de Estado soviético, las dictaduras militares latinoamericanas y los regímenes sudfricanos de dominación racial¹.

Quienes seguimos comprometidos con la teorización de los límites de la democracia en las sociedades del capitalismo tardío, encontramos en el trabajo de Jürgen Habermas una fuente indispensable. Me refiero al concepto de "esfera públi-

1 La Investigación para la elaboración de este capítulo fue financiada por el Center for Urban Affairs and Policy Research, de la Northwestern University. Agradezco a Craig Calhoun, Joshua Cohen, Tom McCarthy, Moishe Postone, Baukje Prins, David Schweikart y Rian Voet, sus útiles comentarios. También me fueron muy útiles la inspiración y el estímulo de los participantes en el congreso "Habermas and the Public Shere". University of North Carolina. Chapel Hill, septiembre de 1989.

ca", elaborado originalmente en su libro *The Structural Transformation of the Public Sphere*, de 1962, y luego reubicado, pero nunca abandonado, en su obra posterior².

La importancia política y teórica de esta idea es fácil de explicar. El concepto habermasiano de esfera pública permite eludir algunas de las confusiones que aquejan a los movimientos sociales progresistas y a las teorías políticas asociadas con ellos. Tomemos, por ejemplo, el fracaso continuado del ala dominante dentro del socialismo y la tradición marxista para apreciar plenamente la fuerza de la distinción entre los aparatos de Estado, por un lado, y los espacios públicos de discusión y asociación ciudadana, por el otro. Con demasiada frecuencia, se suponía dentro de esta tradición que someter la economía al control del Estado socialista, era someterla al control de los ciudadanos socialistas. Desde luego, esto no era el caso. No obstante, la integración del aparato de Estado con la esfera pública de discusión y asociación, suministró un impulso a los procesos mediante los cuales se institucionalizó la concepción socialista en su forma estatista autoritaria, en lugar de su forma paricipativa democrática. El resultado ha sido poner en peligro la idea misma de democracia socialista.

Un segundo problema, aunque de mucha menor trascendencia histórica y, ciertamente, menos trágico, es la confusión que ocasionalmente se encuentra en los feminismos contemporáneos. Me refiero a la confusión que implica el uso de la misma expresión "esfera pública", pero en un sentido menos preciso y menos útil que el de Habermas. Esta expresión ha sido usada por muchas feministas para designar todo aquello que está por fuera de la esfera doméstica o familiar. En este uso del término, se confunden al menos tres cosas analíticamente distintas: el Estado, la economía oficial de empleo remunerado y los espacios del discurso público³.

2 Jürgen Habermas, *The Structured Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trad. Thomas Burger y Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1989. El uso posterior que hace Habermas de esta categoría de la esfera pública, puede encontrarse en Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trad. Thomas McCarthy, Boston. Beacon Press, 1987. Una discusión crítica secundaria en tomo al uso posterior del concepto por parte de Habermas, puede encontrarse en mi artículo "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, op. *CiL*

3 A lo largo de este libro, me refiero a los lugares de trabajo remunerado, los

No debiera pensarse que la combinación de estas tres cosas en un solo concepto es un asunto meramente teórico. Por el contrario, tiene consecuencias en la práctica política, por ejemplo, cuando se confunden las campañas activistas contra las representaciones culturales misóginas con programas en favor de la censura estatal, o cuando las luchas por desprivatizar el trabajo doméstico y el cuidado de los niños, se confunden con su mercantilización. En ambos casos, el resultado es excluir la pregunta de si someter los asuntos de género a la lógica del mercado o del Estado administrador equivale a promover la liberación femenina.

La idea de la "esfera pública", en el sentido de Habermas, es un recurso conceptual que puede ayudarnos a superar estos problemas. Designa el foro de las sociedades modernas donde se lleva a cabo la participación política a través del habla. Es el espacio en el que los ciudadanos deliberan sobre sus problemas comunes, por lo tanto, un espacio institucionalizado de interacción discursiva. Este espacio es conceptualmente distinto del Estado; es un lugar para la producción y circulación de discursos que, en principio, pueden ser críticos frente al Estado. La esfera pública en el sentido habermasiano es también conceptualmente distinta de la economía oficial; no es un espacio para las relaciones de mercado sino más bien para las relaciones discursivas, es un foro para debatir y deliberar más que para comprar y vender. Por lo tanto, este concepto de la esfera pública nos permite mantener presentes las distinciones entre los aparatos de Estado, los mercados económicos y las asociaciones democráticas, distinciones esenciales para una teoría democrática.

Por estas razones, adoptaré como premisa básica en este capítulo que algo semejante a la idea de esfera pública en Habermas es indispensable para la teoría social crítica y para la práctica política democrática. Supongo que ningún intento por entender los límites de las democracias del capitalismo tardío existentes puede tener éxito si no hace uso de ella en una u otra forma. Supongo que lo mismo se aplica a

mercados, los sistemas de crédito y demás, como "instituciones del sistema económico *oficiar*, para evitar la implicación androcéntrica de que las instituciones domésticas no son también "económicas." Una discusión en torno a este punto puede encontrarse en mi artículo "What's Critical about Critical Theory?...", en *ibíd.*

los esfuerzos, urgentemente requeridos, por desarrollar modelos alternativos de democracia.

Si se me concede que la idea general de la esfera pública es indispensable para la teoría crítica, mostraré a continuación que la forma específica en que Habermas ha elaborado esta idea no es completamente satisfactoria. Por el contrario, sostengo que el análisis que ofrece de la esfera pública debe someterse a una interrogación crítica y a una reconstrucción, si ha de convertirse en una categoría susceptible de teorizar los límites de la democracia existente.

Recordemos que el subtítulo de *Structural Transformations* es *An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. El objeto de investigación es doble. Por un lado, Habermas traza el surgimiento y la decadencia de una forma históricamente específica y limitada de la esfera pública, a la que denomina la "esfera pública burguesa". Por otro lado, se interroga sobre el estatuto del modelo normativo idealizado asociado con esta institución, al que llama "el modelo liberal de la esfera pública burguesa". Su propósito, de nuevo, es doble: en primer lugar, busca identificar las condiciones que hicieron posible la esfera pública burguesa y trazar su retroceso; en segundo lugar, evaluar las consecuencias de la viabilidad normativa continuada del modelo liberal. El resultado es un argumento en el que, bajo las alteradas condiciones de "la democracia masiva del Estado benefactor" de finales del siglo XX, ya no son factibles ni la esfera pública burguesa ni su modelo liberal. Es necesaria una nueva forma de esfera pública, para salvar la función crítica de este espacio y para institucionalizar la democracia.

Extrañamente, Habermas se queda corto al desarrollar un modelo nuevo, postburgués, de esfera pública. Más aún, nunca problematiza explícitamente algunas de las dudosas suposiciones que subyacen el modelo liberal. Como resultado de ello, al terminar *Structural Transformation* no dispone-mos de una concepción lo suficientemente diferente del modelo liberal de esfera pública burguesa que pueda suplir las necesidades actuales de una teoría crítica.

En cualquier caso, es esta la tesis que pretendo defender. Para ello procederé de la siguiente manera: empezaré, en la primera sección, por contraoponer la explicación que hace Habermas de la transformación estructural de la esfera pública a una explicación alternativa que puede construirse a

partir de la historiografía reciente de algunos revisionistas. A continuación, identificaré cuatro presupuestos que subyacen al modelo liberal de esfera pública burguesa, tal como lo expone Habermas, que esta nueva historiografía hace sospechosos. Luego, en las siguientes cuatro secciones, examinaré cada una de estas suposiciones. Finalmente, en una breve conclusión, uriré algunos hilos de estas discusiones críticas que apuntan hacia una concepción alternativa, postburguesa, de la esfera pública.

¿LA HISTORIA DE QUIÉN? ¿QUÉ CONCEPCIÓN?*

Comenzaré por esbozar algunos de los puntos más importantes de la explicación que ofrece Habermas de la transformación estructural de la esfera pública. Según Habermas, la idea de esfera pública corresponde a un cuerpo de "personas privadas" reunidas para discutir asuntos de "interés público" o "común". Esta idea adquirió fuerza y realidad en la Europa moderna temprana, con la constitución de las esferas públicas burguesas como contrapeso a los Estados absolutistas. Estos públicos pretendían mediar entre la "sociedad" y el Estado, haciendo al Estado responsable ante la "sociedad", mediante la "publicidad". En un principio, esto significó exigir que la información acerca del funcionamiento del Estado se hiciera disponible para someterla a escrutinio crítico y a la fuerza de la "opinión pública". Luego, significó transitar lo que se consideraba el "interés general" de la "sociedad burguesa" al Estado a través de la libre expresión, la libertad de prensa y la libertad de asociación legalmente garantizadas y, eventualmente, a través de las instituciones parlamentarias del gobierno representativo.

Así, a un nivel, la idea de la esfera pública designó un mecanismo institucional tendente a "racionalizar" la dominación política al hacer responsable al Estado frente a los (algunos) ciudadanos. A otro nivel, designó un tipo específico de interacción discursiva. Aquí, la esfera pública connotaba un ideal de discusión racional irrestricta sobre los asuntos

* El título del capítulo en inglés, "Whose History? Which conception?", parece incluir una clara alusión de la autora al ensayo de Alisdair MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988. [N. OeIT.]

públicos. Esta discusión debía ser abierta y estar al alcance de todos; los intereses privados eran inadmisibles; la desigualdad de condición debía ser puesta entre paréntesis; el poder debía excluirse y los interlocutores debían deliberar como pares. El resultado de tal discusión sería la "opinión pública", en el sentido fuerte de un consenso racional acerca del bien común.

De acuerdo con Habermas, el pleno potencial utópico del modelo liberal de esfera pública burguesa no se materializó nunca en la práctica. En particular, no se realizó la pretensión del acceso abierto. Por otra parte, la esfera pública burguesa tenía como premisa un orden social en el cual el Estado se diferenciaba con claridad de la economía de mercado recientemente privatizada; era esta clara separación del Estado frente a la "sociedad" lo que servía de fundamento a una forma de discusión pública que excluía los intereses privados. Pero estas condiciones eventualmente se erosionaron cuando los estratos no burgueses ganaron acceso a la esfera pública. La "cuestión social" pasó a un primer plano; la sociedad se polarizó en razón de la lucha de clases y el público se fragmentó en una masa de grupos de interés en competencia. Las manifestaciones en las calles y en secreto y los acuerdos entre los intereses seccionales obtenidos a través de intermediarios, sustituyeron el debate público racional acerca del bien común. Finalmente, con el surgimiento de "la democracia masiva del Estado benefactor", la sociedad y el Estado se imbricaron; la publicidad, en el sentido del examen crítico, fue reemplazada por las relaciones públicas, las exhibiciones escenificadas por los medios masivos de comunicación y la manufactura y manipulación de la opinión pública.

Ahora bien, permítaseme contraponer a este esbozo de la explicación habermasiana una explicación alternativa construida a partir de la historiografía revisionista reciente. En síntesis, académicos como Joan Landes, Mary Ryan, Elizabeth Brooks-Higginbotham y Geoff Eley sostienen que la explicación ofrecida por Habermas idealiza la esfera pública burguesa. Argumentan que, a pesar de su retórica de publicidad y la accesibilidad, aquella esfera pública oficial, de hecho, se basaba en un número importante de exclusiones; más aún, estaba constituida principalmente por ellas. Para Landes, el eje clave de exclusión es el género; argumenta que la esfera pública republicana en Francia se construyó en

oposición deliberada a aquella de la cultura de salón, más amistosa con las mujeres, que los republicanos condenaron por "artificial", "afeminada" y "aristocrática". Por consiguiente, se promovió un estilo nuevo, austero, de expresión y comportamiento público, un estilo considerado "racional", "virtuoso" y "viril". De esta manera, los constructos machistas de género se incorporaron a la concepción misma de la esfera pública republicana, al igual que una lógica que, en la cumbre del dominio jacobino, llevó a la exclusión formal de las mujeres de la vida política⁴. En este punto, los republicanos se apoyaron en las tradiciones clásicas que oponen lo femenino y lo público; la profundidad de tales tradiciones puede apreciarse en la conexión etimológica entre "público" y "púbico", una huella gráfica del hecho de que, en el mundo antiguo, poseer un pene era requisito para hablar en público. (Un vínculo similar se preserva, incidentalmente, en la conexión etimológica entre "testimonio" y "testículo".)

Extendiendo el argumento de Landes, Eley sostiene que las operaciones de exclusión fueron esenciales para las esferas públicas burguesas, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra y Alemania, y que en todos estos países las exclusiones de género estaban vinculadas a otras exclusiones arraigadas en los procesos de formación de clase. En todos estos países, afirma el autor, el suelo que nutrió la esfera pública burguesa fue la "sociedad civil", el emergente con-

4 Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca. Cornell University Press, 1988. Una crítica a Landes puede encontrarse en Keith Michael Baker, "Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992. Baker afirma que Landes mezcla el modelo republicano roussoniano de la esfera pública, "esencialmente machista", con el modelo liberal "contingentemente machista y potencialmente feminista" de Condorcet. Pienso que hay algún mérito en esta crítica puesto que Landes, en efecto, no diferencia suficientemente las dos variantes. Sin embargo, el propio Baker no cuestiona el modelo con suficiente profundidad y rigor como para establecer el carácter "meramente contingente" de su machismo. Es interesante anotar que la discusión sobre este asunto que hace Habermas más adelante (1992). va más lejos y concede más, aunque el autor vacila de manera inconsistente acerca de si la exclusión de género del modelo era/es "radical" y "constitutiva". Véase Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, *ibid*, especialmente pp. 425-29.

5 La conexión entre "público" y "púbico" puede encontrarse en la definición de "público" del *Oxford English Dictionary*, segunda edición, 1989. La conexión entre "testimonio" y "testículo" puede encontrarse en Lucie White. "Subordination Rhetorical Survival Skills and Sunday Shoes: Notes on the Hearing of Mrs. G.". *Buffalo Law Review*, 38. No. 1 (1990), p. 6.

junto de asociaciones voluntarias que floreció en lo que llegó a conocerse como "la época de las sociedades". Pero este entramado de clubes y asociaciones —^filantrópicas, cívicas, profesionales y culturales— estaba lejos de ser accesible' a todos. Por el contrario, era el espacio, el campo de entrenamiento, y eventualmente la base de poder, de un estrato de hombres burgueses que empezaban a verse a sí mismos como "una clase universal" y se preparaban para afirmar su capacidad de gobernar. Por lo tanto, la elaboración de una cultura distintiva de la sociedad civil y de una esfera pública asociada con ella, estuvo implicada en el proceso de formación de la clase burguesa; sus prácticas y *ethos* eran marcas de "cUstínción" en el sentido de Pierre Bourdieu⁶, maneras de definir una élite emergente, separándola de las viejas élites aristocráticas a las que buscaba desplazar, por un lado, y de los diversos estratos populares y plebeyos a los que aspiraba a gobernar, por el otro. Este proceso de distinción, además, ayuda a explicar el sexismo exacerbado que caracteriza la esfera pública burguesa; nuevas normas de género que exigían la domesucidad femenina y una separación radical de las esferas pública y privada, actuaron como significantes clave de la diferencia burguesa frente a los estratos más altos y más bajos. La subsiguiente hegemonía de estas normas en sectores más amplios de la sociedad, algunas veces por imposición, otras por libre adopción, es una medida del éxito eventual de este proyecto burgués⁷.

Ahora bien, aparece aquí una notable ironía, que la explicación de Habermas sobre el surgimiento de la esfera pública no aprecia plenamente⁸. Un discurso sobre la publicidad

6 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Pure Taste*, Cambridge University Press, 1979.

7 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth-Century", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, *op. cit Véase* también Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. La respuesta de Habermas a Eley puede encontrarse en su artículo "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, *op. cit*

8 Habermas, en efecto, reconoce que la manera como se entendía a sí misma la esfera pública burguesa era "ideológica", por cuanto su profesa apertura era negada por su exclusividad de clase. Reconoce también que el problema de la exclusión de género está vinculado al paso de la esfera pública aristocrática a la burguesa. No obstante, tal como lo explico más adelante, Habermas no capta plenamente las implicaciones de ambos puntos.

que defiende la accesibilidad, la racionalidad y la suspensión de las jerarquías estamentales se despliega él mismo como estrategia de distinción. Desde luego, en y por sí misma, esta ironía no descalifica por completo el discurso de la publicidad; tal discurso puede ser desplegado de manera diferente, y de hecho lo ha sido, en diferentes circunstancias y contextos. No obstante, sí sugiere que la relación entre la publicidad y la posición social es más compleja de lo que Habermas da a entender, y que declarar el espacio de deliberación como un espacio en el que las distinciones existentes relativizan a la posición social se ponen en suspenso y se neutralizan, no es suficiente para que esto suceda.

El problema, además, no es sólo que Habermas idealice la esfera pública burguesa, sino que deja de examinar otras esferas públicas no liberales, no burguesas, que compiten con ella. O más bien, es precisamente porque no las examina que termina idealizando la esfera pública burguesa⁹. Mary Ryan documenta las diversas formas en las que las mujeres norteamericanas del siglo diecinueve, provenientes de distintas clases y etnias, construyeron rutas de acceso a la vida política pública, a pesar incluso de su exclusión de la esfera pública oficial. En el caso de las mujeres de la élite burguesa, esto implicaba construir una sociedad civil opuesta de asociaciones alternativas de voluntarias exclusivamente femeninas, que incluían sociedades filantrópicas y de reforma moral; en algunos aspectos, estas asociaciones imitaban las sociedades exclusivamente masculinas creadas por los padres y abuelos de estas mujeres; en otros, sin embargo, las mujeres innovaron al usar de manera creativa los lenguajes de la domesticidad y la maternidad, hasta entonces la quin-

9 No quiero sugerir que Habermas ignore la existencia de esferas públicas diferentes de la burguesa; por el contrario, en el prefacio a *Structural Transformation* (p. xviii) afirma explícitamente que su objeto es el modelo liberal de la esfera pública burguesa y que, por lo tanto, no entrará "a discutir "la esfera pública plebeya" (a la que considera como un fenómeno efímero que existió "sólo un momento" durante la revolución francesa), ni el "tip^ de esfera pública plebiscitaria-aclamatoria, reglamentada, que caracteriza a las dictaduras en sociedades industriales altamente desarrolladas". Mi punto es que, aunque Habermas reconoce que existen esferas públicas alternativas, supone que es posible entender el carácter del público burgués aisladamente considerado, sin tener en cuenta sus relaciones con otros públicos con los que rivalizaba. Este supuesto es problemático. De hecho, como lo demostraré más adelante, un examen de las relaciones del público burgués con los públicos contrarios alternativos refuta el modelo liberal de la esfera pública burguesa.

taesencia de lo "privado", como trampolines para la actividad pública. Entre tanto, para algunas mujeres menos privilegiadas, el acceso a la vida pública se dio a través de la participación en papeles de apoyo a las actividades de protesta de la clase trabajadora, predominantemente masculinas. Otras mujeres encontraron aperturas públicas en las manifestaciones callejeras y los desfiles. Por último, las defensoras de los derechos de las mujeres se opusieron públicamente a la exclusión de las mujeres de la esfera pública oficial y a la privatización de la política de género¹⁰.

De manera similar, Brooks-Higginbotham ha documentado recientemente la existencia de una esfera pública negra paralela, alternativa, en los Estados Unidos en el período comprendido entre 1880 y 1920. Durante este "nadir" de la historia afroamericana, los negros fueron excluidos no solo del sufragio, sino también de la gama completa de espacios públicos discursivos e instituciones de la sociedad civil, reservados exclusivamente a los "blancos". En este contexto, construyeron una esfera pública en el único espacio del que disponían: la iglesia negra. Desde esta ubicación improbable, inimaginable desde la perspectiva del modelo liberal de la esfera pública burguesa, con sus normas de publicidad seculares-ilustradas de corte kantiano, publicaron periódicos nacionales y llevaron a cabo convenciones nacionales. En estos foros, denunciaron el racismo norteamericano, criticaron las políticas de los gobiernos estatal y federal y debatieron estrategias antirracistas. Mediante la adaptación creativa de sus instituciones religiosas, los afroamericanos construyeron una esfera pública donde el modelo liberal habría negado la posibilidad de su existencia¹¹.

Los estudios de Ryan y de Brooks-Higginbotham muestran que, aun en la ausencia de una incorporación política formal a través del sufragio, había una variedad de formas a

10 Mary P. Ryan. *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990, y "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America" en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, op. cit

11 Elizabeth Brooks-Higginbotham, *Righteous Discontent The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Cambridge, Harvard University Press, 1993. Un recuento del subtexto "blanco" en la esfera pública norteamericana del siglo dieciocho puede encontrarse en Michael Warner, *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

través de las cuales podía accederse a la vida pública y a múltiples espacios públicos. Por lo tanto, la idea de que las mujeres y los negros estaban excluidos de la "esfera pública" resulta ser ideológica; se apoya en una noción de publicidad distorsionada por los factores de clase y género, una noción que acepta *prima facie* la pretensión burguesa de ser *el* público. De hecho, la historiografía de Ryan, Brooks-Higginbotham y otros, demuestra que el público burgués nunca fue *el* público. Por el contrario, prácticamente al mismo tiempo que el público burgués, surgió un ejército de contra-públicos, entre ellos públicos nacionalistas, públicos populares campesinos, públicos de mujeres de élite, públicos negros y públicos proletarios. Por consiguiente, hubo públicos en competencia desde el principio, no sólo a partir de fines del siglo XIX y en el siglo XX, como lo sugiere Habermas¹².

Más aún, no sólo hubo siempre una pluralidad de públicos rivales, sino que las relaciones entre el público burgués y los otros públicos fue siempre conflictiva. Prácticamente desde el principio, los contra-públicos disputaron las normas excluyentes del público burgués, elaborando estilos de comportamiento político alternativos y formas alternativas de expresión pública. Los públicos burgueses, a su vez, censuraron fuertemente estas alternativas y buscaron deliberadamente bloquear una participación más amplia. Tal como lo describe Eley, "el surgimiento de un público burgués nunca fue definido exclusivamente por la lucha contra el absolutismo y la autoridad tradicional, sino que... igualmente se dirigió al problema de la contención popular. La esfera pública se constituyó siempre a través del conflicto"¹³.

En general, esta historiografía revisionista sugiere una visión mucho más oscura de la esfera pública burguesa de la que emerge del estudio de Habermas. Las exclusiones y los conflictos que, desde su perspectiva, aparecen como adornos accidentales, resultan ser constitutivos desde la perspectiva de los revisionistas. Obtenemos así un cambio gestáltico que altera por completo el significado mismo de la esfera pública. Ya no podemos suponer que el modelo liberal de la esfera pública burguesa era sencillamente un ideal utópico no realizado; era también una noción ideológica que sirvió para

12 Geoff Eley, *op. cit*

13 *Ibid.*

legitimar el dominio emergente de una clase (y de una raza). Eley extrae de ello la siguiente moraleja gramsciana: la esfera pública burguesa oficial es el vehículo institucional de una importante transformación histórica de la naturaleza de la dominación política. Se trata del paso de un modo de dominación represivo a uno hegemónico, de un gobierno basado principalmente en la obediencia a una fuerza superior, a un gobierno basado principalmente en el consentimiento, complementado por algún grado de represión¹⁴. Lo importante es que este nuevo modo de dominación política, al igual que el anterior, garantiza la capacidad de un estrato de la sociedad de gobernar a los demás. La esfera pública oficial fue entonces —de hecho aún lo es— el lugar institucional de mayor importancia para la construcción del consentimiento que define el nuevo modo hegemónico de dominación¹⁵.

Ahora bien, ¿qué conclusiones deberíamos extraer de este conflicto entre interpretaciones históricas? ¿Deberíamos concluir que el concepto mismo de esfera pública es un elemento de la ideología burguesa, machista, de supremacía blanca,

- 14 Esta noción gramsciana evidentemente no se aplica al caso de los afroamericanos en el período estudiado por Brooks-Higginbotham. La supremacía blanca, lejos de basarse en el consentimiento de los negros, se basaba en la represión brutal. Dada esta "excepción" indiscutible, podríamos dudar de que el término "consentimiento" sea apropiado también en otros casos. Podríamos preguntarnos si deberíamos hablar aquí de un consentimiento sin más, o más bien de "algo que se aproxima al consentimiento", o "algo que aparece como consentimiento", o "algo concebido como consentimiento", para dejar abierta la posibilidad de establecer grados de consentimiento o diferentes proporciones de consentimiento y represión.
- 15 De acuerdo con la posición gramsciana, la esfera pública genera consensos a través de la circulación de discursos que construyen el "senudo común" del momento y representan al orden existente como natural y/o justo, pero no como una simple estrategia impuesta. Por el contrario, la esfera pública en su forma madura incluye suficiente participación y representación de los múltiples intereses y perspectivas, como para permitir que la mayor parte de la gente, la mayor parte del tiempo, puedan reconocerse en sus discursos. Las personas que en última instancia se colocan en desventaja como resultado de la construcción social del consentimiento, logran encontrar, sin embargo, en los discursos de la esfera pública, representaciones de sus intereses, aspiraciones, problemas vitales y ansiedades lo suficientemente cercanos como para entrar en resonancia con las representaciones experimentadas de sí mismos, sus identidades y sentimientos. Su consentimiento al dominio hegemónico se asegura cuando sus perspectivas, culturalmente construidas, entran a formar parte de otras perspectivas culturalmente construidas y se articulan con ellas, dentro de proyectos sociopolíticos hegemónicos. Dadas las reservas expresadas en la nota anterior, esta descripción probablemente reciba un mejor tratamiento si se la considera aplicable únicamente en contextos posteriores al sufragio femenino y a los derechos civiles de los negros. En los Estados Unidos, ¿sería después de 1964?

comprometida tan a fondo que no puede arrojar una auténtica luz crítica sobre los límites de la democracia actualmente existente? ¿O deberíamos concluir, más bien, que el modelo liberal de la esfera pública burguesa fue realmente una buena idea que, infortunadamente, no llegó a concretarse en la práctica pero que preserva alguna fuerza emancipatoria? En pocas palabras, ¿es la idea de la esfera pública un instrumento de dominación o un ideal utópico?

Quizás sea ambas cosas a la vez, pero en realidad, ninguna de ellas. Sostengo que ambas conclusiones son demasiado extremas y rígidas como para hacer justicia al material que he venido discutiendo¹⁶. En lugar de adherirme a alguna de ellas, quisiera proponer una alternativa más matizada. Argumentaré que la historiografía revisionista no socava ni reivindica "el concepto de esfera pública" *simpliciter*, sino que cuestiona cuatro de los presupuestos centrales de una concepción específica —*burguesa, machista, de supremacía blanca*— de la esfera pública, al menos tal como la describe Habermas.

1. El supuesto de que los interlocutores en la esfera pública pueden poner entre paréntesis sus diferencias de posición y deliberar "como si" fueran socialmente iguales; el supuesto, por ende, de que la igualdad social no es una condición necesaria para la democracia política.

2. El supuesto de que la proliferación de múltiples públicos en competencia representa necesariamente un paso

16 Aquí quiero distanciarme de una línea de argumentación excesivamente simplista que en ocasiones se opone a Habermas. Se trata de aquella que afirma que las funciones ideológicas de la esfera pública, en sociedades con clases sociales, simplemente socavan las posibilidades normativas que pueda tener esta noción tomada como un ideal. Entiendo que se trata de un argumento en el que la conclusión no corresponde a las premisas, puesto que siempre es posible responder que bajo otras condiciones, digamos, la abolición de las clases, el género y otros ejes de desigualdad importantes, la esfera pública ya no tendría esta función sino que estaría institucionalizando la interacción democrática. Es más, tal como Habermas lo ha señalado, incluso en las sociedades en las que existen clases sociales, la importancia de la esfera pública no se agota del todo en su función de clase. Por el contrario, la idea de una esfera pública también funciona aquí y ahora como una norma de la interacción democrática, que usamos para criticar los límites de las esferas públicas que existen actualmente. El punto aquí es que incluso el cuento revisionista y la teoría gramsciana, que nos llevan a dudar del valor de la esfera pública, sólo son posibles debido a su existencia. Es la idea de la esfera pública la que provee la condición de posibilidad conceptual para la crítica revisionista de su realización imperfecta.

atrás y no un avance en el camino hacia una mayor democratización, y que una esfera pública única, comprensiva, es siempre preferible a una red múltiple de públicos.

3. El supuesto de que el discurso en el espacio público debe restringirse a la deliberación sobre el bien común, y que el surgimiento de "intereses privados" y de "asuntos privados" es siempre indeseable.

4. El supuesto de que una esfera pública democrática operante exige una separación radical entre la sociedad civil y el Estado.

Permítaseme considerar cada uno de estos supuestos por separado.

LIBRE ACCESO, PARIDAD EN LA PARTICIPACIÓN E IGUALDAD SOCIAL

La explicación que ofrece Habermas del modelo liberal/burgués de esfera pública pone énfasis en su pretensión de ser abierta y accesible a todos. En efecto, la idea del libre acceso es uno de los significados principales de la norma de la publicidad. Sabemos, desde luego, tanto por las explicaciones de los revisionistas como por las del mismo Habermas, que la pretensión de plena accesibilidad afirmada por el público burgués no se concretó en realidad. Las mujeres de todas las clases y etnias fueron excluidas de la participación política oficial, precisamente en base a la posición adscrita a su género, y los hombres plebeyos fueron excluidos formalmente mediante requisitos relacionados con la propiedad. Además, en muchos casos, mujeres y hombres de todas las clases, pertenecientes a etnias racializadas, fueron excluidos con base a la raza.

Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar el hecho histórico de que el ideal del libre acceso de la esfera pública burguesa no se haya concretado en la práctica? Una alternativa sería concluir que el ideal mismo se mantiene intacto, porque es posible, en principio, superar estas exclusiones. Y, de hecho, fue solo cuestión de tiempo el que las exclusiones basadas en el género, la propiedad y la raza fueran efimadas.

Hasta aquí el argumento parece convincente, pero no va lo suficientemente lejos. La cuestión del libre acceso no puede reducirse sin más a la presencia o ausencia de exclusio-

nes formales. Exige que miremos también el proceso de interacción discursiva que se da en el interior de los espacios públicos formalmente inclusivos. En este punto deberíamos recordar que el modelo liberal/burgués de esfera pública requiere que se suspendan las diferencias de condición. Esta esfera pública debía ser un espacio en el que los interlocutores pusieran a un lado características tales como las diferencias de origen y fortuna, y hablar entre sí como si fuesen social y económicamente iguales. La expresión operativa en este caso es "como si". En realidad, la desigualdad social de los interlocutores no era eliminada sino sólo suspendida.

Pero, ¿realmente se ponía en suspenso? La historiografía revisionista sugiere que no. Por el contrario, la interacción discursiva dentro de la esfera pública burguesa estaba gobernada por protocolos de estilo y decoro que eran, ellos mismos, correlatos y marcas de la desigualdad de condición. Estos protocolos servían informalmente para marginar a las mujeres, a las personas de color y a los miembros de las clases plebeyas, y para impedir que participaran como iguales.

Hablamos aquí de los impedimentos informales a la paridad en la participación, que pueden subsistir incluso después de que todos hayan sido autorizados formal y legalmente a participar. Un ejemplo contemporáneo que nos es familiar nos muestra cómo lo anterior constituye un reto más importante para el modelo liberal de la esfera pública burguesa. La investigación feminista ha documentado un síndrome que muchas de nosotras hemos observado en los consejos de facultad y en otros cuerpos deliberantes mixtos: los hombres tienden a interrumpir a las mujeres más de lo que ellas los interrumpen; tienden también a hablar más que las mujeres, haciéndolo con más frecuencia y durante más tiempo, y las intervenciones de las mujeres son ignoradas o no reciben respuesta más a menudo que las de los hombres. En respuesta al tipo de experiencias documentadas en estas investigaciones, una corriente importante de la teoría política feminista ha argumentado que la deliberación puede enmascarar la dominación. Teóricos como Jane Mansbridge han afirmado que:

[...] la transformación "yo" en "nosotros", que resulta de la deliberación política, puede constituirse fácilmente en una forma sutil de control. Incluso el lenguaje que usa la gente cuando razona

con otros, propicia por lo general una manera de ver las cosas y desestimula otras. En ocasiones, los grupos subordinados no pueden encontrar la voz o las palabras correctas para expresar sus ideas, y cuando lo logran, descubren que no son escuchados. Se les silencia, se les anima a mantener sus deseos incoados y se les escucha decir "sí" cuando lo que han dicho es "no"¹⁷.

Mansbridge indica acertadamente que muchas de estas intuiciones feministas acerca de las formas en las que la deliberación puede encubrir la dominación se extienden más allá del género para cubrir otras relaciones desiguales, como aquellas basadas en la clase y la "raza". Nos alertan sobre las maneras en las que las desigualdades sociales pueden infectar la deliberación, incluso en ausencia de cualquier exclusión formal.

En este punto encontramos una grave dificultad en el modelo liberal de la esfera pública burguesa: en cuanto la suspensión de las desigualdades sociales durante la deliberación significa proceder como si éstas no existieran, cuando en realidad existen, el modelo no promueve la paridad en la participación. Por el contrario, dicha suspensión usualmente obra en ventaja de los grupos dominantes en la sociedad y en desventaja de los subordinados. En la mayoría de los casos sería más apropiado *des-suspender* las desigualdades, en el sentido de discutir las explícitamente —punto que concuerda con el espíritu de la más reciente "ética comunicativa" de Habermas.

La equivocada fe en la eficacia de la suspensión sugiere otra falla del modelo liberal. Esta concepción supone que la esfera pública es, o puede ser, un espacio de nivel cero de cultura, tan absolutamente desprovisto de cualquier *ethos* específico que puede acomodar de manera perfectamente neutral y con igual facilidad intervenciones en las que se exprese cualquier *ethos* cultural y todos a la vez; pero este supuesto es contrafáctico y no por razones meramente accidentales. En sociedades estratificadas, los grupos sociales que tienen diferentes cuotas de poder tienden a desarrollar estilos culturales desigualmente valorados. El resultado es el desarrollo de poderosas presiones informales que marginan

17 Jane Mansbridge, "Feminism and Democracy", *American Prospect* No. 1 (1990), p. 127.

las contribuciones de los miembros de los grupos subordinados, tanto en los contextos de la vida cotidiana, como en las esferas públicas oficiales¹⁸. La economía política particular de la esfera pública burguesa, por lo demás, amplía en lugar de mitigar tales presiones. En esta esfera pública, los medios que constituyen el soporte material para la circulación de las ideas son propiedad privada y operan con ánimo de lucro. Por consiguiente, los grupos socialmente subordinados carecen por lo general de un acceso igual a los medios materiales que permiten la igual participación¹⁹. De esta manera, la economía política refuerza estructuralmente lo que la cultura logra informalmente.

Si tomamos en serio estas consideraciones, deberíamos abrigar serias dudas acerca de una concepción de la esfera pública que se proponga poner en suspenso, en lugar de eliminar, las desigualdades sociales estructurales. Deberíamos preguntarnos si es posible, siquiera en principio, que los interlocutores deliberen en espacios discursivos asignados *como si* fueran iguales socialmente, cuando estos espacios discursivos están situados dentro de un contexto social más amplio, penetrado por relaciones estructurales de dominación y subordinación.

Lo que está en juego aquí es la autonomía de institucio-

18 En *Distinction*, Bourdieu ha teorizado estos procesos de manera iluminadora, haciendo uso del concepto de "hábito de clase" [en inglés, *ciöss habiitus*]. (En Bourdieu, la idea del hábito, o *habitus*, se refiere al conjunto de normas sociales, valores y principios, que regulan la actividad dentro de un "campo social" determinado. \N. defT.I)

19 Tal como lo señala Habermas, esta tendencia se ve aumentada con la concentración de la propiedad de los medios de comunicación en las sociedades del capitalismo tardío. Para una explicación del agudo incremento en la concentración en los Estados Unidos a finales del siglo XX, ver Ben H. Bagdikian, *The Media Monopoly*, Boston. Beacon Press, 1983. y "Lords of the Global Village". *Nation* (Junio 12 de 1989). Esta situación puede contrastarse en algunos sentidos con la de los países en los que la televisión pertenece al Estado y es controlada por él. Pero incluso en ellos, es dudoso que los grupos subordinados tengan igual acceso. Por lo demás, las presiones económicas y políticas han estimulado recientemente la privatización de los medios de comunicación en varios de estos países. En parte, esto refleja los problemas de los canales estatales que se ven obligados a competir por su "porción del mercado" con canales privados que transmiten entretenimiento masivo producido en los Estados Unidos. Para una discusión fascinante (aunque algo desactualizada), orientada hacia la esfera pública, acerca de la televisión pública en la antigua República Federal Alemana, ver Oskar Negt y Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, trad. de Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel y AssenkaOksiloff, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

nes políticas específicas frente al contexto social que las rodea. Una característica importante que distingue el liberalismo de otras orientaciones teórico-políticas es que el liberalismo supone la autonomía de lo político de una forma muy fuerte. La teoría política liberal supone que es posible organizar una forma democrática de vida política base estructuras socioeconómicas y sociosexuales que generan desigualdades sistémicas. Para los liberales, entonces, el problema de la democracia se convierte en el problema de cómo aislar los procesos políticos de aquellos que se consideran no políticos o prepolíticos, aquellos que son característicos, por ejemplo, de la economía, la familia y la vida cotidiana informal. El problema, para los liberales, reside entonces en cómo fortalecer las barreras que separan las instituciones políticas, que presuntamente representarían relaciones de igualdad, de las instituciones económicas, culturales y sociosexuales fundamentadas en relaciones sistémicas de desigualdad²⁰. Sin embargo, la evidencia sugiere que para obtener una esfera pública en la que los interlocutores puedan deliberar como iguales, no basta con suspender las desigualdades sociales.

20 Este es el espíritu que anima, por ejemplo, las propuestas de reforma a la financiación de las campañas electorales, dirigidas a evitar la interferencia del dominio económico en la esfera pública. No hace falta decir que dentro de un contexto de desigualdad social masiva es mucho mejor tener dichas reformas que no tenerlas. No obstante, a la luz del tipo de efectos informales de dominación y desigualdad que discutimos antes, no deberíamos esperar demasiado de ellas. La más importante y reciente defensa de la concepción liberal proviene de alguien que, en otros aspectos, no es liberal. Véase Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983. (Versión castellana, M. Walzer. *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. [N. del T.]) Otra aproximación interesante ha sido sugerida por Joshua Cohén. En respuesta a un borrador anterior de este capítulo, afirmaba que las políticas diseñadas para facilitar la formación de movimientos sociales, asociaciones secundarias y partidos políticos, propiciarían la paridad en la participación mejor que las políticas diseñadas para lograr la igualdad social, puesto que estas últimas requerirían esfuerzos redistributivos que conlleven pérdidas que no benefician a nadie (en inglés, *deadweight losses*). Sin duda, apoyo el tipo de políticas recomendadas por Cohén, así como el objetivo más general de una "democracia asociativa" —las secciones de este capítulo que se refieren a públicos múltiples y públicos fuertes argumentan en favor de acuerdos relacionados con ellas. Sin embargo, no me convence la afirmación de que estas políticas puedan lograr la paridad en la participación bajo condiciones de desigualdad social. En mi concepto, ésta parece ser una variante más de la concepción liberal de la autonomía de lo político, que Cohén afirma rechazar. Véase Joshua Cohén, "Comments on Nancy Fraser's 'Rethinking the Public Sphere'" (ponencia presentada en la reunión de la American Philosophical Association, División Central, Nueva Orleans, abril de 1990).

Por el contrario, la eliminación de las desigualdades sistémicas es una condición necesaria para la paridad en la participación. Esto no significa que todos deban tener exactamente el mismo ingreso, pero sí exige el tipo de igualdad general que no es compatible con relaciones de dominación y subordinación generadas sistémicamente. Con el debido respeto hacia el liberalismo, debo afirmar que la democracia exige igualdad social sustantiva²¹.

Hasta el momento he argumentado que el modelo liberal de la esfera pública burguesa es inadecuado por cuanto supone que la igualdad social no es una condición necesaria para la paridad en la participación en la esfera pública. ¿Qué se sigue de esto en relación con la crítica a la democracia existente? Una tarea que debe asumir la teoría crítica es la de hacer visibles las maneras en las que la desigualdad social infecta las esferas públicas formalmente inclusivas existentes y contamina la interacción discursiva que se da en ellas.

IGUALDAD, DIVERSIDAD Y PÚBLICOS MÚLTIPLES

Hemos venido discutiendo lo que podríamos llamar las "relaciones intrapúblicas", esto es, la naturaleza y calidad de las interacciones que se dan en el interior de una esfera pública determinada. Quisiera considerar ahora lo que podríamos llamar las "relaciones interpúblicas", esto es, la naturaleza y calidad de las interacciones que se dan entre diferentes públicos.

Permítaseme empezar por recordar que la explicación ofrecida por Habermas enfatiza la singularidad del modelo de la esfera pública burguesa, su pretensión de ser *la* esfera pública, en singular. Adicionalmente, su propia narrativa tiende a ser leal a esta concepción en este aspecto, puesto que presenta el surgimiento de públicos adicionales como un desarrollo posterior, indicativo de fragmentación y decadencia. Esta narrativa, entonces, al igual que el modelo liberal mismo, está fundada en un presupuesto evaluativo implícito, a saber, que la restricción institucional a una única esfera pública comprehensiva es un estado de cosas positivo y de-

21 Mi argumento se apoya en la crítica, aún no superada, de Karl Marx al liberalismo, presentada en la primera parte de "La CuesUón Judía" (de ahí la alusión a Marx en el título de este ensayo).

seable, mientras que la proliferación de una multiplicidad de públicos representa un paso atrás más que un avance hacia la democracia²². Es esta suposición normativa la que deseo examinar ahora. En esta sección evaluaré los méritos relativos de un público único, comprensivo, frente a los múltiples públicos, en dos tipos de sociedad modernos: las sociedades estatificadas y las sociedades igualitarias y multiculturales²³.

En primer lugar, consideraré el caso de las sociedades estratificadas, término con el cual me refiero a las sociedades cuyo marco institucional básico genera grupos sociales desiguales, que se encuentran en relaciones estructurales de dominio y subordinación. He argumentado antes que en dichas sociedades la plena paridad en la participación en el debate público y en la deliberación no es posible. La pregunta que debemos dirigirnos aquí es, entonces, ¿qué forma de vida pública se aproxima más a ese ideal? Y ¿qué acuerdos institucionales contribuirían más a reducir la brecha de la paridad en la participación entre los grupos dominantes y los subordinados?

Sostengo que, en las sociedades estratificadas, los acuerdos que incluyen la confrontación entre una pluralidad de públicos en competencia, promueven mejor el ideal de la paridad en la participación que un público único, comprensivo y abarcante. Esto se sigue del argumento expuesto en la sección anterior. Allí afirmé que no es posible aislar espacios discursivos especiales de los efectos de las desigualdades sociales, y que allí donde persiste la desigualdad social, los procesos deliberantes en las esferas públicas tenderán a operar en favor de los grupos dominantes y en desventaja de los subordinados. Ahora, quiero agregar que estos efectos se verán exacerbados si hay una esfera pública única y comprensiva. En tal caso, los miembros de los grupos subordinados no tendrían espacios para deliberar entre ellos sobre sus necesidades, objetivos y estrategias. No tendrían foros donde adelantar procesos comunicativos que

22 Habermas se ha distanciado posteriormente de esta concepción. Véase "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, op. cit.

23 Mi argumento en esta sección se lo debo en gran parte a los perceptivos comentarios de Joshua Cohen a un borrador anterior de este capítulo en Cohen, op. cit

no estuvieran, por decirlo así, supervisados por los grupos dominantes. En esta situación, es menos probable que puedan "hallar la voz o las palabras correctas para expresar sus ideas", y sería más probable que "mantuvieran incoados sus deseos". Esto los haría menos capaces de articular y defender sus intereses en la esfera pública comprensiva. Serían menos capaces de poner en evidencia los modos de deliberación que encubren la dominación mediante "la absorción del menos poderoso por un falso 'nosotros' que refleja al más poderoso"²⁴.

Este argumento obtiene un respaldo adicional de la historiografía revisionista sobre la esfera pública, incluso en sus desarrollos más recientes. Esta historia registra que los miembros de los grupos sociales subordinados —mujeres, trabajadores, personas de color, *gays* y lesbianas— han comprobado repetidamente que resulta ventajoso constituir públicos alternativos. Propongo llamar a estos públicos, contra *públicos subalternos* para indicar que se trata de espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades²⁵. Quizás el ejemplo más impresionante sea el del contra-público subalterno feminista de finales del siglo veinte en los Estados Unidos, con su abigarrado conjunto de revistas, librerías, editoriales, redes de distribución de películas y videos, series de conferencias, centros de Investigación, programas académicos, congresos, convenciones, festivales y lugares de reunión locales. En esta esfera pública, las feministas han inventado nuevos términos para describir la realidad social, incluyendo "sexismo", "doble jornada", "acoso sexual", y "violación intramarital", "en una cita" (*date rape*) y "por un conocido" (*acquaintance rape*). Armadas con este lenguaje, hemos formulado de nuevo nuestras necesidades e identidades y, al

24 Mansbridge, *op. cit*

25 He acuñado esta expresión combinando dos términos usados recientemente con buenos resultados por otros teóricos para propósitos compatibles con los míos. Tomo el término "subalterno" de Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Larry Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-373. Tomo el término "contra-público" de Rita Felski, *Beyond Feminist Aesthetics*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

hacerlo, hemos reducido, aunque no eliminado, nuestra desventaja en la esfera pública oficial²⁶.

Lo anterior, sin embargo, puede prestarse a una interpretación incorrecta que deseo evitar. No quiero sugerir que los contra-públicos subalternos sean siempre necesariamente virtuosos; algunos de ellos, infortunadamente, son explícitamente antidemocráticos y antiigualitarios, e incluso aquellos que tienen intenciones democráticas e igualitarias no siempre dejan de poner en práctica sus propios métodos de exclusión y marginación informal. No obstante, en la medida en que estos contra-públicos surgen como respuesta a exclusiones dentro de los públicos dominantes, contribuyen a extender el espacio discursivo. En principio, los supuestos que antes carecían de opositores ahora tendrán que ser justificados públicamente. En general, la proliferación de contra-públicos subalternos implica la ampliación de la confrontación discursiva, y esto es de la mayor conveniencia en sociedades estratificadas.

Hago énfasis en la función contestataria de los contra-públicos subalternos en las sociedades estratificadas, en parte para hacer más compleja la cuestión del separatismo. En mi opinión, el concepto del contra-público, a largo plazo, milita en contra del separatismo porque asume una orientación *pública*. En la medida en que estos espacios sean *públicos*, no serán, por definición, enclaves —lo que no equivale a negar que, a menudo, resulten involuntariamente aislados. Después de todo, interactuar discursivamente como miembro de un público —subalterno o no— es aspirar a difundir el propio discurso en espacios cada vez más amplios. Habermas capta bien este aspecto del significado de la publicidad cuando señala que, con independencia de cuán limitado sea un público en su manifestación empírica en un momento dado, sus miembros se entienden a sí mismos como parte de un público potencialmente más amplio, de aquel cuerpo indeterminado, empíricamente contrafáctico, que llamamos "el

26 Un análisis de la importancia política de los discursos feministas de oposición sobre las necesidades, puede encontrarse en Nancy Fraser, "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critique of Late Capitalist Political Culture", en Fraser, *Unruly Practices*, *op. cit* Un esfuerzo importante por analizar el contra-público subalterno afroamericano contemporáneo, puede encontrarse en "Black Public Sphere Collective", *The Black Public Sphere*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.

público-en-general". El punto es que, en las sociedades estratificadas, los contra-públicos subalternos tienen un doble carácter. Por un lado, funcionan como espacios de retiro y reagrupamiento; por el otro, funcionan también como bases y campos de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas a públicos más amplios. Es precisamente en la dialéctica entre estas dos funciones donde reside su potencial emancipatorio. Esta dialéctica permite a los contra-públicos subalternos disminuir parcialmente, aunque no erradicar por completo, los injustos privilegios participativos que disfrutaban los miembros de los grupos sociales dominantes en las sociedades estratificadas.

Hasta ahora he argumentado que, aun cuando en las sociedades estratificadas el ideal de la paridad en la participación no puede realizarse plenamente, es más posible acercarse a él mediante acuerdos que permitan la confrontación entre una pluralidad de públicos en competencia, que a través de una esfera pública única, comprehensiva. Desde luego, la confrontación entre públicos rivales supone una interacción discursiva interpúblicos. ¿Cómo debemos, entonces, entender dicha interacción? Geoff Eley sugiere que pensemos en la esfera pública (en las sociedades estratificadas) como el "escenario estructurado en donde tiene lugar la competencia o la negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos"²⁷. Esta formulación hace justicia a la multiplicidad de espacios públicos de las sociedades estratificadas, al reconocer expresamente la presencia y actividad de una "variedad de públicos". Al mismo tiempo, hace justicia al hecho de que estos públicos están situados en un solo "contexto estructurado" que privilegia a unos y coloca a otros en desventaja. Finalmente, la formulación de Eley hace justicia al hecho de que, en sociedades estratificadas, las relaciones discursivas entre públicos que detentan diferentes cuotas de poder, pueden asumir tanto la forma contestataria como la deliberativa.

Consideraré ahora los méritos relativos de la existencia de múltiples públicos comparados con los de un público único,

27 Eley, op. cit. Eley procede a explicar que esto equivale a "extender la idea habermasiana de la esfera pública a un dominio público más amplio, donde la autoridad no sólo se constituye como racional y legítima, sino donde sus términos son controvertidos, modificados y ocasionalmente derrocados por grupos subalternos".

en sociedades igualitarias y multiculturales. Por sociedades igualitarias entiendo sociedades no estratificadas, sociedades cuyo marco institucional básico no genera grupos sociales desiguales que se encuentran en relaciones estructurales de dominio y subordinación. Las sociedades igualitarias son, por lo tanto, sociedades sin clases y en las que no hay una división del trabajo determinada por el género o la raza. Sin embargo, no es preciso que sean culturalmente homogéneas. Por el contrario, siempre y cuando permitan la libertad de expresión y de asociación, es probable que estén conformadas por grupos sociales con diversos valores, identidades y estilos culturales y que, por lo tanto, sean multiculturales. Mi pregunta es: bajo condiciones de diversidad cultural, y en ausencia de desigualdades sociales, ¿sería preferible una esfera pública única, comprehensiva, o una multiplicidad de públicos?

Para responder a esta pregunta es necesario mirar con mayor detenimiento la relación entre el discurso público y las identidades sociales. Con el debido respeto al modelo liberal, las esferas públicas no son sólo espacios para la formación de la opinión discursiva; son también espacios para la formación y la concreción de las identidades sociales²⁸. Esto significa que la participación no se limita sencillamente a poder afirmar contenidos preposicionales neutros respecto de su forma de expresión./Más bien, como lo señalé en la sección anterior, la participación implica poder hablar con "la propia voz", de manera que se construya y exprese simultáneamente la propia identidad cultural a través del modis-

28 Considero que los espacios discursivos públicos se cuentan entre los lugares más importantes y poco reconocidos, donde se construyen, deconstruyen y reconstruyen las identidades sociales. Esta posición se opone a varias explicaciones psicoanalíticas acerca de la formación de la identidad, que desconocen la importancia formativa de la interacción discursiva postedípica, que se realiza fuera de la familia nuclear y, por lo tanto, no pueden explicar los cambios de identidad en el transcurso del tiempo. Considero infortunado que gran parte de la teoría feminista contemporánea haya basado su comprensión de la identidad social en modelos psicoanalíticos, desconociendo el estudio de la construcción de identidad en relación con las esferas públicas. La historiografía revisionista de la esfera pública discutida anteriormente puede contribuir a restaurar el equilibrio al identificar las esferas públicas como lugares de reconstrucción de la identidad. Una explicación del carácter discursivo de la identidad social y una crítica a las aproximaciones lacanianas psicoanalíticas al tema de la identidad, puede encontrarse en Nancy Fraser, "¿Estructuralismo o pragmatismo? Sobre la teoría discursiva y la política feminista", incluido en este volumen.

mo y del estilo²⁹. Por otra parte, como también sugerí, las propias esferas públicas no son espacios de los que esté ausente la cultura, igualmente hospitalarios a cualquier forma posible de expresión cultural. Por el contrario, se trata de instituciones culturalmente determinadas—los foros de intercambio textual, por ejemplo, que incluyen diversas publicaciones y el *Internet*, y las geografías sociales del espacio urbano, entre ellas los cafés, los parques públicos y los centros comerciales. Estas instituciones pueden entenderse como lentes retóricas culturalmente determinadas que filtran y alteran las afirmaciones que enmarcan; pueden acomodar algunos modos de expresión y no otros³⁰.

De lo anterior se sigue que la vida pública en sociedades igualitarias y multiculturales no puede consistir exclusivamente en una esfera pública única y comprehensiva. Ello equivaldría a filtrar las diferentes normas retóricas y estilísticas a través de una lente única, abarcante. Más aún, puesto que no existe una lente semejante que sea auténticamente neutra desde el punto de vista cultural, esta lente única privilegiaría realmente las normas de expresión de un grupo cultural por sobre las de otros, haciendo, por lo tanto, de la asimilación discursiva un requisito para la participación en el debate público. El resultado sería la desaparición del multiculturalismo (y probablemente de la igualdad social). Podemos concluir, entonces, de manera general, que la idea de una sociedad igualitaria y multicultural solo tiene sentido si suponemos la existencia de una pluralidad de espacios públicos, donde participan grupos con diversos valores y retóricas. Por definición, una sociedad semejante debe incluir una multiplicidad de públicos.

Sin embargo, esto no necesariamente excluye la posibilidad de un espacio adicional, más comprehensivo, donde los miembros de públicos diferentes y más limitados puedan entablar conversaciones que cruzan las líneas de la diversidad

29 Otra formulación de esta posición puede encontrarse en Nancy Fraser, "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praxis International*, 5, No. 4 (1986), pp. 425-29. Véase también Iris Young, "Impartiality and the Civil Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, comps., *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 56-76.

30 Para un análisis de la especificidad retórica de una esfera pública histórica, véase Warner, op. ext.

cultural. Por el contrario, nuestra hipotética sociedad igualitaria y multicultural seguramente tendría que adelantar debates sobre las políticas y los asuntos que afectan a todos³¹. La pregunta es: ¿compartirían los participantes en dichos debates lo suficiente en lo que respecta a valores, normas de expresión y, por lo tanto, protocolos de persuasión, como para inculcar a su diálogo el carácter de deliberaciones orientadas a lograr un acuerdo razonado?

A mi juicio, es mejor tratar este interrogante como una pregunta empírica y no conceptual. No veo razones para excluir en principio la posibilidad de una sociedad donde la igualdad social y la diversidad cultural coexistan con la democracia participativa. Ciertamente, espero que una sociedad semejante llegue a existir. Esa esperanza se torna más plausible si consideramos que, por difícil que sea, la comunicación intercultural no es, en principio, imposible —aun cuando ciertamente se tornaría imposible si suponemos que exige poner en suspenso las diferencias. Concedo que esta comunicación requiere alfabetismo multicultural, pero eso, creo, puede adquirirse en la práctica. De hecho, las posibilidades aumentan cuando reconocemos la complejidad de las identidades culturales. Con el debido respeto a las concepciones reduccionistas, esencialistas, debo afirmar que las identidades culturales se tejen con muchos hilos diferentes y algunos de estos hilos pueden ser comunes a personas cuyas identidades difieren en otros sentidos, incluso cuando son las diferencias el aspecto más sobresaliente³². Análogamente, bajo condiciones de igualdad social, la permeabilidad, apertura hacia el exterior y ausencia de fronteras de los públicos, podrían propiciar la comunicación intercultural. Des-

31 Para una interesante discusión sobre este punto, ver el Prefacio de Miriam Hansen a Negt y Muge, *op. cit.*

32 Podríamos decir que, en el nivel más profundo, todos somos mestizos [en español en el original]. La metáfora más apropiada en este caso puede ser la idea wittgensteiniana de los parecidos de familia, redes de diferencias y similitudes que se entrecruzan y superponen, sin que un solo hilo corra de manera continua a través del todo. Para una explicación que hace énfasis en la complejidad de las identidades culturales y la importancia del discurso en su construcción, véase "¿Estructuralismo o pragmatismo? Sobre la teoría discursiva y la política feminista", incluido en este libro. Descripciones basadas en conceptos de mestizaje pueden encontrarse en Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute Press, 1987, y Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca, Cornell University Press, 1989.

pues de todo, el concepto de público presupone que quienes participan en_él tienen una pluralidad de perspectivas, lo que permite diferencias internas y antagonismos, e igualmente desestimula los bloques reificados³³. Adicionalmente, el carácter ilimitado de los públicos y su orientación publicista, permite que las personas hagan parte de más de un público y que la pertenencia a diferentes grupos pueda superponerse parcialmente. Esto, a su vez, hace que la comunicación intercultural sea concebible en principio. Según lo anterior, parece que no existe ninguna barrera conceptual (por oposición a la empírica) que obstaculice la posibilidad de una sociedad igualitaria y multicultural, que sea también una democracia participativa³⁴. Esta sociedad será, necesariamente, una sociedad con muchos públicos diferentes, entre ellos al menos uno en el que los participantes puedan deliberar como iguales cruzando las líneas de la diferencia, sobre las políticas que les conciernen a todos.

En general, he venido argumentando que el ideal de la paridad en la participación se logra mejor mediante una multiplicidad de públicos que a través de uno solo. Esto es cierto tanto para las sociedades estratificadas como para las sociedades igualitarias y multiculturales, aunque por razones diferentes. En ningún caso debe entenderse este argumento como una simple celebración postmoderna de la multiplicidad. Por el contrario, en el caso de las sociedades estratificadas, defiende los contra-públicos subalternos formados en condiciones de dominio y subordinación. En el otro caso, defiende la posibilidad de combinar la igualdad social, la diversidad cultural y la democracia participativa.

33 En estos aspectos, el concepto de público difiere del de comunidad. El término "comunidad" sugiere un grupo limitado, relativamente homogéneo, y a menudo connota consenso. El término "público", por el contrario, hace énfasis en la interacción discursiva que es, en principio, ilimitada y abierta, lo cual, a su vez, implica una pluralidad de perspectivas. Por lo tanto, la idea de público, más que la de comunidad, permite acomodar diferencias internas, antagonismos y debates. Una descripción de la conexión entre publicidad y pluralidad puede encontrarse en Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. (Versión castellana. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993. [IV. del T.]) Una crítica del concepto de comunidad puede encontrarse en Iris Young. "The Ideal of Community and the Politics of Difference", en Linda J. Nicholson, comp., *Feminism and Postmodernism*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1989, pp. 300-23.

34 Un contraargumento a esta posición puede encontrarse en Jeffrey Spinner-Halev, "Difference and Diversity in an Egalitarian Democracy". *Journal of Political Philosophy*, 3, No. 3 (1995), pp. 259-79.

¿Cuáles con las implicaciones de esta discusión para una teoría crítica de la esfera pública en la democracia actual existente? En pocas palabras, lo que necesitamos es una sociología política crítica de una forma de vida pública en la que participen públicos múltiples, aunque desiguales. Esto significa conceptualizar la interacción contestataria de diferentes públicos e identificar los mecanismos que subordinan unos a otros.

ESFERAS PÚBLICAS, PREOCUPACIONES COMUNES E INTERESES PRIVADOS

He afirmado que en sociedades estratificadas, nos guste o no, los contra-públicos subalternos se sitúan en una relación contestataria frente a los públicos dominantes. Un objetivo importante de esta confrontación interpúblicos es el de determinar cuáles son las fronteras apropiadas de la esfera pública. Aquí la pregunta central es: ¿qué debe calificarse como asunto público y qué como asunto privado? Esto me lleva al tercer conjunto de suposiciones problemáticas implícitas en la concepción liberal burguesa de la esfera pública, esto es, las suposiciones relacionadas con la intervención adecuada de lo público en lo privado.

Recordemos que resulta fundamental en la explicación de Habermas el que la esfera pública burguesa debe ser un espacio discursivo en el que "personas privadas" deliberaran sobre "asuntos públicos". Aquí hay en juego varios sentidos de privacidad y publicidad. Lo "público", por ejemplo, puede significar 1) relacionado con el Estado; 2) accesible a todos; 3) de interés para todos, y 4) relacionado con el bien común o el interés compartido. Cada uno de estos significados tiene un correlato opuesto en los sentidos del término "privado". Adicionalmente, habría otros dos sentidos de "privado" que se encuentran justo debajo de la superficie: 5) relativo a la propiedad privada en una economía de mercado; y 6) relativo a la vida doméstica íntima o personal, incluyendo la vida sexual.

Ya he discutido largamente el significado de "público" como abierto o accesible a todos. Ahora quisiera examinar algunos de los otros significados, empezando con el 3) de interés para todos³⁵. Se presenta en este punto una ambi-

35 En este capítulo no me referiré directamente al significado (1) relacionado con

güedad entre aquello que afecta objetivamente o tiene un impacto sobre todos, considerado desde una perspectiva externa, por un lado, y aquello que los participantes reconocen como un asunto de interés común, por el otro. La idea de esfera pública como espacio de autodeterminación colectiva no concuerda con aquellas aproximaciones en las que se recurre a la perspectiva externa para delimitar sus fronteras correctas. Por lo tanto, es la segunda, la perspectiva del participante, la que resulta pertinente aquí. Sólo los mismos participantes pueden decidir qué es y qué no es de interés común para ellos. Sin embargo, no puede garantizarse que todos concuerden. Hasta hace poco, por ejemplo, las feministas eran una minoría en pensar que la violencia doméstica contra la mujer era un asunto de interés común y, por consiguiente, un tópico legítimo del discurso público. La gran mayoría de la gente consideraba que era un asunto privado que concernía únicamente a un número reducido de parejas heterosexuales (y tal vez a los trabajadores sociales y abogados que presuntamente debían manejarlo). Las feministas formábamos entonces un contra-público subalterno desde el cual propagábamos la idea de que la violencia doméstica es un rasgo sistémico y muy difundido de las sociedades patriarcales. Eventualmente, después de una oposición discursiva sostenida, conseguimos convertir este asunto en un problema de interés común.

El punto es que, a este respecto, no existen fronteras naturales dadas *a priori*. Lo que debe considerarse como un asunto de interés común será decidido, precisamente, a través de la confrontación discursiva. De lo anterior se sigue que ningún tópico debe ser excluido previamente a tal confrontación. Por el contrario, la publicidad democrática exige garantías positivas de oportunidad para que las minorías puedan convencer a otros de que aquello que en el pasado no era público, en el sentido de no ser de interés común, debería serlo ahora³⁶.

¿Qué pasa, entonces, con el sentido de "público" como lo

el Estado. Sin embargo, en la próxima sección de este capítulo considero algunos temas asociados con él.

36 Este es el equivalente, en la teoría democrática, de la tesis que, en filosofía de la ciencia, ha defendido Paul Feyerabend. Véase Feyerabend, *Against Method* (Nueva York, Verso, 1988. (Versión castellana, P. Feyerabend, *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981. [V. del T.])

relativo al bien común o al interés compartido? Este es el sentido que está en juego en la caracterización que hace Habermas de la esfera pública burguesa como un espacio en el que el tema de la discusión se restringe al "bien común" y donde se excluye la discusión de "intereses privados".

Se trata de una concepción de la esfera pública que hoy en día llamaríamos republicana cívica, en oposición a una concepción liberal individualista. En síntesis, el modelo republicano cívico pone énfasis en una visión de la política como un conjunto de personas que razonan juntas para promover un bien común, que trasciende la mera suma de las preferencias individuales. La idea es que, a través de la deliberación, los miembros del público pueden llegar a descubrir o crear este bien común. En el transcurso de sus deliberaciones, los participantes, inicialmente un conjunto de individuos egoístas, se convierten en una colectividad con espíritu público, capaz de actuar conjuntamente en aras del interés común. Desde esta perspectiva, los intereses privados no encuentran un lugar apropiado en la esfera pública política. En el mejor de los casos, pueden ser considerados como el punto de partida prepolítico de la deliberación, que debe ser transformado y trascendido en el transcurso del debate³⁷.

Ahora bien, esta concepción cívico-republicana de la esfera pública representa, en cierto sentido, un avance frente a la alternativa liberal individualista. A diferencia de esta última, no supone que las preferencias, intereses e identidades de las personas estén dadas exógenamente, con anterioridad al discurso y a la deliberación públicos. Considera más bien que las preferencias, intereses e identidades son tanto resultados como antecedentes de la deliberación pública; es más, que se constituyen en y a través de ella. Sin embargo, tal como lo argumenta Jane Mansbridge, la concepción cívico-republicana incluye una grave confusión, que elimina su fuerza crítica. Esta concepción confunde las ideas de delibe-

37 El modelo liberal-individualista, por el contrario, hace énfasis en una concepción de la política como agregado de preferencias individuales y egoístas. La deliberación, en sentido estricto, se elimina. El discurso político consiste más bien en el registro de preferencias individuales y en negociaciones mediante las cuales se buscan fórmulas para satisfacer tantos intereses privados como sea posible. Se presume que no existe el bien común, como algo distinto y superior a la suma de los diferentes bienes individuales, y por eso los intereses privados son la materia legítima del discurso político.

ración y bien común al suponer que la deliberación debe ser una deliberación *sobre* el bien común. Por consiguiente, limita la deliberación al diálogo enmarcado desde un único y comprensivo "nosotros", con lo que excluye las pretensiones que responden al interés individual o de grupo. Pero esto actúa en contra de uno de los principales objetivos de la deliberación, esto es, el de ayudar a los participantes a aclarar sus intereses, incluso cuando esos intereses resulten en conflicto. "El excluir el interés individual [y el interés de grupo] hace más difícil para cualquier participante comprender qué ocurre. En particular, es posible que los menos poderosos no encuentren formas de descubrir que el sentido prevaliente de 'nosotros' no los incluye adecuadamente"³⁸.

En general, no existe manera de saber de antemano si el resultado de un proceso de deliberación será el descubrimiento de un bien común en el que los conflictos de intereses se evaporarán por ser meramente aparentes o si será, por el contrario, el descubrimiento de que los conflictos de intereses son reales y el bien común una quimera. Pero si no puede presumirse de antemano la existencia de un bien común, no se justifica entonces restringir los tópicos, intereses y perspectivas, decidiendo cuáles son admisibles en la deliberación³⁹.

Este argumento es válido aun en el mejor escenario de las sociedades cuyos marcos institucionales básicos no generan desigualdades sistémicas; incluso en estas sociedades relativamente igualitarias, no podemos suponer de antemano que no existirán verdaderos conflictos de intereses. El argumento, entonces, resulta mucho más pertinente para las sociedades estratificadas, atravesadas por difundidas relaciones de

38 Mansbridge. *op. cit.*, p. 131.

39 Este punto, incidentalmente, concuerda con el espíritu de una tendencia del pensamiento normativo reciente de Habermas, que enfatiza la definición procedimental, por oposición a la definición sustantiva, de la esfera pública democrática; aquí, la esfera pública se define como un espacio destinado a cierto tipo de interacción discursiva, no como un espacio para tratar ciertos tipos de tópicos y problemas. Por lo tanto, no hay restricciones respecto a qué puede convertirse en un tópico de deliberación. Véase el recuento que hace Seyla Benhabib de esta línea radicalmente procedimentalista del pensamiento habermasiano y su defensa de ella como lo que hace que la concepción habermasiana de la esfera pública sea preferible a las concepciones alternativas. Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Uberai Tradition and Jürgen Habermas", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, *op. cit.*

dominio y subordinación. Después de todo, cuando los acuerdos sociales operan sistemáticamente en beneficio de algunos grupos y en perjuicio de otros, habría razones *prima facie* para pensar que la postulación de un bien común compartido por los explotadores y los explotados puede ser un mito. Por otra parte, cualquier consenso que pretenda representar el bien común en este contexto social debería mirarse con sospecha, pues este consenso se habría alcanzado a través de un proceso de deliberación contaminado por los efectos de la dominación y subordinación.

En general, la teoría crítica debe considerar de manera más seria y crítica los términos "privado" y "público". Estos términos, después de todo, no son simplemente designaciones de esferas sociales; son clasificaciones culturales y rútu-los retóricos. En el discurso político son términos poderosos, que se utilizan con frecuencia para deslegitimar ciertos intereses, ideas y tópicos, y para valorizar otros.

Esto me lleva a otros dos significados de "privado", que se utilizan a menudo ideológicamente para delimitar las fronteras de la esfera pública de maneras que ponen en desventaja a grupos sociales subordinados. Se trata de los significados 5) relativo a la propiedad privada en la economía de mercado y 6) relativo a la vida doméstica o personal, incluyendo la vida sexual. Cada uno de estos significados está en el centro de una retórica de la privacidad que ha sido usada históricamente para restringir el universo de la confrontación pública legítima.

La retórica de la privacidad doméstica busca excluir del debate público algunos temas e intereses, haciendo de ellos algo personal o familiar; los representa como asuntos domésticos-privados o familiares-personales para distinguirlos de los asuntos públicos, políticos. La retórica de la privacidad económica, por el contrario, busca excluir del debate público algunos temas e intereses, dándoles un carácter económico; los asuntos en cuestión aquí se representan como imperativos impersonales del mercado, como prerrogativas de la propiedad "privada" o como problemas técnicos propios de los administradores y planificadores, para distinguirlos de los asuntos públicos, políticos. En ambos casos, el resultado es aislar ciertos asuntos en espacios discursivos especializados y, al caracterizarlos de un debate y una confrontación más amplios. Por lo general, esto resulta ventajoso para

los grupos e individuos dominantes y desventajoso para sus subordinados⁴⁰. Si el maltrato a las esposas, por ejemplo, se rotula como un asunto "personal" o "doméstico", y si el discurso público en torno a este fenómeno se canaliza hacia instituciones especializadas asociadas con, digamos, el derecho de familia, el trabajo social y la sociología y psicología de la "desviación", esto sirve entonces para reproducir la dominación y subordinación de género. Análogamente, si el problema de la democracia en los sitios de trabajo se rotula como "económico" o "administrativo", y si el discurso en torno a estos asuntos se encauza hacia instituciones especializadas asociadas con, digamos, la sociología de las "relaciones industriales", el derecho laboral y la "ciencia de la administración", entonces, esto sirve para perpetuar la dominación y subordinación de clase (y frecuentemente también la de género y raza).

Lo anterior muestra, una vez más, que la eliminación de las restricciones formales a la participación en la esfera pública no basta para asegurar la inclusión en la práctica. Por el contrario, incluso después de que las mujeres, las personas de color y los trabajadores han sido autorizados formalmente para participar, su participación puede ser obstaculizada por concepciones de la privacidad económica y doméstica que delimitan el alcance del debate. Estas nociones son, por consiguiente, vehículos a través de los cuales las desventajas relacionadas con el género, la "raza" y la clase pueden continuar operando informal y subtextualmente, incluso después de que se han anulado las restricciones formales explícitas.

40 Por lo general, pero no siempre. Como lo ha señalado Josh Cohén, los usos de privacidad en *Roe v. Wade*, decisión en la que la Corte Suprema de los Estados Unidos legalizó el aborto, y en el salvamento de voto del magistrado Blackmun en *Bowers*, la decisión que convalidó las leyes estatales contra la sodomía, son excepciones. Estos ejemplos muestran que la retórica de la privacidad es multivalente, más que unívoca y necesariamente perjudicial. Por otra parte, no hay duda de que la tradición, más fuerte del argumento de la privacidad ha reforzado la desigualdad al restringir el debate. Más aún, muchas feministas han argumentado que incluso los usos "buenos" del término *privacidad* han tenido graves consecuencias negativas en el contexto actual, y que la dominación de género se contrarresta mejor dentro de este contexto sobre otras bases discursivas. Una defensa del discurso de la "privacidad" puede encontrarse en Cohén, op. cit.

PÚBLICOS FUERTES, PÚBLICOS DÉBILES: SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Permítaseme ahora regresar al cuarto y último supuesto que, en mi opinión, subyace tras el modelo liberal de la esfera pública burguesa, esto es, el supuesto de que una esfera pública democrática y operante exige una separación radical entre la sociedad civil y el Estado. Este supuesto puede ser interpretado de dos maneras diferentes, según como se entienda la expresión "sociedad civil". Si suponemos que esta expresión se refiere a la existencia de una economía capitalista, organizada privadamente, insistir en su separación del Estado es defender el liberalismo clásico. La tesis sería que un sistema de gobierno limitado y de capitalismo *laissez-faire*, son condiciones previas necesarias para el buen funcionamiento de la esfera pública.

Podemos deshacernos de esta tesis (relativamente poco interesante) bastante rápido trayendo a colación algunos de los argumentos de las secciones anteriores. Ya he mostrado que la paridad en la participación es esencial para la esfera pública democrática, y que igualdad socioeconómica básica es una condición previa necesaria para lograr tal paridad. Ahora sólo necesito agregar que el capitalismo del *laissez-faire* no promueve la igualdad socioeconómica y que se requiere alguna forma de reorganización y redistribución políticamente regulada para lograr ese objetivo. Igualmente, he mostrado que los esfuerzos por "privatizar" las cuestiones económicas y representarlas como algo fuera del alcance de la actividad estatal impiden, en lugar de promover, la plena y libre discusión implícita en la idea de esfera pública. De estas consideraciones se sigue que una separación radical entre la sociedad civil (económica) y el Estado no es una condición necesaria para el buen funcionamiento de la esfera pública. Por el contrario, y con el debido respeto al modelo liberal, lo que se necesita, precisamente, es algún tipo de imbricación entre estas instituciones⁴¹. Sin embargo, existe otra interpretación, más interesante, del supuesto liberal de la necesaria separación entre la sociedad civil y el Estado para conseguir una esfera pública operante, que merece un examen más deten-

41 Existen muchas posibilidades; entre ellas, formas mixtas como el socialismo de mercado.

do. Según esta Interpretación, "sociedad civil" significa el conjunto de asociaciones no gubernamentales o "secundarias" que no son de tipo económico ni administrativo. Podemos apreciar mejor la fuerza de la tesis de que la sociedad civil, en este sentido, debería estar separada del Estado, si recordamos la definición propuesta por Habermas de la esfera pública liberal como un "cuerpo de personas privadas reunidas para formar un público". El énfasis que se pone en las "personas privadas" indica (entre otras cosas) que los miembros del público burgués no son funcionarios estatales y que su participación en la esfera pública no depende de alguna competencia oficial. Por consiguiente, su discurso no produce como resultado últimas decisiones obligatorias, soberanas, mediante las cuales se autoriza el uso del poder estatal; por el contrario, el resultado final es la "opinión pública", un comentario crítico sobre la adopción de decisiones autorizadas que se lleva a cabo en otro lugar. La esfera pública, en síntesis, no es el Estado; se trata más bien de un cuerpo de opinión discursiva no gubernamental, movilizado informalmente, que puede servir de contrapeso al Estado. En efecto, en el modelo liberal, es precisamente este carácter extragubernamental de la esfera pública lo que confiere un aura de independencia, autonomía y legitimidad a la "opinión pública" que allí se genera.

Por consiguiente, el modelo liberal de la esfera pública burguesa supone que la separación radical entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado es deseable. Como resultado, promueve lo que llamaré los *públicos débiles*, públicos cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opinión y no cubre la toma de decisiones. Más aún, el modelo liberal parece implicar que una expansión de la autoridad discursiva de dichos públicos, de manera que incluya tanto la toma de decisiones como la creación de opinión, pondría en peligro la autonomía de la opinión pública —pues, en este caso, el público se convertiría efectivamente en el Estado y se perdería la posibilidad de un control discursivo crítico del Estado.

Al menos esto es lo que sugiere Habermas en la formulación inicial del modelo liberal. En realidad, el asunto se torna más complejo cuando tenemos en cuenta el surgimiento de la soberanía parlamentaria. Con este significativo desarrollo histórico de la esfera pública, encontramos una transforma-

ción estructural importante, puesto que el Parlamento soberano opera como una esfera pública *dentro* del Estado. Igualmente, los parlamentos soberanos son lo que llamaré *públicos Juertes*, públicos cuyo discurso incluye tanto la formación de opinión como la toma de decisiones. Como lugar de deliberación pública que culmina en decisiones legalmente obligatorias (o leyes), el Parlamento habría de ser la sede de la autorización discursiva del uso del poder estatal. Al lograr la soberanía parlamentaria, por consiguiente, se desdibuja la línea que separa la sociedad civil (asociativa) del Estado.

Obviamente, el surgimiento de la soberanía parlamentaria y el consiguiente debilitamiento de la separación entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado, representa un avance democrático frente a acuerdos políticos anteriores, pues, tal como lo sugieren los términos "público fuerte" y "público débil", la "fuerza de la opinión pública" se incrementa cuando uno de los cuerpos que la representan obtiene el poder necesario para convertir tal "opinión" en decisiones autoritarias. Al mismo tiempo, subsisten interrogantes importantes respecto de la relación entre los públicos fuertes parlamentarios y los públicos débiles frente a los cuales son presuntamente responsables. En general, estos desarrollos suscitan algunas preguntas interesantes e importantes acerca de los méritos relativos de los públicos fuertes y los débiles, y acerca de las funciones respectivas que pueden desempeñar las instituciones de ambos tipos en una sociedad democrática e igualitaria.

Un conjunto de preguntas se refiere a la posible proliferación de públicos fuertes que asumen la forma de instituciones autoadministradas. En los lugares de trabajo, las guarderías y las comunidades residenciales que se administran a sí mismas, por ejemplo, las esferas públicas institucionales internas podrían ser espacios tanto de formación de opinión como de toma de decisiones. Esto equivaldría a constituir lugares de democracia directa o cuasi directa, donde todas las personas comprometidas en una empresa colectiva participarían en las deliberaciones para determinar su diseño y operación⁴². No obstante, esto todavía dejaría abierta la rela-

42 Uso la expresión "democracia cuasi-directa" para señalar la posibilidad de que existan formas híbridas de autoadministración que incluyan la designación democrática de representantes, administradores o planificadores, vinculados por estrictos criterios de responsabilidad frente a los electores, a través de mecanismos tales como la revocatoria.

ción entre estas esferas públicas internas que operan como cuerpos de toma de decisiones, y aquellos públicos externos frente a los cuales también son presuntamente responsables. El problema de dicha relación adquiere importancia cuando consideramos que las personas que se ven afectadas por una empresa en la que no participan directamente como agentes pueden, sin embargo, tener interés en su *modus operandi*; por lo tanto, tienen también el derecho legítimo de opinar acerca del diseño y la operación de la institución, a través de alguna otra esfera pública (más fuerte o más débil).

De nuevo, abordamos el asunto de la responsabilidad. ¿Qué acuerdos institucionales garantizan mejor la responsabilidad de los cuerpos democráticos de toma de decisiones (públicos fuertes) frente a *sus* públicos (externos, débiles o, dada la posibilidad de casos híbridos, aún más débiles)?⁴³ ¿En qué sitios de la sociedad serían apropiados los acuerdos logrados a través de una democracia directa y en cuáles más apropiadas las formas representativas? ¿Cuál es la mejor manera de articular los primeros con las segundas? De modo más general, ¿qué acuerdos democráticos institucionalizan mejor la coordinación entre las diferentes instituciones, incluyendo la coordinación entre los diferentes públicos co-implicados? ¿Debiéramos pensar en un Parlamento central como superpúblico fuerte con soberanía discursiva autoritaria sobre las reglas sociales básicas y los acuerdos de coordinación? De ser así, ¿se requiere entonces suponer un superpúblico externo único (más) débil además de (no en lugar de), varios otros públicos más pequeños? En cualquier caso, dada la inevitable interdependencia global manifiesta en la división internacional del trabajo dentro de una única biosfera planetaria compartida, ¿tiene sentido entender al Estado-nación como la unidad apropiada de la soberanía?

No sé cuál sea la respuesta a la mayor parte de estas preguntas, y soy incapaz de explorarlas ulteriormente en este ensayo. No obstante, la posibilidad de formularlas, incluso en ausencia de respuestas plenas y persuasivas, nos permite llegar a una conclusión importante: cualquier con-

43 Con "posibilidades híbridas" me refiero a acuerdos que implican una responsabilidad muy estricta de los cuerpos representativos de toma de decisiones frente a sus públicos externos, mediante el derecho al veto y a la revocación. Tales formas híbridas, en algunas circunstancias, aunque ciertamente no en todas, pueden ser deseables.

cepción de la esfera pública que exija una separación radical entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado será incapaz de concebir las formas de autoadministración, coordinación interpúblicos y responsabilidad política, que son esenciales para una sociedad democrática e igualitaria. El modelo liberal de la esfera pública burguesa, por lo tanto, no es adecuado para la teoría crítica contemporánea. Lo que se necesita, más bien, es una concepción postburguesa que nos permita contemplar un papel más importante para las esferas públicas (al menos para algunas) que la mera formación autónoma de la opinión, alejada de la toma de decisiones. Dicha concepción postburguesa nos permitiría pensar en públicos fuertes y débiles, así como en varias formas híbridas. Asimismo, nos permitiría teorizar el rango de relaciones posibles entre dichos públicos, con lo que aumentaría nuestra capacidad para concebir posibilidades democráticas más allá de los límites de la actual democracia existente.

CONCLUSIÓN: PENSANDO DE NUEVO LA ESFERA PÚBLICA

Permítaseme concluir recapitulando lo que creo haber logrado en este capítulo. He mostrado que el modelo liberal de la esfera pública burguesa, tal como lo describe Habermas, no es adecuado para una crítica de los límites de la actual democracia existente en las sociedades del capitalismo tardío. A un nivel, mi argumento socava el modelo liberal como ideal normativo. He mostrado, primero, que una concepción adecuada de la esfera pública exige, no sólo poner en suspenso la desigualdad social, sino eliminarla. En segundo lugar, he mostrado que es preferible una multiplicidad de públicos a una única esfera pública, tanto en sociedades estratificadas como en sociedades igualitarias. En tercer lugar, he mostrado que una concepción sostenible de la esfera pública debe propiciar la inclusión, no la exclusión, de los intereses y asuntos que la ideología burguesa machista rotula como "privados" y trata como inadmisibles. Finalmente, he mostrado que una concepción defendible debe permitir la existencia tanto de públicos fuertes como de públicos débiles, y debiera contribuir a la teorización de las relaciones entre ellos. En síntesis, he argumentado en contra de cuatro supuestos constitutivos del modelo liberal de la esfera pública burguesa; al mismo tiempo, he identificado algunos

elementos correlativos para una nueva concepción postburguesa.

A otro nivel, mi argumento exige a la teoría crítica de las democracias existentes cuatro tareas correlativas. En primer lugar, esta teoría debería hacer visibles las maneras en las que la desigualdad social contamina la deliberación en el interior de los públicos en las sociedades del capitalismo tardío. En segundo lugar, debería mostrar cómo afecta la desigualdad a las relaciones entre los públicos en estas mismas sociedades, de qué manera estos públicos obtienen poder o se segmentan, y cómo algunos se ven involuntariamente aislados y subordinados a otros. Posteriormente, una teoría crítica debería denunciar en qué manera la rotulación de algunos asuntos e intereses como "privados" limita el rango de problemas, y de aproximaciones a ellos, que pueden ser ampliamente controvertidos en las sociedades contemporáneas. Finalmente, nuestra teoría debería mostrar cómo el carácter excesivamente débil de algunas esferas públicas en las sociedades del capitalismo tardío despoja a la "opinión pública" de toda su fuerza práctica.

De todas estas maneras, la teoría debería exponer los límites de la forma específica de democracia propia de las sociedades del capitalismo tardío. Quizás, al hacerlo, pueda también inspirarnos para que intentemos llevar más allá esos límites, al tiempo que advierte a la gente de otras partes del mundo para que no escuchen el llamado a instaurarlos.

SEXO, MENTIRAS Y ESFERA PÚBLICA
Reflexiones en torno a la confirmación de Clarence
Thomas por el Senado de los Estados Unidos

La fabricación de la opinión pública imperante es, principalmente, una cuestión rutinaria; un problema de expertos y no de legos. Sin embargo, en ocasiones ocurre algo que hace explotar los circuitos profesionales habituales en los que se fabrica la opinión pública, que da lugar a un amplio e intenso debate público. En tales momentos, se cristaliza algo semejante a la participación masiva y, al menos por un instante, sentimos la posibilidad de una fuerte esfera pública política. No obstante, esta experiencia es típicamente compleja. Las intimaciones de democracia se adornan de demagogia y exclusión, que la brillante luz de la hiperpublicidad pone en agudo contraste. Estos momentos pueden, por consiguiente, tener un valor diagnóstico importante. Hacen visibles de manera escueta las estructuras de desigualdad y las prácticas de poder que deforman el proceso de fabricación de la opinión pública en tiempos normales, de manera menos evidente pero más sistemática¹.

Uno de estos momentos fue la confrontación, en 1991, originada por la confirmación de Clarence Thomas como ma-

1 La investigación para elaborar este capítulo fue apoyada por la Newberry Library, el National Endowment for the Humanities y el American Council of Learned Societies. Agradezco sus provechosos comentarios y conversaciones a

gistrado de la Corte Suprema de los Estados Unidos. Esta confrontación, en la que se combinaron destellos de participación democrática con prácticas de restricción estratégica, suscitó de manera dramática y aguda interrogantes clave acerca de la naturaleza de la publicidad contemporánea. No fue solamente una batalla por la opinión pública en una esfera pública ya constituida. Por el contrario, lo que estaba en juego era el significado mismo y las fronteras de lo público. Más aún, la forma como se desarrolló el enfrentamiento dependió, en cada punto, de quién detentaba el poder para trazar la línea entre lo público y lo privado. Como resultado de lo anterior, el "asunto Clarence Thomas" (*the Clarence Thomas Affair*) puso en evidencia los obstáculos fundamentales que enfrenta lo público en nuestra sociedad. Al mismo tiempo, puso en evidencia las deficiencias del modelo liberal clásico de la esfera pública, revelando que las interpretaciones comunes del término *público* son ideológicas.

¿LA PRIVACIDAD DE QUIÉN? ¿QUÉ PUBLICIDAD?

Recordemos las circunstancias. En 1991, Clarence Thomas, un conservador negro, fue nominado por George Bush como magistrado de la Corte Suprema. Como antiguo director de la Comisión Federal para la Igualdad de Oportunidades de Empleo (federal Equal Employment Opportunity Commission: EEOC), Thomas había liderado la transición hacia la era posterior a los derechos civiles (*post-civil-rights-era*), reduciendo los intentos de esta agencia gubernamental de aplicar las leyes que prohíben la discriminación. Como era de esperar, esta nominación a la Corte fue rechazada por los círculos liberales, feministas y por los defensores de los derechos civiles. No obstante, las organizaciones negras estaban divididas; muchos vacilaban en adoptar una posición en contra del hombre que probablemente sería el segundo magistrado afroamericano de la Corte Suprema en la historia de los Estados Unidos. Durante las audiencias de confirma-

Laura Edwards, Jim Grossman, Miriam Hansen y Eli Zaretsky. Susan Reverby compartió generosamente conmigo algunas ideas de la introducción que escribí, junto con Dorothy I. Leley, para el libro que editaron conjuntamente. *Gendered Domains: Rethinking the Public and the Private in Women's History*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

ción programadas ante el Comité del Senado para lo Judicial (*Senate Judiciary Committee*), Thomas inmimizó su currículo, su 'raza' y sus puntos de vista políticos y constitucionales; enfatizó, en cambio, su origen humilde y su posterior triunfo sobre la adversidad. Cuando terminó la audiencia y se procedió a la votación del Senado, todo parecía indicar que ganaría su confirmación... hasta que fue acusado públicamente de acosar sexualmente a una de sus antiguas subordinadas en la EEOC.

Luego, durante varias semanas, el país entero permaneció en suspenso mientras el Comité para lo Judicial investigaba las acusaciones presentadas por Anita F. HUÍ, una profesora de derecho negra quien, en los años ochenta, se había desempeñado como asistente de Thomas en la Comisión Federal para la Igualdad de Oportunidades de Empleo. HUÍ acusó a Thomas de haberla acosado sexualmente en el trabajo, en repetidas ocasiones durante este período, presionándola para que aceptara sus citas (a pesar de sus continuos rechazos), describiendo gráficamente —a pesar de sus repetidas objeciones— las películas pornográficas que había visto y jactándose del tamaño de su pene y de sus habilidades como amante, a pesar de sus súplicas por que dejara de hacerlo. En aquel momento, ella no presentó ninguna queja formal. La agencia gubernamental que atiende este tipo de quejas es la Comisión Federal para la Igualdad de Oportunidades de Empleo, en aquella época dirigida por Thomas, el lugar mismo donde HUÍ afirmaba que había ocurrido el presunto acoso. Para cuando sus acusaciones se ventilaron públicamente, en 1991, la Corte Suprema de Estados Unidos ya había conceptualizado que el acoso sexual es una forma de discriminación en razón de sexo, declarada ilegal según las leyes que protegen los derechos civiles.

Thomas negó categóricamente las acusaciones de Hill. Sin embargo, el asunto ya se había hecho público. El Senado, inclinándose ante la intensa presión del público, retrasó la fecha prevista para el voto de confirmación, para realizar una segunda ronda de audiencias televisadas, sin precedentes, ante el Comité para lo Judicial sobre las acusaciones de acoso sexual. Después de estas audiencias, el Senado, por el margen más estrecho que se ha dado en este tipo de votaciones, confirmó el nombramiento de Thomas en la Corte Suprema.

Pocos dramas han fascinado de igual manera al país. En todas partes, las personas pusieron a un lado sus actividades habituales para ver las audiencias y debatir los asuntos presentados en ellas. En todas partes, las personas discutían apasionadamente acerca de si era Thomas o Hill quien mentía. Los programas de radio fueron bombardeados con llamadas, entre ellas las de mujeres que alegaban haber sido acosadas sexualmente en el pasado, pero no habérselo dicho a nadie por vergüenza. Los periódicos se llenaron de artículos de opinión que representaban a todos los bandos del debate. Era difícil encontrar un resquicio de la vida donde la conversación no girara en torno a Clarence Thomas y Anita Hill.

En síntesis, fue uno de aquellos raros momentos en la vida de los Estados Unidos en los que se puso en evidencia una esfera pública de vivaz pugnacidad. Me refiero a una esfera pública en el sentido habermasiano de un espacio donde se genera la opinión pública a través del discurso; donde los miembros del público debaten asuntos de interés común, buscando convencer a otros mediante razones, y donde la fuerza de la opinión pública incide en la toma de decisiones gubernamentales².

En efecto, el asunto de Clarence Thomas parece a primera vista un ejemplo perfecto de la esfera pública en acción, apropiado para un libro de texto. Las audiencias sobre las acusaciones de Hill, realizadas ante el Comité del Senado para lo Judicial, parecían constituir un ejercicio de publicidad democrática, tal como la entiende el modelo clásico liberal de la esfera pública. Las audiencias permitieron el escrutinio público de un aspecto del funcionamiento del gobierno: el de la nominación y confirmación de un magistrado de la Corte Suprema. De esta manera, sometieron la decisión de los funcionarios oficiales a la fuerza de la opinión pública. De hecho, a través de las audiencias se constituyó la opinión pública y se hizo incidir directamente en la decisión, afectando el proceso mediante el cual se adopta tanto como su resultado sustantivo. Por consiguiente, los funcionarios oficiales se hicieron responsables ante el público a través de un proceso discursivo de formación de opinión y voluntad.

2 Véase Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, op. cit

No obstante, un examen más cuidadoso revela que estos acontecimientos niegan el modelo liberal clásico de esfera pública. Tal modelo supone que el significado y los límites de lo público y lo privado están dados de antemano y son evidentes por sí mismos.

Sin embargo, la confrontación entre Thomas y Hill fue ante todo una confrontación en torno al significado y fronteras de estas categorías. Los antagonistas disputaban acerca del lugar preciso donde debía trazarse la línea que separa lo público de lo privado. Y el resultado dependía de quién detentaba el poder para aplicar esa línea y defenderla.

Estos problemas estaban implícitos en muchos de los asuntos que fueron explícitamente debatidos: ¿cómo debería interpretarse el levantamiento de la reserva inicial, del 6 de octubre de 1991, respecto de las acusaciones que Hill había comunicado de manera confidencial a los miembros del Comité para lo Judicial? ¿Se trató de una filtración a la prensa destinada a torpedear la nominación de Thomas y, por lo tanto, de una violación evidente del debido proceso y la confidencialidad? ¿O fue más bien un acto heroico de revelación de un atroz encubrimiento? ¿El hecho de que Hill no hubiera formulado públicamente sus acusaciones antes del 6 de octubre hacía más dudosa su historia o era consistente con ella? ¿El comportamiento que Hill le atribuyó a Thomas debería considerarse como una inocente camaradería o como un abuso de poder? ¿Dicho comportamiento es "normal" o "patológico"?

Más aún, ¿tienen las mujeres posiciones diferentes a las de los hombres respecto de lo privado y lo público? Los esfuerzos por socavar la credibilidad de Hill, por parte de quienes apoyaban a Thomas, ¿constituían una condenable invasión de su privacidad, o bien un ejercicio apropiado y vigoroso del escrutinio público? ¿Hubo diferencias importantes en cuanto a la capacidad respectiva de Thomas y Hill de definir y defender su privacidad?

La subsiguiente introducción del tema de la 'raza' por parte de Thomas, ¿fue tan sólo una cortina de humo, o bien el que se acordara que un tribunal formado sólo por blancos dirimiera, frente a las cámaras, una disputa entre dos afroamericanos, evidenciaba la existencia de diferencias étnico-raciales reales frente al tema de lo privado y lo público? ¿Es el "acoso sexual" un invento de la febril imaginación de las

feministas de élite, puritanas y reprimidas sexualmente, o un instrumento de poder de género, 'raza' y clase? La posibilidad que tuvo, en este caso, un hombre negro de defender su privacidad ante un público dominado por blancos, ¿representa un logro para su 'raza' o un retroceso para las mujeres negras?

¿Las audiencias mismas constituyeron un circo indecoroso en el que se degradó el proceso democrático, o fueron un ejercicio único de publicidad democrática, una "lección a nivel nacional sobre el acoso sexual"? El transmitir por televisión audiencias públicas sobre el cargo de acoso sexual, ¿representa otro desafortunado caso de la obsesión estadounidense por las vidas privadas de las figuras públicas, obsesión que convierte el debate político real en un problema de "personalidad"? ¿O fue más bien un avance histórico en la continuada lucha por lograr un equilibrio más equitativo entre lo privado y lo público en las relaciones sociales?

Por último, ¿se entiende mejor lo que es la publicidad democrática si se la interpreta como un control del poder público del Estado, o debe ser comprendida de manera más amplia como un control dirigido también contra el ejercicio ilegítimo del poder privado? Y ¿cuál es la relación entre los diferentes públicos que surgieron allí: la esfera pública oficial dentro del Estado (las audiencias); la esfera pública no gubernamental conformada por los medios de comunicación; diversos contra-públicos asociados con movimientos sociales de oposición como el feminismo, y con enclaves étnicos como la comunidad afroamericana (la prensa feminista, la prensa negra); diferentes asociaciones secundarias activas en la formación de la opinión pública ("grupos de interés" y cabildeos); la formación efímera, pero intensa, de esferas públicas informales en diversos lugares de la vida cotidiana (en los lugares de trabajo, los restaurantes, las universidades, las esquinas de las calles, los centros comerciales, las casas privadas, dondequiera que las personas se reunían a discutir los acontecimientos)? En cada uno de esos espacios públicos, ¿de quién eran las palabras que contaban dentro del conflicto de interpretaciones que determina la historia pública oficial de lo que "realmente ocurrió"? Y ¿por qué?

Detrás de todas estas preguntas habría dos problemas más generales que se centran en el poder y la desigualdad, ¿quién tiene el poder para decidir dónde debe trazarse la li-

nea entre lo público y lo privado? ¿Qué estructuras de desigualdad subyacen a las comprensiones hegemónicas de estas categorías, así como a las luchas que las confrontan?

LA CONFRONTACIÓN DE GÉNERO

La primera fase del conflicto asumió la forma de un conflicto de género, que puso en evidencia importantes asimetrías respecto de lo público y lo privado. No se trataba de las ortodoxias habituales en una etapa anterior de la teoría feminista, que rechazaban el presunto confinamiento de las mujeres a la esfera privada y su ausencia de participación en la esfera pública. Más bien, las asimetrías en este caso se referían a la mayor vulnerabilidad de la mujer frente a una publicidad indeseada e impertinente, y a la menor capacidad de la mujer para definir y defender su privacidad.

Estos temas aparecieron inicialmente cuando el público-en-general se enteró de una confrontación que se venía desarrollando a puerta cerrada durante varias semanas entre Hill y los miembros del Comité para lo Judicial, respecto al manejo que debía darse a las acusaciones en contra de Thomas. Nos enteramos de que los miembros del Comité se habían puesto en contacto con Hill y le habían pedido que corroborara un informe sobre el acoso sexual por parte de Thomas; que ella lo hizo, pero pidió que el asunto se llevara de manera que se protegiera su privacidad, manteniendo su identidad en secreto; que el Comité había cerrado el asunto después de una investigación muy sumaria, a pesar de que Hill, en varias ocasiones, pidió que la continuara, autorizando finalmente que se usara su nombre, y que el Comité había decidido no hacer público el asunto. No obstante, un reportero reveló la historia a la opinión pública.

En la primera rueda de prensa que concedió Hill después de haberse informado públicamente sobre sus cargos, hizo un gran énfasis en lo que llamó la falta de "control" sobre la ruta, el momento y la difusión de su información. Para entonces, ya se veía obligada a defenderse de dos cargos aparentemente contradictorios: en primer lugar, el no haber presentado oportunamente sus acusaciones al público, como presuntamente habría hecho cualquier persona de buena fe víctima de un acoso sexual; pero, en segundo lugar, se le acusaba de que, con la formulación de estas acusaciones,

buscaba publicidad y engrandecimiento. Hill quiso explicar sus acciones insistiendo, primero, en que el "control" de sus revelaciones "nunca dependió de ella" y, segundo, reconociendo que experimentaba una gran dificultad en reconciliar su necesidad de privacidad con su deber de revelar información para responder a la indagación del Comité³. Finalmente, nunca consiguió disolver por completo las dudas de muchos estadounidenses sobre estos puntos.

Por su parte, la decisión del Comité de no hacer públicos los cargos de acoso sexual formulados en contra de Thomas representó un esfuerzo por delimitar el alcance de la primera ronda de audiencias públicas en septiembre y por contener el debate público en torno a la nominación. Sin embargo, una vez que los cargos se hicieron públicos, el Comité perdió el control del proceso. Sus miembros se vieron involucrados en una confrontación pública con las feministas, quienes objetaban la privatización de un importante asunto de género y acusaban a los senadores de "sexismo" e "insensibilidad".

Esta confrontación de género recibió una amplia cobertura por parte de los medios, como contrapunto al contra-discurso de indignación por la "filtración". Durante algún tiempo, los dos temas del "sexismo en el Senado" y de las "filtraciones" fueron los principales contrincantes en la batalla por la preeminencia en la interpretación de los acontecimientos, mientras se desarrollaba una controversia acerca de si debía postergarse o no la votación para la confirmación⁴. Desde luego, la votación *Jue* postergada, y las feministas consiguieron ampliar el espacio de la esfera pública política oficial a nivel nacional, de manera que incluyera, por primera vez, el tema del acoso sexual.

Sin embargo, el lograr que un tema sea incluido en la agenda de la esfera pública no garantiza que se pueda controlar su discusión. Incluso mientras se decidía que la votación de la nominación de Thomas sería postergada y que se llevarían a cabo audiencias públicas sobre los cargos de acoso sexual, se inició una feroz competencia entre bastidores por controlar la forma del debate público sobre estos

3 "Excerpts of News Conference on Harassment Accusations against Thomas", *New York Times* (octubre 8 de 1991), p. A.20.

4 Maureen Dowd, "The Senate and Sexism", *New York Times* (octubre 8 de 1991), p. A.1.

asuntos. Mientras el debate público se centraba en la cuestión de la "insensibilidad" del Senado, los estrategas de la Casa Blanca trabajaban detrás de la escena para dar forma al enfoque de las audiencias y a la interpretación de los eventos.

El plan de la Administración para controlar el debate público y limitar el alcance de las audiencias tenía tres características cruciales. En primer lugar, la Casa Blanca pretendía hacer de las audiencias un asunto de "él dijo, ella dijo", impidiendo o marginando cualquier nuevo cargo por acoso sexual que pudieran presentar otras víctimas. En segundo lugar, pretendía excluir del debate cualquier interrogación acerca de lo que se definió como la vida privada de Thomas, incluyendo lo que el *New York Times* llamó "su bien documentado gusto por ver y discutir películas pornográficas cuando estuvo en la Facultad de Derecho de Yale"⁵. En tercer y último lugar, pretendía excluir el testimonio de expertos sobre la naturaleza del acoso sexual y las típicas respuestas de las víctimas, de manera que, en palabras de un médico de la Administración, de poca credibilidad, se "impida que esto se convierta en un referéndum sobre los 2.000 años de dominación masculina y acoso sexual"⁶.

Tomados conjuntamente, estas tres estrategias presentan a Thomas y a Hill en relaciones muy diferentes con lo privado y lo público. A Thomas se le permitió declarar ámbitos claves de su vida como "privados" y, por lo tanto, excluidos del debate. Hill, por el contrario, fue presentada como alguien cuyos motivos y carácter serían objeto de intenso escrutinio e intromisión especulativa, puesto que su credibilidad debía ser evaluada en un vacío conceptual. Cuando el Comité del Senado para lo Judicial adoptó estas reglas básicas para las audiencias, selló la diferencia estructural respecto a lo privado y a lo público que obró abrumadoramente a favor de Thomas y en desventaja de Hill.

5 Maureen Dowd, "Image more than Reality Became Issue, Losers Say", *New York Times* (octubre 16 de 1991), p. A.14. La prensa mayoritaria se refería con frecuencia al presunto hábito porno de Thomas. Véase Michael Wines, "Stark Conflict Marks Accounts Given by Thomas and Professor", *New York Times* (octubre 10 de 1991), p. A.18, donde se transcribe el testimonio de uno de los compañeros de Thomas en la Facultad de Derecho de Yale.

6 "Bush Emphasizes He Backs Thomas in Spite of Up roar", *New York Times* (octubre 10 de 1991), p. B.14.

Una vez establecidas estas reglas básicas, la Administración se dedicó a socavar a Hill. Buscó asegurarse, como predijo acertadamente el senador republicano Alan K. Simpson en un discurso en el Senado, de que "Anita Hill fuese lanzada directamente a las fauces de las fieras, precisamente lo que más deseaba evitar. Sería injuriada, destruida, despreciada, perseguida y acosada, acosada realmente, no acosada sexualmente"⁷.

Entre tanto, Thomas intentó definir y defender su privacidad. Ciertamente, sus intentos no dejaban de tener alguna ironía, dada su insistencia, en las audiencias mtinarias previas, en reemplazar con la .historia de su vida personal —o al menos su versión de ella— la discusión de sus puntos de vista políticos, legales y constitucionales. Habiendo intentado inicialmente que su carácter privado se convirtiera en el tema público, casi resulta derrotado por el énfasis en su carácter cuando se hizo pública la acusación de Hill.

En la segunda ronda de audiencias, de carácter extraordinario, Thomas respondió a los cargos formulados por Hill tratando de definir lo que él pensaba que era o debería ser su vida privada. Se negó a aceptar preguntas que vulneraran su privacidad tal como la había definido. Y objetó "a los reporteros y grupos de interés [...] que buscan mugre" como algo kafkiano y poco propio de un norteamericano.

No estoy aquí... para exhibir mi vida privada por intereses lascivos o razones de otro tipo. No permitiré que este comité ni ninguna otra persona examine mi vida privada... No stimirústraré la cuerda que ha de servir para mi propio linchamiento o para ulteriores humillaciones. No entablaré discusiones ni me someteré a preguntas erráticas sobre lo que ocurre en las partes más íntimas de mi vida privada, o en el santuario de mi habitación. Estas son las partes más fatimas de mi privacidad y así han de permanecer, privadas⁸.

Thomas obtuvo relativo éxito en su intento por aplicar sus definiciones de lo público y lo privado. Sus interrogadores en

7 Alan K. Simpson, *Congressional Record-Senate*, 102d Cong. 1st sess., 1991, 137 pt. 143:14546.

8 Clarence Thomas, "Hearing of the Senate Judiciary Committee", octubre 11 de 1991, sesión de la mañana, en *Nexus library*, archivo FEDNWS, Federal News Service.

el Comité aceptaron en general su definición de privacidad y sus preguntas no invadieron ese espacio tal como lo había definido. No inquirieron sobre su historia sexual ni sus fantasías y, de hecho, no se le preguntó por su práctica de ver y discutir películas pornográficas. La única vez que el senador demócrata Patrick Leahy, en la sesión del 12 de octubre de 1991, abordó este tema, Thomas eludió exitosamente la pregunta:

[Senador Leahy]: ¿Sostuvo usted alguna vez una discusión sobre películas pornográficas con... cualquier otra mujer [distinta a la profesora Hill]?

[Thomas]: Senador, no voy a adentrarme en ninguna de las discusiones que pueda tener sobre mi vida privada o mi vida sexual con personas ajenas a mi lugar de trabajo⁹.

La pregunta no fue proseguida. Luego, cuando el Senado confirmó la nominación de Thomas, los miembros demócratas del Comité para lo Judicial defendieron su posición de no contra-examinar fuertemente a Thomas, diciendo que él había construido un "muro" y se había negado a responder preguntas sobre su vida privada¹⁰.

De hecho, Thomas tuvo tanto éxito en defender su privacidad, que mientras el país entero especulaba sobre el carácter, los motivos y la psicología de Hill, no se dio una especulación comparable sobre él. Al parecer, nadie se preguntaba por el tipo de ansiedades y heridas que podrían conducir a un hombre negro, que todo lo había logrado con su propio esfuerzo y de muy pobre extracción, a acosar sexualmente a una subordinada femenina de análoga condición.

Hill intentó también definir y defender su privacidad, pero con mucho menos éxito que Thomas. Aunque procuró mantener la atención dirigida hacia su queja y la evidencia que la sustentaba, pronto el centro de atención principal fue su propio carácter. En el transcurso de la confrontación, se sugirió que Hill era lesbiana, que era una heterosexual eroto-máníaca, una esquizofrénica delirante, una fantasiosa, una mujer despreciada y vengativa, una perjura y una herra-

9 "Excerpts from Senate Hearings on the Thomas Nomination". *New York Times* (octubre 13 de 1991). p. A.30.

10 Citado en Maureen Dowd. "Image More than Reality Became Issue, Losers Say", op. cit

mienta maleable de los grupos de interés liberales. No sólo los asesinos a sueldo republicanos, los senadores Arlen Specter, Orrin Hatch y Alan Simpson, sino incluso muchas de sus compañeras de trabajo del Comité Federal para la Igualdad de Oportunidades de Empleo, la marcaron con muchos de los estereotipos sexistas clásicos: "estridentemente agresiva", "arrogante", "ambiciosa", "dura", "fuerte", "burlada", "obstinada". Tampoco los miembros demócratas del Comité lograron, o intentaron siquiera, limitar el espectro de la intromisión en su privacidad¹¹.

El poco éxito que tuvo Hill en su intento por trazar una línea entre lo público y lo privado evidencia que estas categorías están caracterizadas de acuerdo con el género y que su construcción refleja una asimetría o jerarquía de poder según las líneas de género. Tal asimetría se refleja también en el fenómeno del acoso sexual. Considérese la siguiente narración que hizo Hill como respuesta a las preguntas formuladas por el senador demócrata Howell Heflin, quien empezó por leer apartes de su discurso inicial:

Yo sentía que mi incomodidad frente a las discusiones [de Thomas, sobre pornografía] no hacían más que excitarlo, como si mi reacción de incomodidad y vulnerabilidad fuera lo que él deseaba.

Como respuesta a la exigencia que le hizo Heflin de desarrollar más su posición, Hill replicó:

Era casi como si él quisiera ponerme en desventaja... de modo que yo tuviera que ceder a cualesquiera que fuesen sus deseos... que estuviera bajo su control. Creo que el hecho de que yo le dijera que no, fue lo que hizo que él quisiera hacerlo¹².

Tal como lo percibió Hill en aquel entonces, el comportamiento de Thomas fue una afirmación (o reafirmación) de su poder, dirigida tanto a compensarse a sí mismo como a castigarla a ella por su rechazo. Ella misma había carecido del poder suficiente para definir su interacción como profesional y no sexual. Él, por el contrario, había tenido el poder para

11 Maureen Dowd, "Republicans Gain in Battle by Getting nasty Quickly". *New York Times* (octubre 15 de 1991). p. A.14.

12 "Excerpts from Senate's Hearings on the Thomas Nomination", *New York Times* (octubre 13 de 1991), p. A.30.

introducir lo que los liberales consideran como elementos sexuales y privados en la esfera pública del lugar de trabajo, contra sus deseos y por encima de sus objeciones.

Dada la diferencia de género en cuanto a la capacidad de definir y proteger la propia privacidad, podemos entender algunos de los problemas más profundos que estaban en juego cuando Thomas insistía en evitar la "humillación" de una "pesquisa pública" sobre su "privacidad". Esta insistencia puede entenderse en parte como una defensa de su masculinidad. El ser objeto de una investigación pública de la propia privacidad resulta afeminado.

La dificultad de las mujeres por definir y defender su privacidad también se demostró en una ausencia extremadamente importante de las audiencias: la de Angela Wright, quien no se presentó en el último momento, y era la segunda mujer negra que alegaba haber sido acosada sexualmente por Thomas. Su testimonio, que ya había sido programado, iba a ser confirmado por otra testigo, Rose Jordain, quien fuera su confidente en la época en que ocurrieron los hechos. Dado que la falta de credibilidad de Hill se racionalizaba con frecuencia afirmando que no existían otras afectadas, el hecho de que Wright no apareciera fue importante. Podríamos especular que si ella hubiese declarado y demostrado ser una testigo creíble, la tendencia de la confrontación habría cambiado de manera decisiva. ¿Por qué, entonces, desapareció repentinamente Angela Wright? Ambas partes tenían sus razones para mantener su historia en privado. Los que apoyaban a Thomas, temiendo que una segunda acusación le causarían daños enormes, amenazaron con desacreditar a Wright introduciendo información referente a su historia personal. Los que apoyaban a Hill, por su parte, pudieron haber temido que una mujer que según la prensa presentaba "una faceta más compleja que la de la profesora Hill"¹³ podría no tener credibilidad y debilitar asimismo la de Hill. Así, el silenciamiento de una demandante que carecía de la respetabilidad de Hill fue un factor crucial y posiblemente incluso decisivo en la dinámica y el resultado de la confrontación.

13 Peter Applebone, "Common Threads between the 2 Accusing Thomas of Sexual Improprieties", *New York Times* (octubre 12 de 1991), p. A 11.

LA CONFRONTACIÓN EN TORNO A LA 'RAZA'

Durante la primera fase del enfrentamiento, dominada por el tema de género, el asunto de la 'raza' apenas se discutió, a pesar de las repetidas, pero poco elaboradas, referencias al Senado como un cuerpo conformado exclusivamente por blancos¹⁴. Sin embargo, el relativo silencio en torno a la 'raza' estalló pronto cuando el propio Thomas lo abordó. Movién dose ágilmente para ocupar un terreno discursivo vacante hasta el momento, él y sus seguidores lograron establecer casi un monopolio del discurso racial, lo que resultó desastroso para Hill.

Thomas declaró que las audiencias eran un "linchamiento de alta tecnología" diseñado para detener a los "negros presumidos que se dignan pensar por sí mismos"¹⁵. También se refirió en varias ocasiones a su indefensión frente a cargos que hacían el juego a estereotipos raciales, como que los hombres negros tienen penes grandes y una capacidad sexual poco común¹⁶. Es importante señalar aquí que, al combinar las referencias al linchamiento con las referencias a los estereotipos sobre las proezas sexuales de los hombres negros, Thomas mezcló hábilmente dos estereotipos que, a pesar de estar relacionados, no son idénticos en absoluto. El primero es el estereotipo del hombre negro como semental, altamente deseado por las mujeres y capaz de suministrarles un inmenso placer sexual. Fue esta la figura que surgió del testimonio de Hill, según el cual Thomas se ufana de su virtuosismo (hetera) sexual. El segundo estereotipo es el del hombre negro como violador, como un animal acosado por el deseo, cuya sexualidad es criminal y descontrolada. No había indicio alguno de este estereotipo en la declaración de Hill.

Es posible que a nivel inconsciente existan afinidades entre estos dos estereotipos pero, al menos en un aspecto cru-

14 Véase, por ejemplo, Arma Qulndlen. "Listen to Us", *New York Times* (octubre 9 de 1991), p. A.25. Estas referencias hicieron invisibles a los hispanoamericanos y asiáticos-americanos en el Senado, evidenciándose de esta manera la tendencia cultural norteamericana a entender el asunto de la 'raza' como la oposición escueta entre lo blanco y lo negro.

15 "Thomas Rebutts Accuser: 'I Deny Each and Every Accusation'", *New York Times* (octubre 12 de 1991), p. A.1.

16 Véase Richard L. Berke, "Thomas Backers Attack Hill: Judge, Vowing He Won't Quit, Says He Is Victim of Race Stigma", *New York Times* (octubre 13 de 1991), p. A.1.

cial, son diferentes. Aunque ambos han sido acogidos por los racistas blancos, el primero mas no el segundo, ha sido acogido también por algunos hombres negros¹⁷. Si bien resulta inconcebible que Thomas hubiera elegido representar la personalidad del hombre negro como violador, no lo es que hubiera elegido el papel del semental negro. No obstante, al confundir estos dos estereotipos, Thomas pudo sugerir que la descripción que ofreció Hill de su comportamiento como el de un semental en potencia era equivalente a las invenciones sobre la criminalidad sexual y la violación de un racista blanco sureño. Esto resultó ser un golpe maestro de retórica. Los demócratas del Comité estaban demasiado intimidados con el cargo de racismo formulado por Thomas como para refutar la lógica del nominado. Muchos líderes negros liberales al parecer fueron tomados por sorpresa y se vieron imposibilitados para responder efectivamente; se limitaron a negar que el tema de la 'raza' fuese pertinente en absoluto para el caso.

La prensa mayoritaria contribuyó a la confusión. El *New York Times*, por ejemplo, imprimió citas solemnes de la declaración del psicólogo de Harvard Alvin Poussaint sobre los efectos de las acusaciones de Hill sobre los hombres negros:

Los hombres negros sentirán que [sus acusaciones] refuerzan los estereotipos negativos que los representan como animales sexuales descontrolados... e incrementará su nivel de tensión y vulnerabilidad frente a los cargos de este tipo... Existe un alto nivel de ira entre los hombres negros... creen que las mujeres negras los traicionarán; que se prefiere a las mujeres negras por sobre ellos; que los hombres blancos querrán interponerlas entre ellos para usarlas. Los hombres negros sienten que los hombres blancos están usando a esta mujer negra para perjudicar a otros hombres negros¹⁸.

No tengo modo de saber si Poussaint estaba reportando con precisión los puntos de vista y los sentimientos de los

17 En una mesa redonda que tuvo lugar en un programa de televisión en Chicago, tres periodistas negros, Salim Muwakkil [*In These Times*], Ty Wansley [*WVON Radio*] y Don Wycliff [*Chicago Tribune*], estuvieron de acuerdo con la sugerencia del humorista político negro, Aaron Freeman (autor de la obra de teatro *Do The White Thing*), en el sentido de que muchos hombres negros comparten el estereotipo sexual del semental.

18 Alvin Poussaint, citado en Lena Williams, "Blacks Say the Blood Spilled in the Thomas Case Stains All", *New York Times* (octubre 14 de 1991), p. A.14.

hombres negros, ni en qué medida lo hacía. Es claro, sin embargo, que no se dio una discusión comparable en torno a los efectos del caso sobre las mujeres negras. Más aún, en ausencia de tal discusión, los temores que se atribuían a los hombres negros parecieron ganar legitimidad. No fueron contextualizados o debatidos desde ninguna otra perspectiva. El cubrimiento que hizo la prensa de las dimensiones raciales del enfrentamiento ignoró en general a las mujeres negras. Se centró principalmente en preguntas tales como si todos los hombres negros se verían afectados a los ojos de la población norteamericana blanca, y si otro hombre negro tendría la oportunidad de llegar a la Corte Suprema.

Una de las características más importantes de la toda confrontación fue la ausencia de un análisis feñinista negro en las audiencias y en el debate principal dentro de la esfera pública. Ninguno de los que estaban en posición de ser escuchados en las audiencias o en los medios de comunicación masivos habló de la vulnerabilidad histórica de las mujeres negras frente al acoso sexual en los Estados Unidos, ni acerca del uso de estereotipos racistas-misóginos para justificar este abuso y para calumniar a las mujeres que protestan.

La única excepción fue Ellen Wells, una testigo que corroboró la versión de los hechos ofrecida por Hill, al declarar que Hill le había contado en aquella época que Thomas la estaba acosando. En su declaración, Wells explicó por qué, a pesar de todo, Hill siguió en contacto con Thomas:

Mi madre me lo dijo, y estoy segura de que la mamá de Anita se lo dijo a ella. Cuando partas, debes estar segura de dejar amigos, porque no sabes a quién vas a necesitar después. Y por eso, al menos debes ser cordial. Yo sé que recibo tarjetas de navidad de personas que yo... sinceramente no quisiera [ver]. Y también respondo a sus tarjetas y a sus llamadas, a pesar de ser personas que me han insultado y que, en ocasiones, me han humillado. Pero son cosas que hay que soportar. Y siendo una mujer negra, sabes que debes soportar mucho. Por eso aprietas los dientes y lo haces¹⁹.

Sin embargo, la voz de Wells fue la excepción que confirmó la regla. En la esfera pública central estaba ausente el tipo de análisis feminista negro que podría haber corroborado

19 Ellen Wells, citada en "Questions to Those Who Corroborated Hill's Account". *New York Times* (octubre 14 de 1991), p. A. 14.

do y contextualizado la experiencia de Hill. Como resultado de ello, a las mujeres afroamericanas se les pidió, en efecto, "elegir... entre protestar contra las humillaciones de que son objeto como mujeres, algunas veces por parte de hombres de su misma raza, o recordar que los hombres negros ya reciben bastantes golpes de parte del mundo blanco y callar"²⁰.

En otras palabras, no existía una perspectiva ampliamente difundida que integrara, de manera convincente, una crítica al acoso sexual y una crítica al racismo. El enfrentamiento está formulado o como uno de género, o como uno de 'raza. Al parecer no podía ser ambas cosas al mismo tiempo.

El resultado fue que se volvió difícil ver a Anita Hill como una mujer negra. En efecto, se convirtió funcionalmente en blanca. Las referencias de Thomas al linchamiento, ciertamente tuvieron como efecto poner en duda su negritud. El cuento del linchamiento exige tener una mujer blanca como "víctima" y pretexto. Por lo que sé, nunca se ha linchado a un hombre negro por explotar sexualmente a una mujer negra. Por lo tanto, el cargo de Thomas llevaba implícita la idea de que Hill probablemente no fuera en realidad negra. Tal vez por ser una herramienta de los grupos de interés blancos. O tal vez por haber interiorizado la moralidad sexual puritana y reprimida de las ferriinistas blancas de élite y haber confundido el estilo de cortejo afroamericano de clase baja con el abuso, idea propuesta por el sociólogo de Harvard Orlando Patterson, en un artículo de opinión publicado en el *New York Times*²¹. O tal vez, según la interpretación más ingeniosa, porque, al igual que Adela Quested, la protagonista blanca en *Un pasaje a la India*, de E.M. Forster, Hill era una solterona erotomaníaca que fantaseaba con ser abusada por un hombre de piel oscura, debido a sus experiencias sexuales de frustración y rechazo. Esta última interpretación al parecer se originó en el testimonio de John Duggert, quien declaró que Hill una vez había estado obsesionada con él, pero fue presentada de manera más efectiva —porque beneficiaba menos a sus proponentes— por el senador Orrin Hatch y otros seguidores de Thomas.

20 Anna Quindlen. "The Perfect Victim", *New York Times* (octubre 16 de 1991), p. A. 16.

21 Véase Orlando Patterson, "Race, Gender, and Liberal Fallacies", *New York Times* (octubre 20 de 1991), p. E.15.

Cualquiera que fuese el escenario en el que se eligiera crear, el efecto neto era el mismo: Hül se convirtió, funcionalmente, en blanca. Por consiguiente, fue tratada de una manera muy diferente a como se habría tratado a Angela Wright si *ella* hubiera declarado. Es muy probable que Wright hubiera sido presentada como una Jezabel, en contraposición a la Adela Quested de Hill, en un extraño pastiche melodramático de papeles tradicionales y no tradicionales.

El "blanqueamiento" de Anita Hill, sin embargo, tuvo implicaciones mucho más amplias, pues presentó a las mujeres que buscaban defenderse del abuso por parte de hombres negros, como traidoras y enemigas de la 'raza'. Por esta razón, cuando la confrontación se presentó exclusivamente como un conflicto racial, el único protagonista negro fue el hombre negro, erigido como representante de la totalidad de la "raza", y la mujer negra desapareció del panorama.

La dinámica del acto de borrar a la mujer negra durante las audiencias no pasó desapercibida para las feministas negras. En el calor de la lucha, se organizó un grupo llamado "Mujeres afroamericanas en defensa de nosotras mismas" (African American Women in Defense of Ourselves), que buscaba superar este bloqueo. Aunque el grupo desarrolló un análisis bastante sofisticado, fue incapaz de atraer la cobertura de los medios. Con el tiempo, después de haber conseguido fondos suficientes para adquirir el espacio, publicó una declaración en el *New York Times*, el 17 de noviembre de 1991, un mes entero después de que Thomas fuera confirmado. Aunque apareció demasiado tarde como para afectar el curso de los acontecimientos, vale la pena citarla con cierta extensión:

De manera equivocada, muchos han presentado las acusaciones formuladas contra Clarence Thomas como un asunto ya sea de género o raza. Como mujeres de ascendencia africana, entendemos el acoso sexual como algo que los concierne a ambos. Entendemos, además, que Clarence Thomas ha manipulado de manera escandalosa el legado del linchamiento para protegerse de las acusaciones de Anita Hill. Para distraer la atención de la realidad del abuso sexual en la vida de las mujeres afroamericanas, representó de una manera trivial y equivocada este doloroso capítulo de la historia del pueblo afroamericano. Este país, con un largo legado de racismo y sexismo, nunca ha tomado en serio el abuso sexual de las mujeres negras. A través de la historia de los

Estados Unidos, las mujeres negras han sido estereotipadas sexualmente como inmorales, insaciables, perversas; como las iniciadoras de todo tipo de contacto sexual —bien sea abusivo o de otro tipo. El supuesto común en los procedimientos judiciales y en la sociedad en general, es que las mujeres negras no pueden ser violadas o de alguna forma sexualmente abusadas. Como lo demuestra la experiencia de Anita Hill, no es probable que se crea a las mujeres negras que hablan de estos temas.

En 1991, no podemos tolerar que se ignore de esta manera la experiencia de cualquier mujer negra, ni este ataque a nuestro carácter colectivo, sin protestar, escandalizarnos y oponernos... Nadie distinto de nosotras mismas hablará en favor nuestro²².

Lo que resulta tan importante en esta declaración es el rechazo de la idea, sostenida por muchos seguidores de Hill, de que la 'raza' carecía por completo de pertinencia para este enfrentamiento, con excepción de la manipulación que Thomas hizo del tema. La declaración, por el contrario, afirma implícitamente que las categorías de privacidad y publicidad no sólo están determinadas por el género, sino también por la 'raza'. Históricamente, a los afroamericanos se les ha negado la privacidad en el sentido de vida doméstica. Como resultado de esto, las mujeres negras han sido altamente vulnerables al acoso sexual de sus amos, capataces, jefes y supervisores. Al mismo tiempo, no han tenido una posición pública que les permitiera reclamar la protección del Estado contra el abuso, ya sea que lo sufran en sus hogares o en el trabajo. Los hombres negros, por su parte, no han tenido los derechos y prerrogativas de que gozan los hombres blancos, entre ellos el derecho a excluir a los hombres negros de "sus" mujeres y el derecho a excluir al Estado de su esfera "privada".

Tal vez valga la pena entonces explorar la hipótesis de que, al presentar su caso frente al tribunal blanco, Thomas intentaba reclamar los mismos derechos e inmunidades de la masculinidad de que han gozado históricamente los hombres blancos, especialmente el derecho permanente a cazar mujeres negras. O quizás no estaba reclamando *exactamente* los mismos derechos e inmunidades de que goza el hombre blanco. Tal vez no quería detentar estos privilegios frente a todas las mujeres. Después de todo, ninguna mujer blanca

22 "African American Women in Defense of Ourselves", anuncio comercial, *New YorkTimes* (noviembre 17 de 1991), p. A19.

alegó haber sido acosada sexualmente por él. ¿Se deberá a que en realidad nunca acosó a una mujer blanca, aunque se casó con una? De ser así ¿lo hizo porque se sintió con menos derechos en sus interacciones con sus subordinadas blancas en el trabajo? Y, de ser así, tal vez sus referencias al linchamiento no fueron *meramente* una cortina de humo, como lo supusieron muchos liberales y feministas. Quizás eran también huellas de la racialización de su masculinidad. En cualquier caso, necesitamos más trabajos que elaboren una teoría del subtexto racial de las categorías de lo privado y lo público, y de su intersección con el subtexto de género²³.

¿UN CONFLICTO DE CLASE?

El acoso sexual no es sólo una cuestión de dominación de género y racial, sino también de clase y posición social. La escena del acoso es el lugar de trabajo o la institución educativa. Los protagonistas son los superiores, jefes, supervisores o profesores, por un lado, y los subordinados, empleados o estudiantes, por el otro. El efecto de la práctica es preservar el control social o de clase que los primeros ejercen sobre los segundos²⁴. El acoso sexual, por lo tanto, suscita los temas clásicos del poder de los trabajadores en el lugar de trabajo y de los estudiantes en la escuela. Debería ser uno

- 23 Se dio un buen comienzo con dos artículos importantes, aparecidos poco después de finalizar la confrontación. Véase Nell Irvin Painter, "Who Was Lynched?", *Nation* (noviembre 11 de 1991), p. 577, y Rosemary L. Bray, "Taking Sides Against Ourselves", *New York Times Magazine* (noviembre 17 de 1991), pp. 56, 94-95, 101. Al año siguiente apareció una antología revolucionaria. Véase Toni Morrison, comp., *Race-ing Justice, Engendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*, Nueva York, Pantheon Books, 1992.
- 24 Adicionalmente, existe otra variedad de acoso sexual, en el cual los compañeros de trabajo masculinos acosan a sus compañeras mujeres, a pesar de no encontrarse ellas formalmente bajo su autoridad. Este tipo de acoso es frecuente cuando un reducido número de mujeres ingresa en ocupaciones dominadas fuertemente por los hombres y masculinizadas, tales como las de la construcción, la lucha contra incendios y el servicio militar. En estos campos, las mujeres son a menudo víctimas del acoso de sus compañeros, quienes técnicamente son sus iguales en la jerarquía ocupacional —en la forma, por ejemplo, del despliegue de pornografía en el lugar de trabajo, insinuaciones sexuales, falta de cooperación o sabotaje, e incluso orinar frente a ellas. Este acoso sexual de tipo "horizontal" difiere significativamente del "vertical", al que se hace referencia en este artículo, el cual involucra el acoso de un subordinado por parte de su superior jerárquico. El acoso "horizontal" ámenla un análisis diferente.

de los principales temas de la agenda de todo sindicato, organización laboral y asociación estudiantil.

No obstante, las dimensiones de clase y posición social del enfrentamiento en torno a la confirmación de Thomas, no fueron nunca consideradas en los debates de la esfera pública. Ningún sindicalista, como tampoco ningún representante de los trabajadores o de los estudiantes, declaró en las audiencias. Ninguno publicó un artículo de opinión en el *New York Times*. En general, nadie que estuviera en condiciones de ser ampliamente escuchado articuló un apoyo en favor de Hill basado en la solidaridad de clase o de posición social. Nadie puso en primer plano los acentos de clase para agrupar a los estudiantes y trabajadores en torno a su causa.

La ausencia de un discurso de conflicto de clases en los Estados Unidos no es una sorpresa. Quizá lo que resulta sorprendente es que, en la fase final del enfrentamiento, se hubiera desplegado un contra-discurso de resentimiento de clase para conseguir adhesiones a la causa de Thomas. La víspera de la votación del Senado sobre la confirmación de Thomas, el *New York Times* publicó un artículo de opinión de alguien que pretendía ser un amigo de trabajo. Peggy Noonan, quien había escrito discursos para los presidentes Reagan y Bush, predijo la victoria de Thomas, basándose en la "división de clases" entre las "clases parlanchinas" que apoyaban a Hill y los "humanos normales", que creían a Thomas. Comentó también esta división como una división entre "las personas inteligentes que hablan en voz alta en los restaurantes y quienes se limitan a indicarles su mesa":

Podía notarse en los testigos. Por Anita Hill estaba Susan Hoerner, profesional, perteneciente al movimiento-y, intelectual, quien habló con sinceridad, y sin ser el títere de nadie, de los desequilibrios de poder inherentes a los lugares de trabajo. Por Clarence Thomas estaba J.C. Álvarez, sincera y directa, quien en alguna ocasión interrumpió un asalto callejero porque le desagradan los maleantes, y que pagó US\$900 [...] no tiene que llegar allí porque todavía los odia... La señorita Álvarez era la voz de la Norteamérica real, en contraposición a la abstracta: es el tipo de persona que de haber sido abusada sexualmente por su jefe, lo habría golpeado en las pelotas y lo habría arrastrado directamente ante un tribunal²⁵.

25 Peggy Noonan, "A Bum Ride", *New York Times* (noviembre 15 de 1991), p. A. 15.

Noonan se dirigió a los trabajadores "realmente norteamericanos" (rudos y machos, a pesar de usar delineador), pidiéndoles que opusieran resistencia frente a los intelectuales afeminados (aunque sin maquillaje) que los representan y fingen preocupación por sus intereses, pero cuyo carácter de norteamericanos resulta sospechoso (atisbos de comunismo). En el escenario aparecen, pues, como opositores, la "verdadera trabajadora" J.C. Álvarez y la "intelectual" Susan Hoerchner. Pero en realidad, aquí Álvarez representaba a Thomas, el jefe, mientras que la subordinada maltratada, Hill, desaparece del todo. Además, al describir a la "trabajadora" como un macho con maquillaje, Noonan al mismo tiempo actualizó y dio continuidad a los estereotipos masculinistas. El resultado fue que se volviera difícil ver a la mayoría de las mujeres, que no castigan el acoso sexual con una patada en los genitales, como trabajadoras.

La retórica de Noonan movilizó el resentimiento de clase para apoyar a Thomas, haciendo desaparecer a la Hill trabajadora. Orlando Patterson, tuvo una aproximación similar al problema en su carta publicada en el *New York Times*, que apareció la semana siguiente, bajo la forma de una autopsia analítica. Aunque Patterson reconoce el origen humilde de Hill, la trata como si fuera un instrumento de fuerzas "elitistas". Según el escenario que propone, Hill no sólo es una herramienta de los blancos y las feministas, sino de las feministas blancas de *élite*, de *clase cuta*, empeñadas en imponer una moralidad sexual específica de clase a los trabajadores pobres que se rigen por normas diferentes, menos represivas. En efecto, se apela a los trabajadores para que defiendan su cultura de clase... aliándose con el jefe en contra de su asistente²⁶.

Tanto Noonan como Patterson consiguieron efectivamente convertir a Hill en una burguesa, así como Thomas la había blanqueado antes. Al final del asunto, sus orígenes de clase pobre rural, sobre los que había hecho énfasis en su discurso de apertura ante el Comité, se habían difuminado tanto en razón de la retórica del resentimiento de clase que, para muchos, ella no era más que otra *yuppie*. De nuevo, era Thomas quien había allanado el camino. Desde los inicios, incluso antes de que se publicara la información sobre el

acoso sexual, había reclamado para sí el discurso de los orígenes pobres. Y, así como en el caso de la 'raza', aquí preservó también un monopolio casi total.

La "lucha de clases", en este caso, consistió básicamente en la manipulación de los significantes de clase para movilizar el resentimiento en favor de la Adrrriinistración. Pero, ¿no era pertinente la clase en ningún otro sentido? ¿No incidió la diferencia de clases en el modo en que los estadounidenses percibieron los eventos y en la manera como eligieron sus bandos?

Algunos informes de prensa que siguieron de cerca el proceso de confirmación de Thomas presentaron a las mujeres blancas de la clase trabajadora y a las mujeres de color de todas las clases como opositoras de Hill. En un artículo titulado "Las mujeres ven la audiencia desde la perspectiva de sus propios empleos", publicado por el *New York Times*, por ejemplo, se informó que las mujeres de cuello azul la rechazaron por su manera suave de hablar y su incapacidad para cuidar de sí misma. En la historia se contrasta esta perspectiva de "cuello azul" con la perspectiva de las mujeres "abogadas, profesionales en servicios humanos y políticas", que manifestaban fuertes simpatías por Hill y creían en ella²⁷. A pesar del título del artículo, el Times no consideró la posibilidad de que estas presuntas diferencias de clase pudieran estar arraigadas en las estructuras laborales diferenciadas según la clase. Podría ser el caso que, por ejemplo, las personas de la clase trabajadora que pensaban que Hill sencillamente había debido rechazar a Thomas, renunciar y encontrar otro empleo, no conocían las estructuras de las carreras profesionales, que exigen el cultivo de la propia reputación dentro de la profesión, mediante el trabajo en equipo y el mantener relaciones a largo plazo.

El tema de clase afectó la confrontación en otro sentido, pero esto se mantuvo implícito y no se habló abiertamente de ello. Las encuestas que se realizaron la última noche de las audiencias mostraron que la afiliación partidista era el factor estadísticamente más significativo para diferenciar a los seguidores de Thomas de los de Hill²⁸. Esto sugiere que

27 Felicity Barringer, "Women See Hearing from a Perspective of Their Own Jobs", *New York Times*, Miwest ed. (octubre 18 de 1991), p. A. 1.

28 Véase Elizabeth Kolbert, "Most in National Survey Say Judge is the More Believable". *New YorkTimes* (octubre 15 de 1991). pp. A1, A20.

gran parte de lo que estaba en juego en los enfrentamientos por la confirmación de este y otros republicanos nominados a la Corte Suprema, Robert Bork por ejemplo, era la continuidad —o interrupción— de la agenda Reagan-Bush, entendida en un sentido amplio. Por un momento, el asunto del acoso sexual se convirtió en el punto de condensación donde confluyeron una multitud de ansiedades, resentimientos y esperanzas, sobre quién obtiene qué y quién merece qué en los Estados Unidos. En nuestra cultura política actual, esas ansiedades, resentimientos y esperanzas se articulan a menudo en los discursos de género y 'raza', aunque también, necesariamente, se refieren a la posición social y a la clase. A pesar de Noonan y Patterson, el tema de la clase sigue siendo el gran secreto inarticulado de los Estados Unidos. Como tal, sigue siendo muy susceptible de manipulación y abuso.

LA MORALEJA DEL CUENTO

El extraordinario enfrentamiento que se dio en torno a la nominación de Clarence Thomas demostró la importancia que sigue teniendo la esfera pública frente al poder estatal. No obstante, demostró también la necesidad de revisar la concepción liberal habitual de la esfera pública, según la cual las categorías de lo público y lo privado serían autoevidentes. Este enfrentamiento mostró, por el contrario, que dichas categorías son multivalentes y controvertidas. No todas las interpretaciones de estos términos promueven la democracia. Las construcciones de la supremacía masculina, por ejemplo, sacralizan la jerarquía de género al privatizar prácticas de dominación como el acoso sexual. Refuerzan el derecho privado de los hombres a acosar a las mujeres impunemente, en parte, mediante la difamación pública de cualquier mujer que se atreva a protestar. Como bien lo entendió Alan Simpson a las mujeres efectivamente se les pide que elijan entre el abuso silencioso en privado y el abuso discursivo y ruidoso en público.

Sin embargo, el carácter de género de las categorías de publicidad y privacidad no puede entenderse actualmente en términos de la ideología victoriana de las esferas separadas, como lo han asumido algunas feministas. No es el caso ahora, y nunca lo ha sido, que las mujeres fueran sencillamente

excluidas de la vida pública; tampoco que la esfera privada sea de las mujeres y la pública de los hombres; tampoco que el proyecto feminista haya de destruir las fronteras que separan lo público de lo privado. El análisis feminista, más bien, muestra el carácter político, ideológico, codificado en género, que tienen tales categorías. Y el proyecto feminista se propone, en parte, superar la jerarquía de géneros que confiere a los hombres mayor poder que a las mujeres para trazar la línea entre lo público y lo privado.

No obstante, aun la perspectiva más compleja es excesivamente simple, porque las categorías de lo público y lo privado tienen también una dimensión étnico-racial. El legado de la esclavitud y del racismo en los Estados Unidos ha negado a las mujeres negras incluso la mínima protección contra el abuso que las mujeres blancas han logrado exigir ocasionalmente, aun cuando su posición económica desventajosa las ha hecho más vulnerables al acoso sexual. Este mismo legado le ha negado al hombre negro los derechos a la privacidad que concede al hombre blanco; y, en ocasiones, ha intentado reclamar estos derechos de maneras que ponen en peligro a las mujeres negras. Lo anterior sugiere que es necesario desarrollar un proyecto antirracista cuyo éxito no se logre a expensas de las mujeres negras, que ataque simultáneamente la jerarquía racial y la de género implícitas en las comprensiones hegemónicas de lo público y lo privado.

El reconocer las maneras en que las categorías de lo público y lo privado se han codificado según el género y la 'raza' pone en evidencia algunas de las deficiencias de la teoría liberal sobre la esfera pública. Al menos es claro que no resulta adecuado analizar estas categorías exclusivamente como puntos de apoyo o de desafío al poder estatal. Más bien, es preciso entender también las maneras en las que la privatización discursiva apoya el poder "privado" de los jefes sobre los trabajadores, de los esposos sobre las esposas, de los blancos sobre los negros. Lo público no es entonces únicamente un arma contra la tiranía estatal, como suponían los burgueses que lo propusieron y sus partidarios actuales en Europa del Este. Es también un arma potencial en contra del poder extra-estatal del capital, los patronos, los supervisores, los esposos y los padres, entre otros. No hay una prueba más dramática del aspecto emancipatorio de lo público en relación con el poder privado, que la manera como

estos acontecimientos capacitaron transitoriamente a muchas mujeres para hablar abiertamente, por primera vez, de humillaciones sufridas en privado hasta entonces a causa del acoso sexual.

No obstante, no es correcto considerar lo público como un instrumento que siempre y sin ambigüedad confiere poder y emancipa. Para los miembros de los grupos subordinados, siempre será cuestión de equilibrar los usos políticos potenciales de la publicidad con los peligros de la pérdida de privacidad.

Estos acontecimientos muestran también que incluso los usos emancipatorios de lo público no pueden entenderse sencillamente en términos de hacer público algo que antes era privado. Demuestran que el mero hecho de hacer pública una acción o una práctica no siempre basta para desacreditarla. Esto sólo ocurre cuando la idea de que la práctica es incorrecta ha sido ampliamente sostenida y no es controvertida. Por el contrario, cuando la práctica es ampliamente aceptada o rechazada, la publicidad implica entablar una lucha discursiva en torno a su interpretación. Ciertamente una característica clave de la confrontación entre Thomas y Hill fue el enfrentamiento más amplio que se originó en torno al significado y condición moral del acoso sexual.

Adicionalmente, la manera como se desarrolló el conflicto reflejó el estado de la cultura política norteamericana del momento. El drama se desarrolló en un punto en que el vocabulario feminista para designar e interpretar el comportamiento atribuido a Thomas ya había sido creado en la esfera del contra-público feminista y se había difundido a un público más amplio. Ese vocabulario no sólo estaba disponible y a mano, sino que incluso estaba inscrito en la ley. No obstante, la interpretación feminista del acoso sexual no estaba profundamente arraigada en la cultura, ni era ampliamente comprendida y aceptada por el público en general. Por consiguiente, fue controvertida y rechazada en el transcurso de estos dramáticos acontecimientos, a pesar de su posición oficial legal. De hecho, fue precisamente la disyunción entre la aceptación oficial legal de la interpretación femenina, por un lado, y la ampliamente difundida oposición popular a ella, por el otro, lo que contribuyó a determinar la forma del enfrentamiento. Gran parte de la falta de confianza en Hill bien

pudo haber sido un rechazo disfrazado de la perspectiva feminista del acoso sexual como un mal, rechazo que no podría haber sido expresado con facilidad de manera abierta y se desplazó para tomar la forma de dudas sobre Hill. Más aún, dado que la comprensión feminista fue legitimada legalmente antes de haber obtenido una legitimidad popular amplia, podía convertirse en un blanco para expresar resentimientos de clase, étnicos y raciales. En otras palabras, aun cuando no es cierto que la perspectiva feminista sea elitista, blanca, de clase alta y demás, era susceptible de ser clasificada como tal. Por esta razón, quienes abrigaban cualquier tipo de resentimiento de clase, étnico o racial, así como quienes abrigaban resentimientos de género, podían expresarlos no creyendo en Hill²⁹. Y esto pudo haber inclinado la balanza a favor de Thomas.

Desde luego, la victoria de Thomas no terminó con la lucha sobre el acoso sexual en la esfera pública. Se limitó a agudizar y a ampliar la batalla de interpretaciones. Hay fundamentos para pensar que las audiencias para la confirmación funcionaron realmente como un curso a nivel nacional. Las encuestas realizadas un año después de la confirmación de Thomas mostraron un descenso radical en el porcentaje de encuestados que creían en él y un aumento correspondiente en quienes creían en Hill. Esos resultados sugieren que se dio un auténtico proceso de aprendizaje. Sin embargo, al mismo tiempo, el surgimiento del acoso sexual como tema de la esfera pública estimuló a los antifeministas a desarrollar argumentos e interpretaciones en su contra. En el período que siguió a esta confrontación, intentaron reformular el problema como un asunto relacionado con la libertad de expresión, presentando a las mujeres que se oponen al acoso como si vulneraran los derechos de los hombres consignados en la Primera Enmienda³⁰.

Si bien un resultado del enfrentamiento fue un aumento

29 Quizás esto ayude a explicar el hecho de otra manera sorprendente, revelado por las encuestas, de que gran parte de quienes afirmaron creer a Hill estaban a favor de la confirmación de Thomas, ya fuera porque minimizaban la gravedad de sus acusaciones, o por juzgarla muy pudorosa, o porque insistían en que ella debería de haber controlado la situación por sí misma, diciéndole sencillamente a él hasta dónde debía llegar.

30 Véase Catherine MacKinnon, *Only Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

en el nivel de conciencia y una mayor controversia en relación con el acoso sexual, otro fue la ruptura del mito de las "comunidades" homogéneas. "La comunidad negra", por ejemplo, se encuentra ahora fragmentada en feministas negros enfrentados a conservadores negros, enfrentados a su vez a liberales negros, enfrentados a otras corrientes de opinión a las que no es posible rotular ideológicamente con tanta facilidad. La misma fragmentación se dio en "la comunidad de las mujeres". La confrontación mostró que las mujeres no necesariamente están de parte de las mujeres sólo por ser mujeres. Más bien, por lo que indican las encuestas realizadas al terminar las audiencias (que quizá no sea mucho), mujeres de todas las edades, ingresos y educación, afirmaron que Thomas era más creíble que Hill'. Estos acontecimientos debieran llevarnos tal vez a sustituir la categoría ideológica y homogeneizante de "comunidad" con la categoría potencialmente más crítica de "público" en el sentido de un espacio discursivo para plantear los conflictos.

Este último punto sugiere que si bien estos acontecimientos exponen algunas de las debilidades de la teoría liberal clásica de la esfera pública, apuntan también en dirección a una teoría mejor. Dicha teoría debería tomar como punto de partida el carácter multivalente y conflictivo de las categorías de público y privado, con sus subtextos raciales y de género. Tendría que reconocer que, en las sociedades altamente estratificadas del capitalismo tardío, no todos detentan la misma posición frente a la privacidad y la publicidad; algunos tienen más poder que otros para trazar y defender la línea que las separa. Adicionalmente, una teoría adecuada de la esfera pública debería teorizar tanto sobre la multiplicidad de esferas públicas en las sociedades del capitalismo tardío, como sobre las relaciones entre ellas. Sería preciso distinguir, por ejemplo, entre las esferas públicas gubernamentales oficiales, las esferas públicas de los centros de poder mediatizadas por los medios de comunicación, las esferas contra-públicas y las esferas públicas informales de la vida cotidiana. Tendría que mostrar asimismo la manera como algunos de estos públicos margi-

31 Véase el *New York Times* (octubre 15 de 1991), pp. A.1, A.10.

oan a otros. Una teoría semejante ciertamente nos ayudaría a comprender mejor las confrontaciones discursivas como la de Thomas contra Hill. Quizá pueda ayudarnos también a imaginar una sociedad más igualitaria y democrática, y a luchar por conseguirla³².

32 Un intento de desarrollar este tipo de teoría puede encontrarse en mi artículo "Pensando de nuevo la esfera pública: una contribución a la crítica de las democracias actuales", incluido en este volumen.

UNA GENEALOGÍA DE LA 'DEPENDENCIA'
 Rastreado una palabra clave del Estado benefactor
 en los Estados Unidos

En colaboración con Linda Gordon

"Dependencia" se ha convertido en una palabra clave de la política norteamericana'. Políticos de diversas tendencias critican a menudo lo que llaman la 'dependencia del bienestar'. El magistrado de la Corte Suprema de los Estados Unidos, Clarence Thomas, habló en nombre de muchos conservadores, cuando en 1980 se refirió despectivamente a su hermana en los siguientes términos: "Ella se enoja cuando el cartero se retrasa en la entrega de su cheque del bienestar. Así es de dependiente. Lo peor es que ahora sus hijos sienten que tienen derecho también a recibir el cheque y no tienen ninguna motivación para mejorar o salir de esa situación"². En general, los liberales culpan menos a la víctima, pero censuran igualmente la dependencia del bienestar. El

- 1 Nancy Fraser agradece el apoyo recibido para la investigación de parte del Centre for Urban Affairs, Northwestern University; Newberry Library; National Endowment for the Humanities y del American Council of Learned Societies. Linda Gordon da las gracias a la Facultad de Posgrados de la University of Wisconsin, al Vilas Trust y al Institute for Research on Poverty. Ambas le estamos agradecidas al Rockefeller Research and Study Centre, Bellagio, Italia. Agradecemos también los provechosos comentarios de Lisa Brush, Robert Entman, Joel Handler, Dirk Hartog, Barbara Hobson, Allen Hunter, Eva Kitay, Felicia Kombluh, Jenny Mansbridge, Linda Nicholson, Erik Wright, Eli Zaretsky y de los correctores y editores de la revista *Signs*.
- 2 Clarence Thomas, citado por Karen Tumulty, "Sister of High Court Nominee Traveled Different Road", *Los Angeles Times* (julio 5 de 1991), p. A 4.

senador demócrata, Daniel P. Moynihan, prefiguró el discurso actual cuando, en 1973, empezó su libro afirmando que:

El problema del bienestar es el problema de la dependencia, que es diferente al de la pobreza. El ser pobre es una condición objetiva; el ser dependiente es también subjetiva... El ser pobre se asocia habitualmente con cualidades personales importantes; el ser dependiente rara vez. [La dependencia] es un Estado de vida incompleto: normal en el niño, anormal en el adulto. En un mundo donde hombres y mujeres completos se sostienen a sí mismos, las personas dependientes —como lo anota el imaginario oculto de la palabra— penden³.

Hoy en día, los "expertos en políticas" de los principales partidos políticos están de acuerdo en "que la dependencia [del bienestar] es mala para la gente, socava su motivación por sostenerse a sí mismos y aísla y estigmatiza a los beneficiarios del bienestar de una manera que, a largo plazo, alimenta y acentúa la mentalidad y la condición de inferioridad de quienes pertenecen a esta subclase"⁴.

No obstante, si conseguimos distanciarnos de este discurso, podemos poner en duda algunos de sus presupuestos implícitos. ¿Por qué, en los Estados Unidos, se estructuran actualmente los debates en torno a la pobreza y a la desigualdad en términos de la dependencia del bienestar? ¿Cómo fue que el recibir asistencia pública resultó asociado con la dependencia, y por qué son las connotaciones de este término, dentro de este contexto, tan negativas? ¿Cuáles son los subtextos de género y 'raza' de este discurso y sus suposiciones tácitas?

Nos proponemos aclarar en cierta medida estas cuestiones mediante el examen de los significados de la palabra 'dependencia' relacionados con el bienestar⁵. Analizaremos

3 Daniel P. Moynihan, *The Politics of Guaranteed Income: The Nixon Administration and the Family Assistance Plan*, Nueva York, Random House, 1973, p. 17.

4 Richard P. Nathan, citado en William Julius Wilson, "Social Policy and Minority Groups: What Might Have Been and What Might We See in the Future", en Gary D. Sandefur y Marta Tienda, comps., *Divided Opportunities: Minorities, Poverty, and Social Policy*, Nueva York, Plenum Press, 1986, p. 248.

* La palabra bienestar se utiliza aquí, y en muchas otras partes del texto, para referirse al conjunto de instituciones públicas a través de las cuales se brinda ayuda a las personas más necesitadas. (V. de; T.)

5 Otra parte de la historia, por supuesto, tiene que ver con la palabra 'bienestar', pero no tenemos espacio aquí para considerarla plenamente. Una discusión más amplia puede encontrarse en Nancy Fraser y Linda Gordon, "Con-

la 'dependencia' como palabra clave dentro del Estado benefactor norteamericano y reconstruiremos su genealogía⁶. Al identificar algunos de los cambios históricos más importantes del uso de este término, exploraremos algunas de las suposiciones tácitas y de las connotaciones que aún conlleva hoy en día, pero que por lo general no se ponen de manifiesto.

Nuestra aproximación se inspira en parte en el crítico cultural materialista inglés, Raymond Williams⁷. Siguiendo a Williams y a otros, suponemos que los términos utilizados para describir la vida social son también fuerzas activas que la moldean⁸. Un elemento crucial de la política es entonces la lucha por definir la realidad social y por interpretar los deseos y necesidades incoados de las personas⁹. Algunas palabras y expresiones determinadas adoptan a menudo un papel central en estas confrontaciones, entrando a funcionar como palabras clave, lugares donde el significado de la experiencia social se negocia y controvierte¹⁰. Las palabras claves conllevan típicamente suposiciones no expresadas y connotaciones que pueden influenciar fuertemente los discursos que permean —en parte al constituir un cuerpo de *doxa* o

tract Versus Charity: Why is There No Social Citizenship in the United States?", *Socialist Review*, vol. 22, No. 3 (1992), pp. 45-68.

- 6 Nos centramos en la política cultural de los Estados Unidos y, por lo tanto, en el uso del término en el inglés norteamericano. Sin embargo, nuestras conclusiones podrían ser objeto de un interés más general, pues otros idiomas incluyen palabras análogas con significados similares. En este ensayo nos hemos visto obligadas a usar mentes británicas para la primera etapa de nuestra genealogía, que cubre los siglos dieciséis y diecisiete. Suponemos que estos significados de 'dependencia' fueron traídos al "Nuevo Mundo" y desempeñaron un papel formativo en los comienzos de la cultura política en los Estados Unidos.
- 7 Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- 8 El énfasis en la dimensión performativa del lenguaje, por oposición a la representativa, es una marca de la tradición pragmática de la filosofía del lenguaje. Ha sido provechosamente adaptado para el análisis sociocultural por varios escritores, además de Williams. Véase, por ejemplo, Herré Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990, y, Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988. Una discusión más amplia de las ventajas de la aproximación pragmática puede encontrarse en Fraser, "Estructuralismo o Pragmática", incluido en este volumen.
- 9 Nancy Fraser, "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture", en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, *op. cit.*
- 10 R. Williams, *op. cit.*

creencias de sentido común que se dan por sentadas, y que eluden así el escrutinio crítico¹¹.

Buscamos disipar la doxa que rodea las discusiones actuales en los Estados Unidos en torno a la dependencia a través de la reconstrucción de la genealogía del término. Al modificar una aproximación asociada con Michel Foucault¹², excavaremos los amplios cambios históricos del uso lingüístico, que rara vez pueden ser atribuidos a agentes específicos. Nuestro análisis *no* es causal. Más bien, al contrastar los significados actuales de 'dependencia con los anteriores, pretendemos desfamiliarizar las creencias que se dan por sentadas, para hacerlas susceptibles de crítica y para iluminar los conflictos actuales.

Nuestra aproximación, sin embargo, difiere de la de Foucault en dos aspectos fundamentales: acogemos la reflexión política normativa, y buscamos contextualizar los cambios discursivos a la luz de amplias transformaciones a nivel de las instituciones y de las estructuras sociales¹³. Nuestro artículo es el fruto del trabajo conjunto de una filósofa y una historiadora. Combinamos el análisis histórico de los cambios lingüísticos y socio-estructurales con el análisis conceptual de la construcción discursiva de los problemas sociales, y fermentamos la mezcla con el interés feminista por concebir alternativas emancipatorias.

En lo que sigue presentamos entonces una genealogía de la 'dependencia. Esbozamos la historia del término y explica-

11 Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, *op. cit*

12 Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", en Paul Rabinow, comp., *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 76-100.

13 La bibliografía crítica sobre Foucault es enorme. Las evaluaciones feministas de Foucault pueden encontrarse en Linda Aleoff, "Feminist Politics and Foucault: The Limits to a Collaboration", en Arlene Dallery y Charles Scott, comps., *Crisis in Continental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1990; Judith Butler, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Feminism as Critique*, *op. cit*, pp. 128-42; Nancy Hartsock, "Foucault on Power: A Theory for Women?", en Linda Nicholson, comp., *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 157-75; Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; y los ensayos contenidos en Irene Diamond y Lee Quinby, comps., *Foucault and Feminism: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988. Discusiones equilibradas sobre las fortalezas y debilidades de Foucault pueden encontrarse en N. Fraser, *Unruly Practices*, *op. cit*; Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MIT Press, 1992; y Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MIT Press, 1991.

mos las suposiciones y connotaciones que conlleva en los debates que actualmente se adelantan en los Estados Unidos acerca del bienestar —en especial los supuestos sobre la naturaleza humana, los roles de género, las causas de la pobreza, la naturaleza de la ciudadanía, las fuentes de la titularidad y lo que cuenta como trabajo y como contribución a la sociedad. Sostenemos que los usos irreflexivos de esta palabra clave sirven para sacralizar ciertas interpretaciones de la vida social como interpretaciones de autoridad, así como para deslegitimar u oscurecer otras, generalmente en beneficio de los grupos dominantes en la sociedad y en desventaja de los subordinados. Dicho esto, suministramos una crítica de la ideología, en la forma de una semántica política crítica.

La 'dependencia', afirmamos, es un término ideológico. En el discurso actual norteamericano sobre políticas administrativas, se usa para referirse a la condición de las mujeres pobres con hijos, que se ven obligadas a mantener a sus familias sin contar con un proveedor masculino, ni con un salario adecuado, y que cuentan para su manutención económica con las ayudas que les suministra un programa del gobierno, escaso y políticamente impopular, llamado Ayuda para Familias con Hijos Dependientes (Aid to Families with Dependent Children, AFDC). El participar en este programa altamente estigmatizado puede ser, en ocasiones, altamente desmoralizador, aunque puede facultar a las mujeres para abandonar relaciones marcadas por el abuso o insatisfactorias, sin tener que renunciar a sus hijos. No obstante, al designar los problemas de las familias pobres de madres solas con la palabra 'dependencia', tiende a presentarlos como problemas individuales, tanto morales o psicológicos como económicos. El término conlleva fuertes asociaciones emotivas y visuales, así como una poderosa carga peyorativa. En los debates actuales, la expresión 'dependencia al bienestar' evoca la imagen de la "madre del bienestar", representada a menudo como una mujer negra, joven, soltera (tal vez incluso una adolescente), con una sexualidad descontrolada. Sostenemos que el poder de esta imagen está sobredeterminado, por cuanto condensa múltiples significados de la palabra dependencia, en ocasiones contradictorios. Sólo al desagregar esos hilos diferentes, analizar las suposiciones tácitas y las connotaciones evaluativas que subyacen tras ellos, podemos comenzar a entender y a desalojar la fuerza del estereotipo.

REGISTROS DE SIGNIFICADO

En su significado etimológico, el verbo 'depende' se refiere a la relación física en la cual una cosa cuelga de otra. Los significados más abstractos —sociales, económicos, psicológicos y políticos— fueron originalmente metafóricos. Actualmente, encontramos cuatro registros donde resuenan los significados de la palabra 'dependencia'. El primero es un registro económico, donde se usa el término para señalar los casos en los que se depende de alguna otra persona(s) o institución para la subsistencia. En un segundo registro, el término denota una condición sociolegal, la ausencia de una identidad separada ya sea legal o pública, como en el caso de la condición de la mujer casada creada mediante la institución jurídica de la cobertura*. El tercer registro es político: aquí 'dependencia' significa el sometimiento a un gobierno ejercido por un poder externo y puede ser predicada de una colonia o de una casta subdita de no ciudadanos residentes en el territorio. El cuarto registro lo denominamos moral-psicológico; la dependencia en este sentido es un rasgo del carácter del individuo análogo a la ausencia de la fuerza de voluntad o a la excesiva precariedad emocional.

Ciertamente, no todos los usos de la palabra 'dependencia' se ajustan claramente a uno y sólo uno de estos registros. No obstante, al distinguirlos analíticamente, presentamos una matriz sobre la cual pueden dibujarse las aventuras históricas del término. En el siguiente acápite rastreamos el paso del uso patriarcal preindustrial, donde las mujeres, a pesar de estar subordinadas, compartían la condición de dependencia con muchos hombres, al uso moderno, industrial, de supremacía masculina, que construyó un sentido específicamente femenino de la dependencia. Este uso, afirmamos, está dando lugar ahora a un uso postindustrial, en el que un creciente número de mujeres relativamente prósperas reclaman la misma independencia que los hombres, mientras que un sentido de dependencia, más estigmatizado, pero aún feminizado, se atribuye a grupos considerados marginales y superfluos. No sólo el género, sino también

* *Cobertura* designa en el derecho consuetudinario, la condición legal de la mujer casada, para indicar que la existencia civil de la esposa coincide, para muchos efectos, con la de su marido. (V. *del T.*)

las prácticas de racialización, juegan un papel importante en estos cambios, así como en la organización y el significado del trabajo.

LA 'DEPENDENCIA' PREINDUSTRIAL

En el uso preindustrial inglés, el significado más común de la palabra 'dependencia' era subordinación. Los registros económicos, socio-legales y políticos estaban relativamente indiferenciados, reflejando la fusión de diversas formas de jerarquía en el Estado y la sociedad, y el uso moral-psicológico del término escasamente existía. La primera definición social del verbo 'dependen (de)', en el *Oxford English Dictionary* (OED), es "estar conectado con, en una relación de subordinación". Un 'dependiente', al menos desde 1588, era quien "dependía de otro para su sostenimiento, su posición, etc.; un criado, un asistente, un subordinado, un sirviente". Una dependencia era un séquito de sirvientes, o bien una posesión territorial extranjera o colonia. Esta familia de términos se aplicaba ampliamente en un contexto social jerarquizado, en el que casi todos estaban subordinados a otra persona, sin incurrir por ello en un estigma individual¹⁴.

Podemos apreciar cuan común era la dependencia en la sociedad preindustrial si examinamos su opuesto. El término 'independencia' se aplicó principalmente en un comienzo a entidades colectivas, no a individuos; por esta razón, en el siglo diecisiete, se decía de entidades como una nación o una congregación religiosa que eran independientes. No obstante, ya en el siglo dieciocho, se podía afirmar de un individuo que tenía 'independencia', queriendo decir con esto que poseía propiedades, una fortuna que le permitía vivir sin trabajar. (Este sentido del término, que hoy en día llamaríamos económico, sobrevive en expresiones nuestras como "ser independientemente adinerado" o "una persona de recursos independientes".) El ser dependiente, por el contrario, significaba ganarse la vida trabajando para otra persona. Esta era, por supuesto, la condición en la que se encontraban la mayoría de las personas, tanto los trabajadores asalariados como los

14 Joan R. Gundersen, "Independence, Citizenship, and the American Revolution", *Signs*. 13. No. 1 (1987), pp. 59-77.

siervos y esclavos, la mayor parte de los hombres y de las mujeres¹⁵.

La dependencia era entonces una condición normal, por oposición a marginal, una relación social por oposición a un rasgo individual. Por lo tanto, no implicaba oprobio moral alguno. Ningún diccionario norteamericano o británico registra un uso peyorativo del término antes de principios del siglo XX. De hecho, algunas de las principales definiciones preindustriales eran explícitamente positivas, por cuanto implicaban confiar en, fiarse de alguien, contar con alguien, predecesoras de nuestro actual término 'fiable' [en inglés, *dependable*].

Sin embargo, la palabra dependencia sí denotaba una posición de inferioridad y de cobertura legal, el ser parte de una unidad encabezada por otra persona que sí tenía carácter legal. En un mundo de jerarquías, dominado por los grandes terratenientes y sus criados, todos los miembros de una casa distintos de su "jefe" eran dependientes, así como lo eran los campesinos libres o sometidos a servidumbre en una hacienda. Estaban, tal como lo indicó Peter Laslett, "implicados, por decir algo, 'subsumidos'... en las personalidades de sus padres y amos"¹⁶.

La dependencia tenía también lo que hoy en día llamaríamos consecuencias políticas. Si bien el término no era precisamente sinónimo de 'no libre', su contexto era el de un orden social en el cual la sujeción, no la ciudadanía, era la regla. "Independencia" connotaba superioridad y privilegios poco habituales, como en el sentido de verse libre del trabajo. Por consiguiente, a lo largo del desarrollo de la mayor parte de los gobiernos representativos en Europa, la independencia, en el sentido de ser propietario, era un prerrequisito para gozar de derechos políticos. Cuando los dependientes empezaron a reclamar derechos y libertad, necesariamente se convirtieron en revolucionarios.

15 Más aún, en la sociedad preindustrial, la dependencia en sentido contrario, del amo frente a sus hombres, era ampliamente reconocida. El historiador Christopher Hill evocó este sentido al caracterizar como "esencia" de la sociedad feudal "el vínculo de lealtad y dependencia entre el señor y el hombre". Aquí, dependencia significa interdependencia. C. Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Nueva York, Viking, 1972, p. 32.

16 Peter Laslett, *The World We Have Lost England Before the Industrial Age*, Nueva York, Scribner, 1971, p. 21.

En aquel entonces, el término 'dependencia' no se usaba únicamente para caracterizar la relación de una esposa con su esposo. La dependencia de las mujeres, al igual que la de los niños, significaba pertenecer a un rango inferior de la escala social; sus padres y esposos estaban por encima de ellas, pero por debajo de otros. Para la mayoría rural, además, no existía la connotación de la dependencia económica unilateral, pues el trabajo de las mujeres y los niños se reconocía como esencial para la economía familiar; las mujeres eran dependientes económicamente sólo en el sentido en el que lo eran también los hombres de su misma clase. En general, la dependencia de las mujeres en la sociedad preindustrial estaba menos vinculada al género de lo que lo estaría después; era del mismo tipo que la del hombre subordinado, solo que multiplicada. Pero a la misma condición de múltiples capas de dependencia superpuestas estaban sujetas las vidas de los niños, los sirvientes y los ancianos.

En la práctica, desde luego, los acuerdos institucionales preindustriales no siempre atendían suficientemente las necesidades de los pobres. En el siglo catorce estados nuevos y más fuertes empezaron a limitar la libertad de circulación de los desposeídos y a codificar las antiguas distinciones informales entre quienes eran dignos de asistencia pública y quienes no lo eran. Cuando la Ley inglesa de los pobres de 1601 confirmó esta última distinción, ya era vergonzoso pedir ayuda pública; la cultura, sin embargo, no desaprobaba la dependencia como tampoco valoraba la independencia individual. Más bien, el propósito de los estatutos era el de hacer regresar a los pobres móviles, desarraigados, excesivamente "independientes", a sus comunidades o parroquias de origen, reforzando así sus dependencias tradicionales.

No obstante, la dependencia no era aprobada universalmente ni incontrovertida. Por el contrario, al menos desde el siglo diecisiete, cuando los argumentos políticos liberales individualistas se difundieron, fue objeto de críticas fundadas en principios. Los términos 'dependencia' e 'independencia' ocuparon a menudo un lugar preponderante en los debates políticos de este período, en los Debates Putney sobre la Guerra Civil inglesa, por ejemplo. En ocasiones se convirtieron incluso en significantes claves de las crisis sociales, como sucedió en la controversia inglesa del siglo XVII acerca de los sirvientes "externos", criados que no residían en casa

de sus amos y que no estaban vinculados por contrato o mediante mecanismos legales similares. En el discurso de la época, la 'independencia' anómala de estos hombres sirvió para representar en general el desorden social, un pararrayos que concentraba ansiedades culturales difusas —semejante a la 'dependencia' anómala de las "madres del bienestar" en nuestra época.

LA 'DEPENDENCIA' INDUSTRIAL: EL TRABAJADOR Y SUS OPUESTOS

Con el surgimiento del capitalismo industrial, la geografía semántica de la dependencia varió significativamente. En los siglos XVIII y XIX, la 'independencia', no la 'dependencia', figuró predominantemente en el discurso político y económico, y sus significados fueron radicalmente democratizados. No obstante, si leemos con cuidado el discurso sobre la 'independencia', veremos la sombra de una poderosa ansiedad frente a la dependencia.

Lo que en la sociedad preindustrial había sido una condición normal y no estigmatizada, se convirtió en una condición marginal y estigmatizada. Más exactamente, ciertas dependencias se convirtieron en motivo de vergüenza, mientras que otras se consideraron normales y decentes. En particular, aparecieron significados nuevos y específicamente femeninos de dependencia —estados que se consideraban apropiados para las mujeres pero degradantes para los hombres— como resultado de la intensificación en la diferenciación según el género que se dio en la cultura política de los siglos XVIII y XIX. Análogamente, las construcciones raciales emergentes hicieron que algunas formas de dependencia se consideraran apropiadas para las "razas oscuras", pero intolerables para los "blancos". Estas valoraciones diferenciales se hicieron posibles a medida que la unidad preindustrial del término se fracturaba. En la era industrial, el término no designaba ya sólo la subordinación generalizada, sino que la "dependencia" podía ser sociolegal, política o económica. Con estas distinciones sobrevino otro cambio semántico de importancia: ahora el término 'dependencia' no se refería siempre a una relación social, podía designar asimismo un rasgo del carácter de un individuo. Nació así el registro moral-psicológico.

Estas redefiniciones fueron influenciadas de manera im-

portante por el protestantismo radical, corriente que elaboró una nueva imagen positiva de la independencia individual y una crítica de la dependencia política y sociolegal. En la tradición católica y en la del protestantismo temprano, la dependencia respecto al amo había sido modelada sobre la dependencia respecto a Dios. Para los radicales ingleses de la Guerra Civil, o para los puritanos, cuáqueros y congregacionistas norteamericanos, rechazar la dependencia respecto de un amo era análogo a rechazar la blasfemia y los falsos dioses¹⁷. Desde esta perspectiva, las jerarquías sociales dejaron de aparecer como naturales o justas. Se consideró que la sujeción política o el sometimiento sociojurídico constituían ofensas contra la dignidad humana, que sólo podían defenderse bajo condiciones especiales, si es que podían justificarse en absoluto. Estas creencias dieron lugar a una variedad de movimientos radicales a lo largo de la era industrial, entre ellos el abolicionismo, el feminismo y el sindicalismo, que obtuvieron grandes éxitos. En el siglo XIX, estos movimientos consiguieron la abolición de la esclavitud y de algunas inhabilitaciones legales para las mujeres. Victorias más profundas fueron las obtenidas por los trabajadores blancos quienes, en los siglos XVIII y XIX, lograron poner fin a su dependencia socio-jurídica y política y adquirieron derechos civiles y electorales. En la época de las revoluciones democráticas, el nuevo concepto de ciudadanía que se desarrollaba estaba fundado en la independencia; la dependencia era considerada como la antítesis de la ciudadanía.

Los cambios en el panorama civil y político de la dependencia y la independencia estuvieron acompañados por cambios aún más dramáticos en el registro económico. Cuando los trabajadores blancos reclamaron sus derechos civiles y políticos, afirmaron ser independientes. Esto implicó reinterpretar el significado del trabajo asalariado para despojarlo de su asociación con la dependencia. Esto, a su vez, exigió un cambio de enfoque —de la experiencia o los medios de trabajo (por ejemplo, ser propietario de herramientas o de tierra, detentar el control de habilidades y de la organización del trabajo) a su remuneración y a la manera como ésta se gastaba. Los trabajadores radicales, que anteriormente habían

17 Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, Nueva York, Norton, 1961.

rechazado el trabajo asalariado por considerarlo "esclavitud asalariada", reclamaron una nueva forma de independencia masculina dentro de él. Este orgullo colectivo se alimentó de otro aspecto del protestantismo, su ética del trabajo, que valoraba la disciplina y el trabajo. Los trabajadores buscaron reclamar estos valores dentro del sistema de trabajo remunerado que se impuso; muchos de ellos —mujeres y hombres— crearon y ejercieron una nueva clase de independencia en su militancia y sinceridad frente a sus patronos. A través de sus luchas, la independencia económica llegó a incluir eventualmente el ideal de ganar un salario de proveedor, un salario suficiente para mantener una casa y sostener a una esposa e hijos dependientes. De esta manera, los trabajadores expandieron el significado de la independencia económica para incluir en ella una forma de trabajo asalariado además de la propiedad y el trabajo independiente¹⁸.

Este cambio en el significado de la palabra 'independencia' transformó también los significados de la palabra dependencia. En la medida en que el trabajo asalariado fue cada vez más normativo —y cada vez más definitivo para la independencia— fueron precisamente aquellos que se vieron excluidos de este tipo de trabajo quienes empezaron a personificar la dependencia. En la nueva semántica industrial aparecieron tres imágenes principales de la dependencia, todas ellas opuestas a la imagen dominante de "el trabajador" y que encarnaba cada uno un aspecto distinto de la no-independencia.

La primera imagen de la dependencia industrial era "el indigente", que no vivía de su salario, sino de la caridad pública¹⁹. En la enérgica cultura nueva del capitalismo emer-

18 Podríamos decir que esta redefinición sentó las bases para considerar el trabajo asalariado *como* una nueva forma de propiedad, esto es, la propiedad de la propia fuerza laboral. Esta concepción tiene como premisa lo que C.B. Macpherson ha llamado el "individualismo posesivo", el supuesto de que el individuo tiene propiedad de su propia persona. Véase Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962. Esta aproximación, que llevó a concebir el salario como derecho, era abrumadoramente masculina. Alien Hunter (en comunicación personal) lo describe como una pérdida de la crítica sistémica, un sentido de independencia adquirido mediante la limitación del enfoque al trabajador individual, dejando atrás las aspiraciones colectivas por lograr la independencia frente al capital.

19 En el siglo dieciséis, el término "indigente" designaba solamente una persona pobre y, dentro de la terminología jurídica, para referirse a quienes se les

gente, la figura del indigente aparecía como una mala copia del trabajador honrado, para el que se presentaba como una amenaza si se descuidaba. La imagen del indigente se elaboró principalmente sobre un nuevo registro del discurso de la dependencia que surgía para entonces: el registro moral-psicológico. Los indigentes no eran simplemente pobres sino degradados, su carácter era corrupto y su voluntad se anulaba por su dependencia de la ayuda que recibían a través de la caridad. Ciertamente, la condición moral-psicológica de la indigencia estaba relacionada con la condición económica de pobreza, pero la relación era compleja, no simple. Aunque los expertos del siglo XIX reconocían que la pobreza podía contribuir a la pauperización, sostenían asimismo que los defectos en la personalidad podían ser causa de la pobreza²⁰. A finales de siglo, con la difusión del pensamiento hereditario (eugenésico), los defectos del carácter del indigente recibieron una fundamentación biológica. La dependencia del pobre se pensaba como diferente a la del siervo, por cuanto era unilateral y no recíproca. Ser un indigente no era estar subordinado dentro de un sistema de trabajo productivo; era encontrarse por completo fuera de ese sistema.

Una segunda imagen de la dependencia industrial estaba encarnada en las figuras alternativas del "nativo de la colonia" y el "esclavo". Ellos, desde luego, sí se encontraban dentro del sistema económico y a menudo su trabajo era fundamental para el desarrollo del capital y de la industria. Mientras que el indigente representaba la destilación caracteriológica de la dependencia económica, los nativos y los esclavos personificaban el sometimiento político²¹. Su imagen de "sal-

permtia demandar o defenderse ante un tribunal sin tener que pagar (OED). Dos siglos después, adoptó una definición más restringida, pasando a denotar a una nueva clase de personas que subsisten gracias a la ayuda para indigentes en lugar de un salario, y que se consideran marginales y culpables.

20 Linda Gordon, "Social Insurance and Public Assistance: The Influence of Gender in Welfare Thought in the United States, 1890-1935", *American Historical Review*, 97, No. 1 (1992), pp. 19-54.

21 En realidad, existen muchas variantes dentro de la familia de imágenes que personifican el sometimiento en la era industrial. Entre ellas se encuentran los estereotipos relacionados, pero no idénticos, del siervo ruso, el esclavo caribeño, el esclavo en los Estados Unidos y el indio norteamericano. Más aún, hay estereotipos típicamente femeninos y masculinos para cada una de estas categorías. Hemos simplificado aquí para poner de relieve los rasgos comunes a todas estas imágenes, en especial la idea de un sometimiento natural fundamentado en la raza. Prestamos especial atención a los estereotipos que representan a los afroamericanos como personificaciones de la de-

vajes", "infantiles" y "sumisos" adquirió preponderancia a medida que el antiguo sentido territorial de dependencia como colonia se mezcló con un nuevo discurso racista, desarrollado para justificar el colonialismo y la esclavitud²². Surgió de allí una variación del antiguo sentido de dependencia como relación de sometimiento impuesta por una potencia imperial sobre una población aborígen, a un nuevo sentido de dependencia que designa una propiedad inherente o rasgo de carácter de las personas así sometidas. De acuerdo con el uso anterior, los colonos eran dependientes porque habían sido conquistados; según la cultura imperialista del siglo XIX, habían sido conquistados porque eran dependientes. Según esta nueva concepción, era la dependencia esencial, matrínseca, de los nativos y esclavos lo que justificaba su colonización y sometimiento a la esclavitud.

La dependencia del nativo y del esclavo, al igual que la del indigente, se elaboraba principalmente sobre el registro moral-psicológico. Sin embargo, los rasgos de carácter aducidos para justificar el imperialismo y la esclavitud surgían menos del temperamento individual que de la presunta naturaleza de los grupos humanos. El pensamiento racista alimentó este tipo de razonamiento. Al autorizar una concepción del *negro* como fundamentalmente *otro*, suministró el extraordinario poder justificatorio que se necesitaba para racionalizar la sujeción en una época en la que la libertad y la igualdad eran proclamadas como "derechos inalienables del hombre" —como sucede, por ejemplo, en uno de los textos clásicos de rechazo clásico a la condición de colonia, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. El racismo contribuyó así a transformar la dependencia, entendida como sujeción política, en la dependencia como factor psicológico, forjando vínculos duraderos entre el discurso de la dependencia y la opresión racial.

Al igual que el indigente, el nativo y el esclavo eran excluidos del trabajo asalariado y, por lo tanto, eran la imagen

pendencia, debido a su importancia histórica y resonancia contemporánea en el lenguaje del bienestar social en los Estados Unidos.

22 La evolución del término 'nativo' sintetiza con claridad este proceso. Su significado original en inglés, que data aproximadamente de 1450, estaba vinculado al de dependencia: "nacido en esclavitud; quien nace siervo", pero carecía de connotaciones raciales. Dos siglos después, conllevaba el significado adicional de persona de color o negro (OED).

opuesta del trabajador. Compartían esta característica, aunque poco más, con la tercera imagen importante de la dependencia en la época industrial: la figura recientemente inventada del "ama de casa". Como vimos, la independencia del trabajador blanco suponía el ideal del salario familiar, un salario suficiente para mantener una casa y sostener a una esposa e hijos dependientes. Por lo tanto, para que el trabajo asalariado fuera fuente de independencia (para el hombre blanco), era necesaria la dependencia económica de las mujeres (blancas). Las mujeres pasaron entonces de ser "compañeras a ser parásitos"²³. Pero tal transformación no fue en absoluto un fenómeno universal. En los Estados Unidos, por ejemplo, el ideal del salario familiar tenía mucho mayor acogida entre los blancos que entre los negros, y no reflejaba la práctica real de la clase pobre ni de la clase trabajadora. Más aún, tanto las esposas empleadas como las no empleadas siguieron desempeñando un trabajo que anteriormente era considerado crucial para la economía familiar. Debido a que pocos esposos eran realmente capaces de sostener por sí solos una familia, la mayor parte de las familias continuó dependiendo del trabajo de las mujeres y los niños. No obstante, la norma del salario familiar suscitó un alto nivel de lealtad en los Estados Unidos, en parte porque era usada por la clase trabajadora organizada como argumento para obtener mejores salarios²⁴.

Varios registros diferentes de dependencia convergían en la figura del ama de casa. En ella se mezclaban la tradicional dependencia socio-jurídica y política de las mujeres con su más reciente dependencia económica dentro del orden industrial. Se preservó el presupuesto de la época preindustrial de que los padres eran la cabeza del hogar y representaban a los demás miembros de la familia, codificado en la doctrina legal de la cobertura. La dependencia socio-jurídica

23 Hilary Land. "The Family Wage", *Feminist Review* 6, p. 57. Jeanne Boydston, *Home and Work: Housework, Wages, and the Ideology of Labor in the Early Republic*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

24 Gwendolyn S. Hughes. *Mothers in Industry*, Nueva York. New Republic. 1925; Sophonsba P. Breckinridge, "The Home Responsibilities of Women Workers and the 'Equal Wage'", *Journal of Political Economy*. 31. 1928, pp. 521-43; Lorine Pruette. comp.. *Women Workers Through the Depression: A Study of While Collar Employment Made by the American Woman's Association*, Nueva York, Macmillan. 1934; L. Gordon, "Social Insurance and Public Assistance", *op. cit.*

y política de las mujeres reforzó su nueva dependencia económica, pues bajo la cobertura, incluso las mujeres casadas asalariadas no detentaban el control legal de su salario. No obstante, las connotaciones de la dependencia femenina se modificaron. Aunque los hombres blancos, en otros sentidos dependientes, adquirieron derechos políticos, la mayor parte de las mujeres continuaron siendo política y legalmente dependientes. El resultado de esto fue la feminización —y estigmatización— de la dependencia socio-jurídica y política, por lo que la cobertura se hizo cada vez más repugnante y estimuló la agitación para exigir nuevos estatutos y decisiones judiciales, mediante las cuales eventualmente se abolió.

Conjuntamente, entonces, una serie de personificaciones nuevas de la dependencia se unieron para conformar la cara opuesta de la independencia del trabajador. En lo sucesivo, quienes aspiraran a ser plenos miembros de la sociedad tenían que distinguirse del indigente, el nativo, el esclavo y el ama de casa para construir su independencia. En un orden social donde el trabajo asalariado se volvía hegemónico, era posible sintetizar todas estas distinciones simultáneamente en el ideal del salario familiar. Por un lado, y más abiertamente, el ideal del salario familiar hacía que la independencia del hombre trabajador tuviera como premisa la subordinación y dependencia económica de su esposa. Pero, por otro, la contrastaba simultáneamente con las imágenes negativas de los hombres dependientes —primero con la de los degradados indigentes que vivían de la ayuda pública y después con los estereotipos de los negros, incapaces de dominar a las mujeres negras. El salario familiar se constituyó, entonces, en un medio para elaborar significados de dependencia e independencia profundamente influidos por factores de género, raza y clase.

En esta nueva semántica industrial, los trabajadores blancos aparecían como independientes económicamente, pero su independencia era en gran parte ilusoria e ideológica. Dado que en realidad pocos ganaban lo suficiente para sostener solos a su familia, de hecho —aunque no expresamente— dependían de las contribuciones de sus esposas e hijos. Igualmente importante es el hecho de que el lenguaje capitalista del trabajo asalariado negaba la dependencia de los empleados respecto de sus patrones, encubriendo así su condición de subordinados dentro de una unidad encabeza-

da por otra persona. Por esta razón, una jerarquía que había sido relativamente explícita y visible en la relación entre el campesino y el terrateniente, se tornó misteriosa en la relación entre el obrero de la fábrica y el dueño de ella. Había entonces un sentido en el que la dependencia económica del trabajador se hacía desaparecer mediante un acto de prestigiatización lingüística —algo semejante a reducir el número de indigentes bajando los índices oficiales que demarcan la pobreza.

Por definición, entonces, la desigualdad económica entre los hombres blancos ya no era fuente de dependencia. Pero la jerarquía no económica entre blancos era considerada inadmisibles en los Estados Unidos. Luego, el término 'dependencia' fue definido de nuevo para designar exclusivamente aquellas relaciones de subordinación no económicas que se consideraban apropiadas solamente para personas de color y mujeres blancas. Como resultado de ello, se diferenciaron dimensiones de la dependencia que se encontraban fusionadas en el uso preindustrial del término. Mientras que anteriormente todas las relaciones de subordinación se consideraban como relaciones de dependencia, ahora las relaciones entre el capital y la fuerza de trabajo estaban exentas de dicha connotación. La jerarquía socio-jurídica y política parecía divergir de la jerarquía económica, y sólo la primera parecía ser incompatible con las concepciones hegemónicas de la sociedad. De esto parecía seguirse, por lo demás, que si la dependencia socio-jurídica y la política hubieran de abolirse formalmente algún día, desaparecería también la dependencia socio-estructural. Cualquier dependencia que persistiera sólo podría ser moral o psicológica.

EL SURGIMIENTO DE LA 'DEPENDENCIA DEL BIENESTAR' EN LOS ESTADOS UNIDOS: 1890-1945

Un uso peculiar del término 'dependencia', relacionado con el bienestar y modelado por las características generales de la semántica de la era industrial, se desarrolló en los Estados Unidos. Este uso del término, originado en el discurso de la indigencia de finales del siglo XIX, modificado en la Era Progresiva [Progressive Era] y estabilizado en el período del *New Deal* era fundamentalmente ambiguo, de modo que po-

día pasarse con facilidad y repetidamente del significado económico al moral-psicológico.

Los Estados Unidos acogieron de manera especial la elaboración de la dependencia como un defecto de carácter individual. Debido a que el país carecía de una tradición feudalista o aristocrática y, por lo tanto, de un sentido popular fuerte de la obligación recíproca entre el noble y el vasallo, los antiguos significados preindustriales del término dependencia —como condición normal y mayoritaria— eran débiles, y los significados peyorativos más fuertes. En el periodo colonial, la dependencia era considerada principalmente como una condición voluntaria, análoga a la de la servidumbre por contrato. Sin embargo, la Revolución de los Estados Unidos valorizó de tal manera la independencia, que despojó a la dependencia de todo carácter voluntario, haciendo énfasis en la falta de poder del dependiente y la rodeó de estigma. Uno de los resultados de lo anterior fue la transformación del significado de la dependencia social y legal de las mujeres, haciendo de ella algo distintivamente inferior²⁵.

El largo romance de los Estados Unidos con la independencia tuvo dos extremos políticos. Por un lado, contribuyó a propiciar movimientos laborales y femeninos muy poderosos. Por el otro, la ausencia de una tradición social jerárquica, donde la subordinación se entendía como algo estructural y no como un rasgo de carácter individual, favoreció la hostilidad frente a la ayuda pública para los pobres. También influyó en ello la naturaleza misma del Estado norteamericano, débil y descentralizado, comparado con los estados europeos del siglo XIX. Todo esto, hizo que los Estados Unidos fueran tierra fértil para el discurso moral-psicológico de la dependencia.

Como señalamos anteriormente, en esta época la definición más general de la dependencia económica era sencillamente el hecho de no devengar un salario. Sin embargo, a fines del siglo XIX esta definición se había desdoblado: la dependencia hogareña "buena", predicada de los niños y las esposas, y la dependencia de la caridad, cada vez más "mala" (o al menos dudosa), predicada de los beneficiarios de la ayuda caritativa. Ambos usos de la palabra tenían como re-

25 Gundersen, *op. cit.*

ferencia el ideal del salario familiar y ambos fueron incorporados eventualmente al discurso del Estado nacional. El sentido bueno, hogareño, se elaboró a través del censo²⁶ y del Servicio Interno de Ingresos (Internal Revenue Service), que introdujeron la categoría de dependiente como norma para las esposas. El ya problemático sentido caritativo se hizo aún más peyorativo con el desarrollo de la asistencia pública. La antigua distinción entre indigentes dignos e indignos de ayuda se intensificó en la Época Dorada de finales del siglo XIX. Teóricamente, los indignos no debían recibir ayuda, pero era necesario establecer una vigilancia constante para que no se presentaran como dignos de ella. La dependencia de la asistencia pública fue cada vez más estigmatizada, de modo que cada vez era más difícil contar con la ayuda sin ser rotulado como indigente.

Irónicamente, los reformadores de 1890 introdujeron en el discurso sobre la ayuda pública la palabra 'dependiente' como sustituto de 'indigente', precisamente con el fin de destigmatizar la ayuda. Primero aplicaron el término a los niños, paradigma de la víctima "inocente" de la pobreza²⁷. Luego, a comienzos del siglo XX, en la reforma adelantada durante la Era Progresiva, empezó a aplicarse el término a los adultos, de nuevo con el propósito de eliminar el estigma. Sólo después de la segunda guerra mundial el término 'dependencia' llegó a ser hegemónico para referirse al beneficiario de ayuda²⁸. Para ese momento, sin embargo, las connotaciones peyorativas del término ya estaban fijadas.

26 Nancy Folbre, "The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-century Economic Thought", *Signs*, 16, No. 3 (1991), pp. 463-84.

27 Amos Griswold Wameer, por ejemplo, en su libro *American Charities and Social Work*. Nueva York. Thomas Y. Crowell, 1894 a 1930, sólo utiliza la palabra 'dependiente' para referirse a niños. Lo mismo ocurre en la publicación de Edith Abbott y Sophonisba P. Breckinridge. *The Administration of the Aid-to-Mothers Law in Illinois*. Publicación 82, Washington, D.C., U.S. Children's Bureau, 1921, p. 7; y en los *Proceedings* de la Conferencia Nacional sobre Obras de Caridad y Correctivos (1890 a 1920). Este uso tuvo algunos efectos curiosos, debido a su intersección con la dependencia producida por la familia normativa. Los expertos en caridad, por ejemplo, debatían si era adecuado "mantener a los niños dependientes en sus hogares". Los niños en cuestión se consideraban dependientes porque sus padres no podían mantenerlos; sin embargo, otros niños eran considerados dependientes precisamente porque sus padres en efecto los mantenían.

28 Los estudios sobre el bienestar realizados en la década de los cuarenta aún usaban la palabra 'dependiente' únicamente para referirse a quienes eran mantenidos por el cabeza de familia; véase, por ejemplo, Josephine Chapin Brown, *Public Relief, 1929-1939*. Nueva York, Holt. 1940; Donald S. Howard,

El intento de eüminar el estigma reemplazando "indigencia" por 'dependencia' fracasó. El discurso sobre la dependencia económica caía a menudo en la condena de la dependencia moral-psicológica. Incluso durante la Gran Depresión de los años treinta, los expertos se preocupaban de que el recibir ayudas generaba "hábitos de dependencia" o, en palabras de un líder de la caridad, "una dependencia beligerante, la actitud de tener un derecho y título a la ayuda"²⁹. Dado que los tiempos difíciles se prolongaron durante tanto tiempo y crearon tantos nuevos indigentes, hubo una leve mejoría en la condición de los beneficiarios de las ayudas. Pero los ataques fundados en el "robo a las arcas públicas" y en la "corrupción" continuaron siendo un motivo de vergüenza para quienes recibían asistencia pública, y muchos de los beneficiarios más necesitados del bienestar aceptaban la ayuda pública sólo después de muchas dudas y con gran vergüenza; tan fuerte era el estigma que pesaba sobre la dependencia³⁰.

De mayor importancia aún, el New Deal intensificó la deshonra de recibir ayuda al consolidar un sistema de bienestar de dos pistas. Los programas de la primera pista, entre ellos el del seguro de desempleo y de vejez, ofrecían la ayuda como derecho, sin estigma ni supervisión y, por lo tanto, sin dependencia. Tales programas se diseñaron para crear la apariencia errónea de que los beneficiarios sencillamente recibían lo que habían depositado. Construyeron una condición honorable para los beneficiarios que, incluso hoy, no se denomina 'bienestar'. Los programas de la primera pista, cuyo propósito era reemplazar el salario familiar de los trabajadores blancos, al menos en parte, excluían a la mayor parte de las minorías y a las mujeres blancas. Por el contrario, los

The *WPA and Federal Relief Policy*, Nueva York, Russell Sage, 1943, y Frank J. Bruno, *Trends in Social Work*, Nueva York, Columbia University Press, 1948.

- 29 Lilian Brandt, *An Impressionistic View of the Winter of 1930-31 in New York City*, Nueva York, Welfare Council of New York City, 1932, pp. 23-24; Gertrude Vaile, sin título, en Herbert Elmer Mills, comp., *College Women and the Social Sciences*, Nueva York, John Day, 1934, p. 26, y Mary L. Gibbons, "Family Life Today and Tomorrow", *Proceedings, National Conference of Catholic Charities*, 19. 1933, pp. 133-168.
- 30 E. Wight Bakke, *Citizens without Work: A Study of the Effects of Unemployment upon Workers' Social Relations and Practices*, New Haven, Yale University Press, 1940, y *The Unemployed Worker: A Study of the Task of Making a Living without a Job*, New Haven. Yale University Press. 1940.

programas de asistencia pública de la segunda pista, entre ellos el de Ayuda a los Niños Dependientes (Aid to Dependent Children, ADC) —que más tarde se convertiría en Ayuda a Familias con Niños Dependientes (Aid to Families with Dependent Children, AFDC)—, que se convirtieron en los programas de mayor envergadura y los más conocidos, siguieron la tradición de la caridad privada de buscar a las pocas personas dignas de ayuda entre la multitud de abusadores. Estos programas, financiados con ingresos generales provenientes de los impuestos y no con deducciones salariales especialmente destinadas para este fin, crearon la impresión de que los beneficiarios recibían algo a cambio de nada³¹. Por otra parte, establecieron condiciones completamente diferentes para recibir ayuda: el examen de los recursos del solicitante, examen moral, supervisión moral, visitas a los hogares, estipendios sumamente bajos... en síntesis, todas las condiciones asociadas hoy en día con la dependencia del bienestar³².

Las exclusiones raciales y sexuales de los programas de la primera pista no eran accidentales. Estaban diseñadas para ganar el apoyo de los congresistas sureños, quienes deseaban mantener dependientes a los negros en otro sentido, esto es, con salarios bajos y como aparceros^{*33}. Igualmente deliberada fue la construcción del diferencial de legitimidad

31 Frasers y Gordon. "Contract Versus Charity", *op. cit*

32 Nancy Fraser, "Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation", en Fraser, *Unruly Practices*, *op. cit*: Linda Gordon, "The New Feminist Scholarship on the Welfare State" y Barbara J. Nelson, "The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mother's Aid", ambos en Linda Gordon, comp., *Women, the State, and Welfare*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990, pp. 9-35 y 123-51. Desde los años sesenta, un número creciente de mujeres negras ha podido reclamar las ayudas provenientes del AFDC, pero con anterioridad a esta fecha estaban excluidas casi por completo. Al principio, el lenguaje del *New Deal* siguió el precedente fijado por programas anteriores, aplicando el término 'dependientes' a los niños. Sin embargo, de hecho, los beneficiarios del ADC eran casi exclusivamente madres solas. Entre los cuarenta y los sesenta la referencia del término pasó gradualmente de los niños a sus madres.

* En inglés, a quien tiene un contrato de aparcería (que contempla el alquiler de un pedazo de tierra, donde el canon corresponde a parte de la cosecha producida) se le llama *sliarcropper*. (¿V. del T.)

33 Jill Quadango, "From Old-Age Assistance to Supplemental Social Security Income: The Political Economy of Relief in the South, 1935-1972", en Margaret Weir, Ann Shola Orloff y Theda Skocpol, comps., *The Politics of Social Policy in the United States*. Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 235-63.

entre las dos pistas del sistema de bienestar. El Consejo de Seguridad Social (Social Security Board) hacía propaganda en favor del Seguro para la Vejez del Seguro Social (Social Security Old Age Insurance), hoy denominado sencillamente Seguro Social (Social Security), precisamente porque, al principio, no parecía más merecido ni más digno que la asistencia pública. Para hacer más aceptable el Seguro Social, el Consejo estigmatizó la asistencia pública, incluso ejerciendo presión sobre los estados de la federación para que mantuvieran las mesadas bajas³⁴.

Aún hoy, muchos norteamericanos distinguen entre las formas de apoyo público de "bienestar" y de "no bienestar" y consideran que sólo las primeras crean dependencia. Los presupuestos que subyacen tras estas distinciones, sin embargo, tuvieron que ser contruidos políticamente. Las personas de la tercera edad se convirtieron en beneficiarios privilegiados (en el grupo del "no bienestar") solamente en virtud de décadas de organización militante y cabildeo. Todos los programas de ayuda pública, ya sea que se clasifiquen como de "bienestar" o no, refuerzan algunas dependencias y desestimulan otras. El Seguro Social subvirtió el sentido de responsabilidad de los adultos por sus padres, por ejemplo. Los programas de asistencia pública, por el contrario, buscaban reforzar la dependencia de las minorías frente a trabajos mal remunerados, de las esposas frente a los esposos, de los niños frente a sus padres.

Las condiciones de la asistencia de la segunda pista hicieron que los beneficiarios vieran su dependencia frente a la asistencia pública como inferior a la presunta independencia del trabajo asalariado³⁵. Entre tanto, el trabajo asalariado se naturalizó a tal punto que la supervisión que le era inherente podía pasarse por alto; así, como se quejó un beneficiario de la ADC, "la vida del bienestar es una experiencia difícil... cuando uno trabaja, no tiene que rendirle cuentas a nadie"³⁶.

34 Jerry R Cates, *Insuring Inequality: Administrative Leadership in Social Security, 1935-54*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983.

35 Jacqueline Pope, *Bitting the Hand That Feeds Them: Organizing Women on Welfare at the Grass Roots Level* Nueva York, Praeger, 1989, pp. 73. 144; Guida West, *The National Welfare Rights Movement: The Social Protest of Poor Women*, Nueva York, Praeger, 1981, y Milwaukee County Welfare Rights Organization, *Welfare Mothers Speak Out*, Nueva York, Norton, 1972.

36 Annie S. Barnes, *Single Parents in Black America: A Study in Culture and Legitimacy*, Bristol, CO, Wyndham Hall Press, 1987, p. vi.

El propósito inicial de quienes diseñaron el ADC, sin embargo, no era el de llevar a las madres solas blancas al empleo remunerado. Más bien, deseaban proteger la norma del salario familiar haciendo que la dependencia frente a un proveedor masculino apareciera como preferible a la dependencia frente al Estado³⁷. El ADC ocupó el espacio semántico estratégico donde el sentido hogareño, bueno, de la dependencia, intersectaba con el sentido caritativo, malo. A un mismo tiempo, reforzaba las connotaciones positivas del primero y las negativas del segundo.

Como consecuencia de lo anterior, la madre soltera pobre fue sacralizada como el paradigmático 'dependiente del bienestar'³⁸. Esta designación se ha vuelto entonces significativa, no solo por lo que incluye, sino también por lo que excluye y oculta. Aunque parece hacer referencia a quien depende económicamente de la ayuda del gobierno, no todos los beneficiarios de los fondos públicos se consideran igualmente dependientes. Casi nadie, hoy en día, llamaría a los beneficiarios del seguro de jubilación 'dependientes'. Análogamente, se excluye de esta categoría a los beneficiarios del seguro de desempleo, de préstamos agrícolas y de ayudas para pagar hipotecas, así como lo están de hecho los contratistas de la defensa y las empresas que se benefician de los concordatos y la tributación regresiva.

LA SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL Y LA DESAPARICIÓN DE LA DEPENDENCIA "BUENA"

Con la transición a una fase postindustrial del capitalismo, el mapa semántico de la dependencia se dibuja de nuevo. Mientras que en el uso industrial algunas formas de dependencia se habían presentado como naturales y apropiadas, en su uso postindustrial todas las formas de dependencia pueden evitarse y son reprochables. Al no estar ya moderadas por corrientes positivas opuestas, las connotaciones peyorativas del término se fortalecen cada vez más. El uso industrial de la palabra había reconocido que algunas for-

37 Gordon, "Social Insurance and Public Asslstance", op. cít

38 Los hombres que dependen de la "ayuda general" en ocasiones son incluidos también en esta categoría; el tratamiento que reciben del sistema de bienestar es tan malo que el de los demás o peor.

mas de dependencia se arraigaban en relaciones de subordinación; el uso postindustrial, por el contrario, se centra con mayor intensidad en los rasgos de los individuos. Por consiguiente, el registro moral-psicológico se está expandiendo, y su carácter cualitativo está cambiando; nuevas expresiones psicológicas y terapéuticas desplazan ahora las explícitas expresiones racistas y misóginas de la era industrial. No obstante, la dependencia sigue estando feminizada y racializada; los nuevos significados psicológicos están fuertemente asociados con lo femenino y las corrientes que antes se asociaban con el nativo y el esclavo afectan de manera creciente al discurso sobre el bienestar.

Una de las principales influencias en esta transformación ha sido la abolición formal de gran parte de la dependencia legal y política, endémica a la sociedad industrial. Actualmente las esposas, los indigentes, los nativos y los descendientes de los esclavos no están excluidos formalmente de la mayor parte de los derechos civiles y políticos; tampoco se considera legítima su subsunción ni su sometimiento. Por lo tanto, formas importantes de dependencia que se consideraban correctas en el uso industrial se consideran ahora objetables, y los usos postindustriales del término conllevan una carga negativa más fuerte.

Un segundo cambio importante en la geografía postindustrial de la dependencia afecta al registro económico. Se trata del desplazamiento de ideal del salario familiar, que había sido el centro de gravedad del uso industrial del término. La desindustrialización reactiva de los Estados Unidos está reestructurando la economía política, haciendo mucho menos viable la familia de un solo empleado. Entre tanto, la reducción del número de empleos en el sector de la manufactura, "masculinos" y bien remunerados, y la entrada masiva de mujeres al sector de los trabajos de servicio, mal remunerados, está alterando la composición del empleo de acuerdo con el género³⁹. Al mismo tiempo, el divorcio es un hecho común y, en parte gracias a los movimientos de liberación de feministas, *gays* y *lesbianas*, nuevas normas de género contribuyen a la proliferación de nuevas formas de familia, haciendo que el modelo del proveedor masculino - ama de casa

39 Joan Smith, 'The Paradox of Women's Poverty: Wage Earning Women and Economic Transformation', *Signs*, 10, No. 2 (1984). pp. 291-310.

femenina resulte menos atractivo para muchos⁴⁰. Así, el ideal del salario familiar ya no es hegemónico, sino que debe competir con normas de género, normas familiares y acuerdos económicos alternativos. Ya no es posible dar por hecho que una mujer debe depender de un hombre para mantenerse económicamente, ni que las madres no deberían ser también "trabajadores". Por lo tanto, otra forma importante de dependencia de implicaciones positivas dentro de la semántica industrial se ha vuelto controvertida, cuando no sencillamente negativa.

El resultado conjunto de estos desarrollos ha sido incrementar el estigma de la dependencia. Al considerar que todas las formas de dependencia legal y política son ilegítimas, y controvertir la dependencia económica de las esposas, deja de existir toda forma autoevidente de dependencia adulta "buena" en la sociedad postindustrial. Más bien, todo tipo de dependencia resulta sospechosa y la independencia se exige a todos. La independencia, sin embargo, sigue estando identificada con el trabajo asalariado. Esa identificación parece incluso aumentar en un contexto donde ya no existe ninguna personificación adulta "buena" de la dependencia que pueda oponerse al "trabajador". En este contexto, el trabajador tiende a volverse el sujeto social universal: se espera que todos "trabajen" y "se mantengan a sí mismos". Cualquier adulto que no se perciba como trabajador tendrá una carga más pesada de autojustificación. Por lo tanto, una norma que antes estaba restringida a los trabajadores blancos se aplica cada vez más a todos. No obstante, esta norma conlleva todavía un subtexto racial y de género, pues supone que el trabajador tiene acceso a un trabajo remunerado con un salario decente y que, además, no es un padre-madre solo/a.

Si bien uno de los resultados de estos desarrollos es el aumento de las connotaciones negativas de la dependencia, otro es su individualización cada vez mayor. Como vimos, el hablar de la dependencia como un rasgo del carácter del individuo ya estaba bien difundido en la era industrial, lo que disminuía el énfasis preindustrial en las relaciones de

40 Judith Stacey, "Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley", *Socialist Review*, 96 (1987), pp. 7-28. y Kath Weston. *Families We Choose: Lesbians, Gays. Kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

subordinación. La importancia de la dependencia individualizada tiende a intensificarse, sin embargo, ahora que la dependencia socio-jurídica y política ha sido oficialmente abolida. Habiendo desaparecido la institución jurídica de la cobertura y la figura de Jim Crow, es posible afirmar ahora que existe la igualdad de oportunidades y que el mérito individual es el que determina los resultados. Como vimos, la fundamentación de concepción se elaboró en el uso industrial del término, cuando se definió de nuevo la dependencia de manera que excluyera las relaciones capitalistas de subordinación. Al abolirse la dependencia económica capitalista por definición, y la dependencia legal y política a través de la ley, la sociedad postindustrial pareciera, en la opinión de algunos conservadores y liberales, como una sociedad que ha eliminado todas las bases socio-estructurales de la dependencia. Por lo tanto, cualquier dependencia que subsista puede ser interpretada como culpa de los individuos. Ciertamente esta interpretación no pasa incontestada, pero la carga de la argumentación ha variado. Ahora, quienes negarían que es suya la culpa, deben nadar contra las corrientes semánticas prevalecientes. Así, la dependencia postindustrial es cada vez más individualizada.

LA DEPENDENCIA DEL BIENESTAR COMO PATOLOGÍA POSTINDUSTRIAL

Las connotaciones cada vez peores de la 'dependencia del bienestar' se han nutrido de varias corrientes externas al ámbito del bienestar. Los nuevos discursos médicos y psicológicos postindustriales han asociado la dependencia con la patología. En los años ochenta, en artículos con títulos como "El compromiso del farmacéutico en un programa de rehabilitación de la dependencia química", los científicos sociales empezaron a escribir sobre la 'dependencia química', 'del alcohol' y de las 'drogas' eufemismos para el término adicción⁴¹. Debido a que se supone a menudo —falsamente— que los beneficiarios del bienestar son adictos, las connotaciones patológicas de la 'dependencia de las drogas', tienden

41 M. Haynes., "Pharmacist Involvement in a Chemical-Dependency Rehabilitation Program", *American Journal of Hospital Pharmacy*, 45, No. 10 (1988), pp. 2.099-2.101.

a infectar también la 'dependencia del bienestar', aumentando la estigmatización.

Una segunda corriente posindustrial importante es el surgimiento de nuevos significados psicológicos de la dependencia, fuertemente asociados con lo femenino. En los años cincuenta, los trabajadores sociales influenciados por la psiquiatría empezaron a diagnosticar la dependencia como una forma de inmadurez común entre las mujeres, particularmente entre las madres solteras (quienes, desde luego, eran frecuentes beneficiarias del bienestar). "Dependientes, irresponsables e inestables, responden como niños pequeños a la inmediatez del momento", declaró, en 1954, el autor de una discusión sobre el embarazo fuera del matrimonio⁴². El problema era que se suponía que las mujeres debían ser sólo lo suficientemente dependientes y, por lo tanto, era fácil que cayeran en cualquier exceso. La norma, además, estaba marcada racialmente: por lo general se presentaba a las mujeres blancas como pecando por dependencia excesiva, mientras que a las mujeres negras se las culpaba típicamente por ser excesivamente independientes.

La dependencia psicologizada se convirtió en blanco de algunos de los feminismos de la segunda ola temprana. El clásico de Betty Friedan, que data de 1963, *The Feminine Mystique*, suministró una descripción fenomenológica de la dependencia psicológica del ama de casa, de la que dedujo una crítica política a su subordinación social⁴³. Más recientemente, sin embargo, el auge de una literatura cultural feminista, postfeminista y antifeminista, de autosuperación y psicología popular, ha oscurecido el vínculo entre lo psicológico y lo político. En el libro de Colette Dowling, de 1981, *The Cinderella Complex*, la dependencia de las mujeres es hipostasada como una estructura de género de la psicología profunda: "el miedo oculto de las mujeres a la independencia" o el "deseo de ser salvadas"⁴⁴. Por otra parte, a finales de los años ochenta se publicó un alud de libros sobre la "co-dependencia", presuntamente un síndrome femenino típico que consiste en apoyar o "permitir" la dependencia de otra perso-

42 Leontine Young, *Out of Wedlock*, Nueva York, McGraw-Hill, 1954, p. 87.

43 Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Nueva York, Norton, 1963.

44 Colette Dowling, *The Cinderella Complex: Women's Hidden Fear of Independence*, Nueva York, Summit Books, 1981.

na. En una metáfora que refleja la histeria de la época frente a las drogas, en este caso, también, la dependencia es una adicción. Al parecer, incluso si una mujer logra escapar a la predilección, típica de su género, por la dependencia, aún es susceptible de ser culpabilizada por propiciar la dependencia de su esposo o de sus hijos. Esto completa el círculo vicioso: el aumento en la estigmatización de la dependencia en la cultura en general ha profundizado también el menosprecio de quienes cuidan a los dependientes, reforzándose así la inferioridad tradicional de las profesiones femeninas de ayuda, tales como la enfermería y el trabajo social⁴⁵.

La década de los ochenta presenció un pánico cultural en torno a la dependencia. En 1980, la Asociación Americana de Psiquiatría codificó el "Desorden de la Personalidad Dependiente" (DPD) como psicopatología oficial. De acuerdo con la edición de 1987 del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-III-R),

[...] el rasgo esencial de este desorden es la existencia de un patrón extendido de conducta dependiente y sumisa, que empieza en la infancia temprana... Las personas que sufren este desorden son incapaces de adoptar decisiones en la vida cotidiana sin una cantidad excesiva de consejos y refuerzos por parte de otros, e incluso permiten que otros tomen por ellos la mayoría de sus decisiones importantes... Al parecer, el desorden es común y se diagnostica con mayor frecuencia en las mujeres⁴⁶.

La codificación del DPD como psicopatología oficial marca el surgimiento de una nueva etapa en la historia del registro moral-psicológico. Aquí, las relaciones sociales de dependencia desaparecen por completo dentro de la personalidad del dependiente. El moralismo explícito desaparece también en la formulación aparentemente neutra, científica, médica. Así, aunque los rasgos definitorios esenciales de la personalidad dependiente concuerdan, punto por punto, con los rasgos tradicionalmente atribuidos a las amas de casa, los indigentes, los nativos y los esclavos, todas las conexiones con la

45 Virginia Sapiro. "The Gender Basis of American Social Policy", en Linda Gordon, comp., *Women, the State, and Welfare*, op. cit, pp. 36-54.

46 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3.ª edición revisada. Washington, D.C., American Psychiatric Association, 1987, pp. 353-4.

subordinación han desaparecido. El único rastro que permanece de estos elementos es la observación unilateral, categórica y no interpretada de que el DPD "se diagnostica con mayor frecuencia en las mujeres".

Si bien el discurso psicológico ha ferriinizado e individualizado la dependencia, otros desarrollos postindustriales han aumentado su racialización. La creciente estigmatización de la dependencia del bienestar en los Estados Unidos siguió a un aumento general de la asistencia pública, a la remoción de algunas prácticas discriminatorias que previamente habían llevado a excluir a las mujeres pertenecientes a grupos minoritarios de la participación en AFDC, especialmente en el sur, y a la trasferencia de muchas mujeres blancas a los programas de primera pista, como producto del aumento en la cobertura del seguro social. En los años setenta, la figura de la madre soltera negra había llegado a epitomizar la dependencia del bienestar. Como resultado de lo anterior, el nuevo discurso sobre el bienestar terminó alimentándose de las antiguas corrientes simbólicas que vinculaban la dependencia con ideologías racistas.

Las bases habían sido sentadas por una larga corriente de discurso, algo contradictoria, sobre "la familia negra", en la cual las relaciones afroamericanas de género y parentesco se medían teniendo como parámetro a la familia blanca de clase media y se consideraban por ello patológicas. Un presunto elemento patológico era "la excesiva independencia" de la mujer negra, una alusión ideológicamente distorsionada a las antiguas tradiciones de trabajo asalariado, logros educativos y activismo comunitario. El discurso de los años sesenta y setenta sobre la pobreza recogió la tradicional misoginia contra las mujeres afroamericanas; según el diagnóstico de Daniel Moynihan, por ejemplo, las familias "matriarcales" habían "castrado" a los hombres negros y creado una "cultura de pobreza" basada en una "mezcla de patologías [familiares]"⁴⁷. Este discurso ubicaba a las beneficiarias negras del AFDC en una encrucijada: eran patológicamente independientes frente a los hombres y patológicamente dependientes frente al gobierno.

No obstante, hacia la década de los ochenta, el imaginario

47 Lee Rainwater y William L. Yancey. *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Cambridge, MIT Press, 1967.

racial de la dependencia había variado. La madre negra dependiente del bienestar, que obsesionaba la imaginación blanca, dejó de ser una figura matriarcal poderosa. Ahora, el estereotipo predominante es el de la madre soltera adolescente atrapada en la "trampa del bienestar" y convertida en un parásito pasivo. Esta nueva imagen de la dependencia del bienestar es más joven y más débil que la matrona. Se la evoca a menudo en la frase "niños teniendo niños", que puede expresar simpatía feminista o menosprecio antifeminista, un llamado de los negros al control paterno-materno o ansiedades eugenésicas de los racistas blancos.

Muchos de estos discursos postindustriales confluyeron a principios de los años noventa. El vicepresidente Dan Quayle reunió las corrientes patológicas, feminizadas y racializadas en su comentario sobre los motines ocurridos en Los Ángeles en 1992: "Nuestras barriadas están llenas de niños que tienen niños... de personas que dependen de las drogas y del narcótico del bienestar"⁴⁸.

De esta manera, la cultura postindustrial ha invocado una nueva personificación de la dependencia: la madre negra, soltera, adolescente, dependiente del bienestar. Esta imagen ha usurpado el espacio simbólico que anteriormente ocupaban el ama de casa, el indigente, el nativo y el esclavo, al tiempo que ha absorbido y condensado sus connotaciones. Negra, mujer, pobre, no trabajadora, ama de casa y madre, a pesar de ser casi una niña: el nuevo estereotipo asume prácticamente todas las cualidades que históricamente habían sido codificadas como antítesis de la independencia. Al condensar múltiples significados de dependencia, con frecuencia contradictorios, se convierte en una figura ideológica poderosa que organiza simultáneamente las ansiedades culturales difusas y disimula sus bases sociales.

LAS POLÍTICAS POSTINDUSTRIALES Y LA POLÍTICA DE LA DEPENDENCIA

A pesar de que el panorama económico de muchos norteamericanos ha empeorado en las últimas décadas, no se ha dado una revaluación cultural del bienestar. Las familias

48 Dan Quayle, "Excerpts from Vice President's Speech on Cities and Poverty", *New York Times* (mayo 20 de 1992), p. A. 11.

que trabajan cada vez más por menos dinero se resienten a menudo contra quienes, en su opinión, no trabajan en absoluto. Al menos por el momento, las luchas llevadas a cabo en los años sesenta por conseguir que el AFDC fuera un derecho, con el propósito de promover la independencia de los beneficiarios, parecen perdidas. En cambio, el término honorífico de 'independiente' sigue estando firmemente centrado en el trabajo asalariado, sin importar cuán empobrecido esté el trabajador. La 'dependencia del bienestar', por el contrario, se ha magnificado como un síndrome comportamental y se la presenta como más despreciable.

El discurso contemporáneo de las políticas administrativas sobre la dependencia del bienestar está profundamente afectado por estos presupuestos. Se divide en dos corrientes principales. La primera preserva la retórica de la indigencia y de la cultura de la pobreza; es utilizada tanto por conservadores como por liberales, ya sea que culpen a la víctima o no, según la estructura causal de sus argumentos. La tesis es que las personas pobres y dependientes tienen un problema adicional a la falta de dinero. Los defectos pueden ubicarse en la biología, en la psicología, en la crianza, en la influencia del vecindario; pueden ser presentados como causas o consecuencias de la pobreza e incluso como ambas simultáneamente. Conservadores como George Gilder y Lawrence Mead afirman que el bienestar causa dependencia de tipo moral-psicológico⁴⁹. Liberales como William Julius Wilson y Christopher Jencks culpan a factores sociales y económicos, pero concuerdan en afirmar que la cultura y el comportamiento de los beneficiarios del bienestar son problemáticos⁵⁰.

Una segunda corriente de pensamiento parte de premisas económicas neoclásicas. Supone la existencia de un "hombre racional" que debe elegir entre el bienestar y el trabajo. Para estos analistas, los significados moral-psicológicos de la dependencia están presentes pero no se cuestio-

49 George Gilder. *Wealth and Poverty*, Nueva York, Basic Books, 1981, y Lawrence Mead, *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, Nueva York, Free Press, 1986.

50 William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press; Christopher Jencks, *Rethinking Social Policy: Race, Poverty, and the Underclass*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

nan, asumiéndose como indeseables. Los liberales de esta escuela, como muchos de los científicos sociales asociados con el Instituto para la Investigación sobre la Pobreza de la Universidad de Wisconsin, conceden que el bienestar tiene inevitablemente algunos efectos negativos y puede crear dependencia, pero afirman que estos efectos son superados por los efectos positivos, tales como la mejoría en las condiciones de vida de los niños, el aumento en la estabilidad social y el alivio del sufrimiento. Los conservadores de esta escuela, como Charles Murray, están en desacuerdo⁵¹. La controversia entre los dos bandos se centra ante todo en el problema de los incentivos. ¿Las mesadas del AFDC motivan a las mujeres a tener más hijos fuera del matrimonio? ¿Las desestimula a aceptar empleos? ¿El reducir o retener las mesadas puede servir como garrote para motivar a los beneficiarios a permanecer en la escuela, a mantener a sus hijos en la escuela, a casarse?

Ciertamente existen diferencias reales y significativas aquí, pero también similitudes importantes. Los liberales y conservadores de las dos escuelas rara vez sitúan la noción de dependencia en su contexto histórico o económico, y tampoco cuestionan sus presupuestos. Ningún grupo pone en duda el presupuesto de que la independencia es un bien absoluto, ni su identificación con el trabajo asalariado. Muchos analistas de la pobreza y el bienestar adoptan una posición equívoca entre la posición oficial de que la dependencia' es un término valorativamente neutral para designar el hecho de recibir (o necesitar) recursos del bienestar y el uso que lo hace sinónimo de indigencia.

Estos presupuestos permean la esfera pública. En la ronda actual de preocupaciones en torno a la dependencia del bienestar, se afirma cada vez más que "las madres del bienestar deberían trabajar", uso que tácitamente define el trabajo como asalariado y la crianza de los hijos como no trabajo. Enfrentamos aquí contradicciones en el discurso de la dependencia: cuando el tema a considerar es el embarazo de adolescentes, estas madres se presentan como si fueran niñas; cuando el asunto es el bienestar, se convierten en adultos que debieran sostenerse por sí mismos. Sólo en la década

51 Charles Murray, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Nueva York. Basic Books. 1984.

pasada llegaron los expertos en el tema del bienestar a un consenso sobre la idea de que los beneficiarios del AFDC debían estar empleados. La concepción anterior, implícita en la aprobación original de la ADC, era que los niños necesitan tener a su madre en casa —aun cuando en la práctica siempre había un doble parámetro de clase, pues la domesucidad materna de tiempo completo era un privilegio que tenía que ser adquirido, no un derecho que las madres pobres pudieran reclamar. Sin embargo, a medida que el trabajo asalariado entre las madres de niños pequeños se ha difundido más y se ha convertido en la norma, los últimos defensores de un programa de bienestar que permitiera a los beneficiarios dedicarse a tiempo completo a la crianza de los niños han sido silenciados.

Por supuesto, ninguno de los imaginarios negativos sobre la dependencia del bienestar ha pasado incontrolado. Desde los años cincuenta y durante la década de los setenta muchos de estos presupuestos fueron controvertidos, más directamente a mediados de los años sesenta, por parte de una organización de mujeres beneficiarias del bienestar, la Organización Nacional por los Derechos al Bienestar (National Welfare Rights Organization, NWRO). Las mujeres del NWRO presentaban su relación con el sistema de bienestar como una relación activa, no pasiva, como una cuestión de reclamar derechos más que de recibir caridad. Insistían asimismo en que su trabajo doméstico era socialmente necesario y digno de alabanza. Su perspectiva ayudó a reconstruir los argumentos a favor del bienestar, estimulando a los abogados de la pobreza y a los intelectuales radicales para que desarrollaran una base legal y político-teórica para que el bienestar fuera entendido como un derecho. Edward Sparer, un estratega legal partidario del movimiento de los derechos al bienestar, se opuso de la siguiente manera a las comprensiones habituales de la dependencia:

La acusación de los políticos que se oponen al bienestar se basa en que el bienestar hace al beneficiario "dependiente". Lo que se quiere decir con esto es que el beneficiario depende del cheque del bienestar para su subsistencia material y no de alguna otra fuente [...] el que esto sea bueno o malo depende de que alguna fuente mejor de ingresos esté disponible [...] El verdadero problema [...] es algo completamente diferente. El beneficiario y el soli-

citante tradicionalmente han estado sometidos al capricho del funcionario encargado de estudiar su caso⁵².

El remedio para la dependencia del bienestar sería, entonces, el derecho al bienestar. A no ser porque NWRO se debilitó mucho a fines de los años setenta, el revivido discurso de la indigencia no se habría podido convertir en un discurso hegemónico en la década de los ochenta.

Incluso en ausencia de una organización fuerte en favor del derecho al bienestar, muchos de los beneficiarios de la AFDC mantuvieron su propia interpretación opuesta de la dependencia del bienestar. Se quejaban no sólo de la pobreza de las mesadas, sino también de la infantilización provocada por la supervisión, de la pérdida de privacidad y del laberinto de reglas burocráticas que restringían sus decisiones sobre vivienda, trabajo e incluso (hasta los años sesentas) sobre sus relaciones sexuales. Para el solicitante, la dependencia del bienestar es una condición social, no un estado psicológico, una condición que debe analizarse en términos de relaciones de poder. Es lo que un diccionario del bienestar social de izquierda denomina la "dependencia forzada", la "creación de una clase dependiente" como resultado de una "dependencia obligada... respecto a recursos psicológicos o materiales necesarios"⁵³.

Esta idea de la dependencia forzada fue fundamental para otro desafío al discurso dominante, relacionado con el anterior. Durante el período en que el activismo de NWRO estaba en su punto más alto, los historiadores revisionistas de la Nueva Izquierda desarrollaron una interpretación del Estado benefactor como aparato de control social. Argumentaban que lo que los defensores del bienestar presentaban como prácticas de ayuda eran realmente modos de dominación que creaban una dependencia forzada. La crítica de la Nueva Izquierda se asemejaba en algunos aspectos a la de NWRO, pero sólo en parte. Los historiadores del control social adoptaban básicamente la perspectiva de los "que daban ayuda" y presentaban a los beneficiarios como casi enteramente pa-

52 Edward V. Sparer, "The Right to Welfare", en Norman Dorsen, comp.. *The Rights of Americans: What They Are - What They Should Be*, Nueva York, Pantheon, 1971, p. 71.

53 Noel y Rita Timms, *Dictionary of Social Welfare*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 55-56.

sivos. Al hacerlo, encubrían la actividad de los solicitantes reales o potenciales del bienestar en la articulación de las necesidades, la exigencia de derechos y la presentación de demandas⁵⁴.

Otro reto contemporáneo a los usos principales del término 'dependencia' surgió de una escuela de economía política internacional de la Nueva Izquierda. Su contexto fue el descubrimiento, después de los agitados días que siguieron a la descolonización de la posguerra, de que las antiguas colonias, a pesar de ser políticamente independientes, continuaron siendo económicamente dependientes. En la "teoría de la dependencia", los teóricos radicales del "subdesarrollo" usaron el concepto de dependencia para analizar el orden económico neocolonial global desde una perspectiva antirracista y antiimperialista. Al hacerlo, revivieron el antiguo significado preindustrial de dependencia, como término referido a un territorio sometido, buscando con ello despojarlo de su reciente connotación agregada moral-psicológica, y recuperar las dimensiones ocultas de sujeción y subordinación. Este uso sigue siendo fuerte en América latina, así como en la literatura de las ciencias sociales en Estados Unidos, donde encontramos artículos como: "Institucionalizando la dependencia: el impacto de dos décadas de modernización agrícola planificada"⁵⁵.

Lo que comparten todos estos discursos de oposición es el rechazo al énfasis dominante en la dependencia como rasgo del individuo. Buscan trasladar de nuevo el centro de atención a las relaciones sociales de subordinación, pero no tienen mucho impacto sobre la discusión central en torno al bienestar en los Estados Unidos hoy en día. Por el contrario, ahora que la dependencia económica es sinónimo de pobreza, y la dependencia moral-psicológica un desorden de la personalidad, el discurso sobre la dependencia como relación social de subordinación es cada vez más escaso. El poder y la dominación tienden a desaparecer⁵⁶.

54 Una discusión más completa sobre la crítica al control social puede encontrarse en Gordon, *The New Feminist Scholarship on the Welfare State*, *op. cit.* Para el tema del reclamo de necesidades, véase Nancy Fraser, "Struggle over Needs", *op. cit.*, y Nelson, *op. cit.*

55 M. Gates, "Institutionalizing Dependency: The Impact of Two Decades of Planned Agricultural Modernization". *Journal of Developing Areas*, 22, No. 3 (1988), 293-320.

56 Un argumento que sostiene que las políticas administrativas neoliberales de Clinton siguen individualizando la dependencia puede encontrarse en Nancy

CONCLUSIÓN

El término 'dependencia, que alguna vez fue un término multiuso para designar todas las relaciones sociales de subordinación, se ha diferenciado ahora en varios registros analíticamente distintos. En el registro económico, su significado ha dejado de ser el de ganarse la vida trabajando para otro, para pasar a ser el de depender de la caridad o el bienestar; el trabajo asalariado confiere ahora independencia. En el registro socio-jurídico, el significado de dependencia como subsunción permanece inalterado, pero su espectro de referencia y sus connotaciones se han modificado: lo que fue una condición que en principio compartía la mayoría y era aprobada, se convirtió primero en una condición de grupo que se consideraba apropiada para algunos tipos de personas pero no para otras y luego cambió otra vez para designar (excepto en el caso de los niños) la condición anómala, altamente estigmatizada, de individuos marginales e incompetentes. Análogamente, en el registro político, el significado de dependencia como sometimiento a un poder soberano externo ha permanecido relativamente constante, pero sus connotaciones evaluativas empeoraron a medida que los derechos políticos y la soberanía nacional se convirtieron en parámetros normativos. Entre tanto, con el surgimiento de un nuevo registro moral-psicológico, las propiedades que una vez se atribuyeron a las relaciones sociales llegaron a postularse más bien como rasgos inherentes a la personalidad de individuos o grupos y, en este caso también, sus connotaciones han empeorado. En la actualidad, este último registro reclama para sí una proporción cada vez más amplia del discurso, como si las relaciones sociales de dependencia fueran absorbidas por la personalidad. De manera sintomática, las que alguna vez fueron comprensiones relacionales se han hipostasiado en una galería de retratos de personalidades dependientes: primero, las amas de casa, los indigentes, los nativos y los esclavos; luego, las madres solteras negras, adolescentes y pobres.

Estas variaciones en la semántica de la dependencia reflejan algunos desarrollos socio-históricos importantes. Uno es

Fraser, "Clintonism. Welfare and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary", *Rethinking Marxism*, 6, No. 1 (1993), pp. 1-15.

el de la diferenciación progresiva de la economía oficial —la que se tiene en cuenta al medir el Producto Interior Bruto— como un sistema autónomo en apariencia que domina la vida social. Antes del surgimiento del capitalismo, todas las formas de trabajo se entrelazaban para formar una red de dependencias, que constituía un único y continuo tejido de jerarquías sociales. Todo el conjunto de relaciones estaba restringido por comprensiones morales, como sucedía con la idea preindustrial de economía moral. En las familias y comunidades patriarcales que caracterizaron el período preindustrial, las mujeres eran subordinadas y a menudo su trabajo era controlado por otros, pero su labor era visible, comprendida y valorada. Con el surgimiento del individualismo religioso y secular, por un lado, y del capitalismo industrial, por el otro, se construyó una dicotomía nueva y radical en la cual la dependencia y la independencia económica se oponían siempre la una a la otra. Un corolario fundamental de esta dicotomía dependencia-independencia, y de la hegemonía del trabajo-asalariado en general, fue el ocultamiento y la devaluación del trabajo doméstico y de crianza no remunerado de las mujeres.

La genealogía de la dependencia evidencia también el énfasis moderno en la personalidad individual. Este es el significado más profundo del surgimiento espectacular del registro moral-psicológico, que construye una versión más de la dicotomía dependencia-independencia. En su versión moral-psicológica, las relaciones sociales son hipostasiadas como propiedades de individuos o de grupos. El temor a la dependencia, tanto explícito como implícito, postula una personalidad independiente, que contrasta con la de quienes son considerados dependientes y marginales. Este contraste contiene rastros de la división sexual del trabajo, que asigna a los hombres la responsabilidad primaria como proveedores del sustento y a las mujeres la responsabilidad primaria como cuidadoras y nutridoras, y luego trata los patrones de personalidad derivados de esta división como si fueran fundamentales. Es como si los proveedores hombres absorbieran dentro de su personalidad la independencia asociada con su papel económico ideológicamente interpretado, mientras que la personalidad de las mujeres suministradoras de cuidado y alimento se saturaran con la dependencia de aquellos a quienes cuidan. De esta manera, la oposición entre la perso-

nalidad independiente y la dependiente se dibuja sobre el mapa de una serie de oposiciones jerárquicas y dicotomías fundamentales para la cultura capitalista contemporánea: masculino-femenino, público-privado, trabajo-cuidado, éxito-amor, individuo-comunidad, economía-familia y compeüivo-altruista.

Una genealogía no puede decirnos cómo responder políticamente al discurso actual sobre la dependencia del bienestar. No obstante, sí sugiere cuáles son los límites de cualquier respuesta que presuponga la definición del problema implícita en esa expresión, en lugar de controvertirla. Una respuesta adecuada tendría que poner en duda las valoraciones y definiciones de dependencia e independencia que hemos recibido, para permitir el surgimiento de concepciones sociales nuevas, emancipatorias. Algunos activistas contemporáneos de los derechos al bienestar adoptan esta estrategia, continuando con la tradición de NWRO. Pat Gowens, por ejemplo, elabora una reinterpretación feminista de la dependencia en los siguientes términos:

La gran mayoría de las madres de *todas las clases y niveles educativos* "dependen" de otros ingresos, que pueden provenir de ayudas para el sostenimiento de los niños... o de un esposo que gana US\$20.000, mientras que ella, en promedio, sólo gana US\$7.000. Pero el término "dependencia", de manera más precisa, define a los padres que cuentan con el trabajo no remunerado de las mujeres para poder criar a sus hijos y cuidar de la casa. Ciertamente, la "dependencia" no define a la madre soltera que lo hace todo: crianza de los hijos, cuidado de la casa y consecución de los ingresos (de una u otra manera). Cuando el cuidado sea valorado y remunerado, cuando la dependencia no sea una obscenidad y la interdependencia sea la regla, sólo entonces podremos hacer mella en la pobreza⁵⁷.

57 Pat Gowens. "Welfare, Leamfare - Unfair! A Letter to My Governor", Ms. (septiembre-octubre de 1991), pp. 90-91.

¿ESTRUCTURALISMO O PRAGMÁTICA?
Sobre la teoría del discurso y la política feminista

Este capítulo nació de una experiencia de profunda perplejidad¹. Durante varios años observé, comprendiendo este fenómeno cada vez menos, como un cuerpo grande e importante de feministas académicas creaba una interpretación de la teoría del discurso de Jacques Lacan, con el fin de utilizarla con propósitos feministas. Personalmente había sentido (y aún siento) una profunda desavenencia con Lacan, tanto intelectual como política. Por esta razón, mientras muchas de mis colegas feministas adaptaban ideas cuasi lacanianas para explicar teóricamente la construcción discursiva de la subjetividad en el cine y la literatura, yo me apoyaba en modelos alternativos para desarrollar una explicación del lenguaje que pudiera fundamentar una teoría social feminista². Durante largo tiempo eludí toda discusión explícita, meta teórica, sobre estos asuntos. No me expliqué a mí misma ni a mis colegas por qué recurría a los modelos discursivos de escritores como Foucault, Bourdieu, Baldrin, Habermas y Gramsci, en lugar de los de Lacan, Kristeva, Saussure y Derrida³. En este capítulo,

- 1 Agradezco los comentarios y sugerencias de Jonathan Arac, David Levin, Paul Mattick, Jr., John McCumber, Diana T. Meyers y Eli Zaretsky.
- 2 Véase, por ejemplo, Fraser, "Struggle Over Needs", en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, op. cit
- 3 Agrupo así a estos escritores, no porque todos sean lacanianos —es claro que

comienzo a suministrar tal explicación. Trataré de explicar por qué pienso que las feministas deberían apartarse completamente de las versiones de la teoría del discurso que atribuyen a Lacan, y por qué deberíamos acercarnos muy poco a las teorías atribuidas a Julia Kristeva. También trataré de identificar algunos lugares donde creo que podemos encontrar alternativas más satisfactorias.

¿QUÉ BUSCAN LAS FEMINISTAS EN UNA TEORÍA DEL DISCURSO?

Permítaseme empezar formulando dos preguntas: ¿Qué puede aportar una teoría del discurso al feminismo? Y, por lo tanto, ¿qué buscan las feministas en una teoría del discurso? Sugiero que una concepción del discurso puede ayudarnos a entender al menos cuatro cosas, todas ellas relacionadas entre sí. En primer lugar, puede ayudarnos a entender cómo se construyen las identidades sociales de las personas y cómo se modifican con el transcurso del tiempo. En segundo lugar, puede ayudarnos a entender cómo, bajo condiciones de desigualdad, se forman y desintegran los grupos sociales, entendidos como agentes colectivos. En tercer lugar, una concepción del discurso puede aclarar la manera como se asegura y se controvierte la hegemonía cultural de los grupos dominantes dentro de la sociedad. En cuarto y último lugar, puede dar luz sobre los proyectos de cambio social emancipatorios y sobre la práctica política. Permítaseme elaborar cada uno de estos puntos.

Consideremos primero los usos que puede tener una concepción del discurso para la comprensión de las identidades sociales. La idea básica aquí es que las identidades sociales de las personas son complejos de significados, redes de interpretación. Tener una identidad social, ser hombre o mujer, por ejemplo, es sencillamente vivir y actuar según una serie de descripciones. Estas descripciones, desde luego, no son simples secreciones de los cuerpos de las personas ni una transpiración de su mente. Más bien se extraen del fondo de posibilidades interpretativas disponibles para los agentes en sociedades específicas. De lo anterior se sigue que,

sólo Kristeva y el propio Lacan lo son— sino más bien porque, a pesar de que en ocasiones lo nieguen, todos prolongan la reducción estructuralista del discurso al orden simbólico. Desarrollaré este punto más adelante en este capítulo.

para poder entender la dimensión de género de la identidad social, no basta con estudiar biología o psicología; es necesario estudiar las prácticas sociales históricamente específicas a través de las cuales se producen y circulan las descripciones culturales del género⁴.

Por otra parte, las identidades sociales son excesivamente complejas. Han sido tejidas a partir de una pluralidad de descripciones diferentes que surgen de prácticas de significación diferentes. Por lo tanto, nadie es simplemente una mujer; somos, por ejemplo, mujer, blanca, judía, de clase media, filósofa, lesbiana, socialista y madre⁵. Adicionalmente, puesto que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, las diversas descripciones que comprende la identidad social de cualquier individuo entran y salen del centro de atención. Por lo tanto, no se es siempre una mujer en el mismo grado; en algunos contextos, el ser mujer figura de manera fundamental en el conjunto de descripciones según las cuales actuamos; en otros, es algo periférico o latente⁶. Finalmente, cabe precisar que no es el caso que las identidades sociales de las personas sean construidas de una vez y para siempre y estén fijadas definitivamente. Por el contrario, las identidades se modifican con el transcurso del tiempo, variando con los cambios en las prácticas y afiliaciones de las personas. Por esta razón, incluso la *manera* como se es mujer cambiará, como en efecto lo hace, para tomar un ejemplo dramático, cuando nos convertimos en feministas. En pocas palabras, las identidades sociales se construyen discursivamente en contextos sociales históricamente específicos; son complejas y plurales, y cambian con el transcurso del tiempo. Un uso de la concepción del discurso para la elaboración teórica feminista sería, entonces, comprender las identidades sociales en su plena complejidad socio-cultural,

4 Por lo tanto, el fondo de posibilidades interpretativas disponible para mi, una norteamericana de finales de siglo, se cruza muy poco con aquel que estaba disponible para una mujer china del siglo trece que pudiera imaginar como mi hermana. Y, sin embargo, en ambos casos, en el suyo y en el mío, las posibilidades interpretativas se establecen en el medio del discurso social. Es en el medio del discurso que cada una de nosotras encuentra una interpretación de lo que es ser una persona, así como el menú de las descripciones posibles que especifican el tipo particular de persona que cada cual ha de ser.

⁵ Véase Elizabeth V. Spelman, *inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988.
⁶ Véase Denise Riley, *"Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

para desmitificar las concepciones de la identidad de género estáticas, unidimensionales, esencialistas.

Un segundo uso de la concepción del discurso para la teoría feminista es comprender la formación de los grupos sociales. ¿Cómo se da, bajo condiciones de desigualdad, la reunión de varias personas, su organización bajo la bandera de identidades *colectivas* y su constitución como agentes sociales colectivos? ¿Cómo se da la formación de clases y, por analogía, la de géneros?

Es claro que la formación de grupos implica cambios en la identidad social de las personas y, por lo tanto, también en su relación con el discurso. Una cosa que ocurre aquí es que los hilos de identidades preexistentes adquieren un nuevo relieve y centralidad. Estos hilos, anteriormente sumergidos entre muchos otros, se inscriben otra vez, convirtiéndose en el centro de nuevas autodefiniciones y afiliaciones⁷. En la actual ola de agitación feminista, por ejemplo, muchas de nosotras, que antes habíamos sido "mujeres" porque sí, ahora somos "mujeres" en el sentido muy diferente de una colectividad política discursiva autoconstituida. En el proceso, hemos elaborado de nuevo regiones enteras del discurso social. Hemos inventado nuevos términos para describir la realidad social; por ejemplo, "sexismo", "acoso sexual", "violación marital, en una cita y por un conocido", "segregación sexual en la fuerza laboral", "doble jornada" y "maltrato conyugal". Hemos inventado también nuevos juegos de lenguaje, como el de la conscientización [*consciousness-raising*], y nuevas esferas públicas institucionalizadas, tales como la Sociedad para Mujeres en la Filosofía (Society for Women in Philosophy)⁸. El punto es que la formación de grupos sociales procede por confrontaciones acerca del discurso social. Por esta razón, una concepción del discurso es útil aquí, tanto para comprender los grupos sociales, como para abordar el problema estrechamente relacionado de la hegemonía socio-cultural.

El término "hegemonía" es utilizado por el marxista italiano Antonio Gramsci para designar la faceta discursiva del poder. Es el poder para establecer el "sentido común" o dora

7 Véase Jane Jenson, "Paradigms and Political Discourse: Labour and Social Policy in the USA and France before 1914", *Working Paper Series*, Center for European Studies, Harvard University, 1989.

8 Véase Fraser, "Struggle over Needs", op. cit, y Riley, op. *Cil*

de una sociedad, el fondo de descripciones autoevidentes de la realidad social que normalmente permanecen inexpressadas⁹. Este poder incluye la posibilidad de establecer definiciones autoritarias de las situaciones y las necesidades sociales, el poder para definir el universo de desacuerdo legítimo y el poder para moldear la agenda política. El término *hegemonía* expresa entonces la posición ventajosa de unos grupos sociales en relación con el discurso. Es un concepto que nos permite reformular los problemas de la identidad social y de los grupos sociales a la luz de la desigualdad social. ¿Cómo es que los ejes penetrantes de la dominación y la subordinación afectan a la producción y circulación de significados sociales? ¿Cómo es que la estratificación a lo largo de las líneas de género, 'raza' y clase incide sobre la construcción discursiva de las identidades sociales y la formación de grupos sociales?

La noción de hegemonía apunta a la intersección entre el poder, la desigualdad y el discurso. Sin embargo, no implica que el conjunto de descripciones que circulan en la sociedad constituya una red monolítica e inconsútil, como tampoco que los grupos dominantes ejerzan un control absoluto, vertical, sobre el significado. Por el contrario, el término *hegemonía* designa un proceso mediante el cual la autoridad cultural es objeto de negociación y controversia. Presupone que la sociedad contiene una pluralidad de discursos y de lugares discursivos, una pluralidad de posiciones y de perspectivas desde las que se habla. Desde luego, no todas detentan la misma autoridad. Sin embargo, el conflicto y la oposición son parte de la historia. Por lo tanto, uno de los usos que puede tener una concepción del discurso para la teoría feminista, es el de aclarar los procesos a través de los cuales se obtiene y se controvierte la hegemonía socio-cultural de los grupos dominantes. ¿Cuáles son los procesos mediante los cuales las definiciones y descripciones contrarias a los intereses de las mujeres adquieren autoridad cultural? ¿Cuáles son las perspectivas de movilizar las definiciones e interpretaciones feministas contrahegemónicas para crear amplios grupos de oposición y alianzas?

9 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, comp. y trad. de Quinten Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York. International Publishers, 1972.

Creo que la conexión entre estas preguntas y una práctica política emancipatoria es bastante obvia. Una concepción del discurso que nos permita examinar las identidades, los grupos y la hegemonía, de la forma como lo he venido describiendo, sería de gran ayuda para la práctica feminista. Valorizaría las dimensiones habilitantes de las luchas discursivas, sin llevarnos a retiradas "culturalistas" respecto del compromiso político¹⁰. Adicionalmente, una concepción adecuada contrarrestaría el supuesto incapacitante de que las mujeres son simples víctimas pasivas de la dominación masculina. Ese supuesto sobredimensiona la dominación masculina, haciendo de los hombres los únicos agentes sociales e inconcebible nuestra existencia como teóricas y activistas feministas. En contraposición con lo anterior, el tipo de concepción que he venido proponiendo nos ayudaría a entender cómo, aun bajo condiciones de subordinación, las mujeres participan en la construcción de la cultura.

EL "LACANIANISMO" Y LAS LIMITACIONES DEL ESTRUCTURALISMO

A la luz de lo dicho hasta ahora, ¿qué tipo de concepción del discurso sería útil para la elaboración de una teoría feminista? ¿Qué tipo de concepción satisface mejor nuestra necesidad de entender las identidades, los grupos, la hegemonía y las prácticas emancipatorias?

En el período de la posguerra aparecieron en Francia (y en otros lugares) dos modelos teóricos del lenguaje. El primero de ellos es el modelo estructuralista, que estudia el lenguaje como sistema simbólico o código. Este modelo, derivado de Saussure, es presupuesto en la versión de la teoría lacaniana de la que me ocuparé aquí y ha sido negado en abstracto, aunque no superado por completo, en la deconstrucción y otras formas relacionadas de "escritura femenina" francesa. Al segundo modelo, en contraposición con el anterior, lo denominaré modelo pragmático; estudia el lenguaje al nivel de los discursos, como prácticas sociales de comunicación históricamente específicas. Este modelo opera en los trabajos de

10 Una crítica al "feminismo cultural" dirigida a mostrarlo como una retirada de la lucha política puede encontrarse en Alice Echols. "The New Feminism of Ying and Yang" en Ann Snitow. Christine Stansell y Sharon Thompson, comps., *Power and Desire: Three Poetics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.

Mikhail BaMitin, Michel Foucault, Pierre Bourdieu y, en algunas de las dimensiones, mas no en todas, de los trabajos de Julia Kristeva y Luce Irigaray. En esta sección argumentaré que el primer modelo, el estructuralista, tiene sólo una utilidad limitada para la teoría feminista.

Empezaré por indicar que hay, *prima Jacie*, buenas razones para justificar el que las feministas sospechen del modelo estructuralista. Este modelo construye su objeto de estudio abstrayendo precisamente de aquello a lo que necesitamos prestar más atención, esto es, la práctica social y el contexto social de la comunicación. En efecto, la abstracción de la práctica y del contexto es una de las características fundacionales de la lingüística saussureana. Saussure empezó por dividir la significación en *langue*, el sistema simbólico o código, y *parole*, los usos que el hablante hace del lenguaje en la práctica comunicativa o habla. Luego, hizo del primero de estos, la *langue*, el objeto de estudio propio de la nueva ciencia de la lingüística y relegó el segundo, la *parole*, al lugar del residuo devaluado¹¹. Al mismo tiempo, Saussure insistía en que el estudio de la *lengua* debía ser sincrónico en lugar de diacrónico; con lo cual postuló su objeto de estudio como estático y atemporal, abstrayéndolo del cambio histórico. Finalmente, el fundador de la lingüística estructuralista postuló que la *langue* es realmente un sistema único haciendo consistir su unicidad y sistematicidad en el hecho putativo de que todo significante, todo elemento material significativo del código, deriva su significado de modo posicional, mediante su diferenciación respecto de todos los demás.

Tomados en conjunto, estos supuestos básicos hacen que el enfoque estructuralista sea de utilidad limitada para la teoría feminista¹². Debido a que hace abstracción de la *parole*, el modelo estructuralista pone entre paréntesis los problemas relativos a la práctica, la agencia y el sujeto hablante.

11 Fernand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Baily y Albert Sechehaye con la colaboración de Albert Riedlinger, trad. Roy Harris. LaSalle. Open Court. 1986. Una crítica brillante de esta estrategia puede encontrarse en Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Objeciones similares pueden encontrarse en el artículo de Julia Kristeva, "The System and the Speaking Subject", en Toril Moi, comp., *The Kristeva Reader*. Nueva York, Columbia University Press, 1986, que se discutirá más adelante, y en la crítica marxista soviética al formalismo ruso de la cual se deriva la perspectiva de Kristeva.

12 Los lingüistas decidirán si es útil para otros propósitos.

Por lo tanto, no se involucra con las prácticas discursivas a través de las cuales se forman las identidades y los grupos sociales. Adicionalmente, debido a que este modelo pone entre paréntesis la diacronía, no puede dar cuenta de los cambios en las identidades y las afiliaciones en el transcurso del tiempo. Análogamente, puesto que abstrae el contexto social de la comunicación, el modelo pone entre paréntesis los temas del poder y la desigualdad. Por estas razones, le resulta imposible aclarar el proceso mediante el cual se asegura y controvierte la hegemonía cultural. Finalmente, dado que el modelo construye teorías a partir de un fondo de significados lingüísticos disponibles, entendido como un único sistema simbólico, se presta a una concepción monolítica de la significación que niega las tensiones y contradicciones que pueden darse entre los significados sociales. En pocas palabras, al reducir el discurso al "sistema simbólico", el modelo estructuralista deja fuera la agencia social, el conflicto social y la práctica social¹³.

Intentaré ilustrar estos problemas mediante una breve discusión del "lacanianismo". Con el término "lacanianismo" no me refiero al verdadero pensamiento de Jacques Lacan, que es demasiado complejo como para analizarlo aquí. Me refiero, más bien, a la lectura típico-ideal, neoestructuralista, de Lacan, que tiene gran acogida entre las feministas de habla inglesa¹⁴. Al discutir el "lacanianismo", pondré entre paréntesis el asunto de la fidelidad de esta lectura, que podría ser acusada de exagerar la influencia de Saussure sobre el autor, a costa de devaluar influencias en sentido contrario, como la de Hegel¹⁵. Para lo que me propongo, sin embargo,

13 Estas críticas se refieren a lo que podríamos llamar estructuralismos "globales", esto es, a las aproximaciones que tratan la totalidad del lenguaje como un único sistema simbólico. No pretenden excluir la utilidad potencial de las aproximaciones que analizan las relaciones estructurales de sublenguajes o discursos limitados, situados socialmente y específicos tanto cultural como históricamente. Por el contrario, es posible que enfoques de este último tipo puedan articularse de manera provechosa con el modelo pragmático que se discute más adelante.

14 En versiones anteriores de este capítulo no fui tan cuidadosa como debía serlo en distinguir el "lacanianismo" de Lacan. Sin embargo, el hecho de elaborar esta distinción, no significa que crea que el pensamiento de Lacan está exento de dificultades. Por el contrario, sospecho que muchas de las críticas que se presentan aquí contra el "lacanianismo" se aplicarían igualmente a Lacan. No obstante, para demostrar esto se necesitaría un argumento textual más complejo.

15 Una discusión sobre las tensiones entre las dimensiones hegelianas y saus-

es útil esta lectura típico ideal, saussureana, de Lacan, precisamente porque evidencia con una claridad inusual dificultades de las que adolecen muchas concepciones del discurso que son ampliamente consideradas "postestructuralistas", pero continúan atadas en aspectos importantes al estructuralismo. Puesto que sus intentos por desprenderse del estructuralismo se mantienen en el plano abstracto, tales concepciones tienden finalmente a recapitularlo. El "lacanianismo", tal como se presenta aquí, sería un caso paradigmático del "neoestructuralismo"¹⁶.

A primera vista, el "lacanianismo" neoestructuralista parece prometer algunas ventajas para la teoría feminista. Al conjugar la problemática freudiana de la construcción del sujeto según el género con el modelo de la lingüística estructural saussureano, parece aportar a cada uno el correctivo que necesita. La introducción de la problemática freudiana promete suplir el sujeto hablante que está ausente en Saussure y, al hacerlo, abrir de nuevo los problemas excluidos de la identidad, el habla y la práctica social. De otra parte, el uso del modelo saussureano promete reparar algunas de las deficiencias de Freud. Al insistir en que la identidad de género se construye *discursivamente*, el "lacanianismo" parece eliminar los rezagos de biologismo en Freud, tratar el género como algo enteramente socio-cultural para hacerlo, en principio, más susceptible al cambio.

No obstante, después de una inspección más detallada, estas presuntas ventajas no se materializan; por el contrario, el "lacanianismo" empieza a mostrarse sospechosamente circular. Por un lado, pretende describir el proceso mediante el cual los individuos adquieren una subjetividad marcada por el género, a través de su doloroso reclutamiento durante la niñez, al orden simbólico falocéntrico preexistente. En este caso, se presume que la estructura del orden simbólico restringe el desarrollo de la subjetividad individual. Pero, por otro lado y al mismo tiempo, la teoría pretende mostrar que el orden simbólico debe ser necesariamente falocéntrico, por-

sureanas en el pensamiento de Lacan puede encontrarse en Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Nueva York, Verso, 1987.

16 Sobre la noción de "neoestructuralismo", véase Manfred Frank, *What is Neo-Structuralism?*, trad. Sabine Wilke y Richard Gray, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

que la consecución de la subjetividad exige el sometimiento a "la ley del padre". Aquí, por el contrario, se presume que la naturaleza de la subjetividad individual, dictada por una psicología autónoma, determina el carácter del orden simbólico.

Un resultado de esta circularidad es, al parecer, un férreo determinismo. Como lo ha indicado Dorothy Leland, la teoría presenta los desarrollos que describe como necesarios, invariables e inalterables¹⁷. El falocentrismo, el lugar desventajoso para las mujeres en el orden simbólico, la codificación de la autoridad cultural como masculina, la presunta imposibilidad de describir una sexualidad no fálica, en síntesis, una serie de aditamentos, históricamente contingentes, de la dominación masculina, aparecen ahora como características invariables de la condición humana. La subordinación de las mujeres se inscribe entonces como el destino ineludible de la civilización.

Puedo detectar varios pasos en falso dentro de este razonamiento, algunos de los cuales se arraigan en el presupuesto del modelo estructuralista. En primer lugar, en la medida en que el "lacanianismo" ha logrado eliminar el biologismo, y es dudoso que lo haya hecho, por razones que no voy a explicitar aquí¹⁸, lo ha reemplazado con el psicologismo, la idea insostenible de que imperativos psicológicos autónomos, dados con independencia de la cultura y de la historia, pueden determinar la manera como son interpretados y como guían la acción dentro de la cultura y la historia. El "lacanianismo" sucumbe al psicologismo por cuanto afirma que la falocentricidad del orden simbólico es requerida por las exigencias del proceso de enculturación que es, asimismo, independiente de la cultura¹⁹.

17 Dorothy Leland, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism", en Nancy Fraser y Sandra Bartky, comps., *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

18 En este punto, creo que puede hablarse propiamente de Lacan. La pretensión de este autor de haber superado el biologismo se apoya en su insistencia en que el falo no es el pene. Sin embargo, muchas críticas feministas han mostrado que no logra impedir que se confunda el significante simbólico con el órgano. El signo más claro de este fracaso es su afirmación, en "El significado del falo", de que el falo se convierte en el significante dominante debido a su "turgencia", que sugiere que en la cópula se realiza "la transmisión de una energía vital". Véase Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose, comps., *Feminine Sexuality and the école Jreudienne*, Nueva York, Norton, 1982.

19 Leland presenta un argumento similar en "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism", *op. cit.*

Si una de las mitades del argumento circular del "lacanianismo" está viciada por el psicologismo, la otra está viciada por lo que quisiera llamar el "simbolicismo". Con este término, quiero referirme, en primer lugar, a la reificación homogeneizante de las diversas prácticas significativas, para convertirlas en un "orden simbólico" monolítico y completamente dominante y, en segundo lugar, al poder causal exclusivo que se confiere a este orden para fijar las subjetividades de las personas de una vez y para siempre. El simbolicismo es, entonces, una operación mediante la cual la *langue*, como abstracción estructuralista, se convierte en una cuasi divinidad, en un "orden simbólico" normativo cuyo poder para modelar las identidades empequeñece hasta extinguirlo el de las meras instituciones y prácticas históricas.

En realidad, tal como lo ha señalado Deborah Cameron, el propio Lacan adopta una posición equívoca frente a la expresión "el orden simbólico"²⁰. En ocasiones la usaba de manera relativamente estrecha para referirse a la *langue* saussureana, la estructura del lenguaje como sistema de signos. Si siguiera este uso restringido, el "lacanianismo" se vería comprometido con la tesis implausible de que el sistema de signos mismo determina las subjetividades individuales, con independencia del contexto social y de la práctica social de sus usos. Otras veces, por el contrario, Lacan usaba la expresión "el orden simbólico" de manera mucho más amplia para referirse a una amalgama que incluye, no sólo estructuras lingüísticas, sino también tradiciones culturales y de parentesco, equiparando equivocadamente estas últimas con la estructura social en general²¹. Si siguiera este uso más amplio, el "lacanianismo" conjugaría la abstracción estructural ahistórica de la *langue* con fenómenos históricos variables, tales como las formas de la familia y las prácticas de crianza; las representaciones culturales del amor y de la autoridad en el arte, la literatura y la filosofía; la división del trabajo según el género; las formas de organización política y de otras fuentes

20 Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985.

21 Una explicación de la importancia cada vez menor del parentesco como componente de la estructura social en las sociedades capitalistas contemporáneas puede encontrarse en Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

Institucionales de poder y posición. El resultado sería una concepción del "orden simbólico" que esencializa y homogeneiza prácticas y tradiciones históricas contingentes, borrando las tensiones, las contradicciones y las posibilidades de cambio. Por lo demás, sería una concepción tan amplia que la tesis de que el orden simbólico determina la estructura de la subjetividad corre el riesgo de convertirse en una tautología vacía²².

La combinación de psicologismo y simbolicismo en el "lacanianismo" tiene como resultado una concepción del discurso que es de limitada utilidad para la teoría feminista. Ciertamente, esta concepción ofrece un recuento de la construcción discursiva de la identidad social. Sin embargo, no es un recuento que pueda dar sentido a la complejidad y multiplicidad de las identidades sociales, a las maneras como se tejen a partir de una pluralidad de hilos discursivos. Concedemos que el "lacanianismo" hace énfasis en que la unidad y sencillez aparente del ego es imaginaria, que el sujeto se encuentra irremediamente escindido entre lenguaje e instintos. Pero esta insistencia en la fractura no lleva a una valoración de la diversidad de las prácticas discursivas socio-culturales a partir de las cuales se tejen las identidades. Lleva, por el contrario, a una visión unitaria de la condición humana como inherentemente trágica.

De hecho, el "lacanianismo" diferencia las identidades únicamente en términos binarios, a lo largo del único eje determinado por tener o no un falo. Ahora bien, como lo ha mostrado Luce Irigaray, esta concepción fálica de la diferencia sexual no constituye una base adecuada para entender la feminidad²³ —tampoco, agregaría yo, la masculinidad. Aún menos, entonces, es capaz de aclarar las otras dimensiones de las identidades sexuales, entre ellas la etnia, el color y la clase social. Tampoco sería posible enmendar este

22 De hecho, la función principal de este uso amplio del término parece ser ideológica, pues sólo al conjugar en una misma categoría lo presuntamente ahistórico y necesario, con lo histórico y contingente, puede el "lacanianismo" conferir a su afirmación de la inevitabilidad del falocentrismo una engañosa apariencia de plausibilidad.

23 Véase Lucy Irigaray, *The Blind Spot in an Old Dream of Symmetry*, en *Speculum of the Other Woman*, trad. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985. Allí, la autora muestra cómo el uso de un criterio fálico para conceptualizar la diferencia sexual representa negativamente a la mujer como "ausencia de".

error de la teoría incorporando estos fenómenos manifiestamente históricos, dado que postula un "orden simbólico" equiparado al parentesco, ahistórico y libre de tensiones internas²⁴.

Más aún, la explicación que ofrece el "lacanianismo" de la construcción de la identidad es incapaz de dar razón de las variaciones en la identidad a lo largo del tiempo. Se compromete con la tesis general psicoanalítica según la cual la identidad de género (el único tipo de identidad que considera) queda fijada básicamente, de una vez y para siempre, con la solución del complejo de Edipo. El "lacanianismo" equipara esta superación con la entrada del niño a un orden simbólico fijo, monolítico y todopoderoso. Por lo tanto, lo que hace en realidad es aumentar el grado de fijación de la identidad respecto a la teoría freudiana clásica. Es cierto, como lo señala Jacqueline Rose, que la teoría hace énfasis en que la identidad de género es siempre precaria, que su aparente unidad y estabilidad se ven siempre amenazadas por los impulsos libidinales reprimidos²⁵. Pero este énfasis en la precariedad no es una apertura a un pensamiento auténticamente histórico acerca de los cambios en las identidades sociales de las personas. Por el contrario, se trata de insistir en una condición permanente, ahistórica, porque, para el "lacanianismo", la única alternativa frente a la identidad de género convencional es la psicosis.

Si el "lacanianismo" no puede surrinistrar una explicación de la identidad social que sea útil a la teoría feminista, es poco probable que pueda ayudarnos a entender la formación de grupos. Para el "lacanianismo", la afiliación se ubica bajo la rúbrica de lo imaginario. Afiliarse con otros, alinearse con otros en un movimiento social, sería entonces sucumbir a las ilusiones del ego imaginario. Sería negar la pérdida y la carencia, buscar una unificación y realización imposibles. Así, desde la perspectiva del "lacanianismo", los movimientos colectivos serían, por definición, los vehículos de engaño; no podrían ser, ni siquiera en principio, emancipatorios²⁶.

24 Una discusión crítica brillante en torno a este tema, tal como aparece en relación a las versiones muy diferentes del psicoanálisis —relaciones con el objeto feministas— desarrolladas en los Estados Unidos por Nancy Chodorow, véase Spelman, *op. cit.*

25 Jacqueline Rose, "Introduction-H", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose, *comps.*, *op. cit.*

26 Se sabe que incluso las feministas lacanianas eventualmente se han involu-

Adicionalmente, en cuanto la formación de grupos depende de la innovación lingüística, es imposible teorizarla desde la perspectiva del "lacanianismo". Puesto que el "lacanianismo" postula un sistema simbólico fijo, monolítico, y un hablante que está totalmente sometido a él, es inconcebible toda innovación lingüística. Los sujetos hablantes sólo podrían reproducir el orden simbólico existente, no modificarlo.

Desde esta perspectiva, el problema de la hegemonía cultural no podría ser formulado. No podría interrogarse acerca de cómo la autoridad cultural de los grupos dominantes se establece y controvierte, ni acerca de las desiguales negociaciones entre grupos sociales que ocupan posiciones discursivas diferentes. Para el "lacanianismo", por el contrario, no hay más que "el orden simbólico", un único universo de discurso tan sistemático y abarcante, tan monolítico y todopoderoso, que sería imposible concebir perspectivas alternativas, lugares discursivos múltiples, confrontaciones en torno a los significados sociales, controversias entre definiciones hegemónicas y contrahegemónicas de situaciones sociales, conflictos de interpretación acerca de las necesidades sociales. En realidad, resulta imposible concebir siquiera una pluralidad de hablantes.

Habiendo bloqueado el camino de la comprensión de las identidades, los grupos y la hegemonía cultural, queda también bloqueado el camino que lleva a la comprensión de la práctica política. Para empezar, el agente de una práctica semejante no es concebible. El "lacanianismo" postula una concepción de la persona como un aglomerado no saturado de tres momentos, ninguno de los cuales puede clasificar como agente político. El sujeto hablante es simplemente el "yo" gramatical, una variable sometida por completo al orden simbólico y que únicamente puede reproducirlo por siempre. El ego es una proyección imaginaria, engañada acerca de su propia estabilidad y dominio de sí; por lo tanto, sólo puede enfrentarse por siempre a molinos de viento. Finalmente, está el ambiguo inconsciente, en ocasiones un conjunto de impulsos libidinales reprimidos, en otras la cara del lenguaje

erado en este tipo de movimientos-carnada. Me parece que en el capítulo introductorio de Jane Gallop a *The Daughters Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press. 1982. la autora se acerca peligrosamente a la posición de descartar la política del movimiento feminista, moldeado por compromisos éticos, por considerarla "imaginaria".

como Otro, pero nunca algo que pueda contar como agente social.

Esta discusión muestra, en mi opinión, que el "lacanianismo" adolece de graves deficiencias conceptuales²⁷. He hecho énfasis en aquellas que se arraigan en el presupuesto de la concepción estructuralista del lenguaje. El "lacanianismo" parecía prometer una manera de superar el estructuralismo mediante la introducción del concepto del sujeto hablante. Esto, a su vez, parecía cumplir la promesa de ofrecer una forma de teorizar la práctica discursiva. Sin embargo, como espero haber mostrado, estas promesas no se cumplen. El sujeto hablante que introduce el "lacanianismo" no es un agente de la práctica discursiva, sino sólo un efecto del orden simbólico, conjugado con algunos impulsos libidinales reprimidos. Por lo tanto, la introducción del sujeto hablante no consigue eliminar la reificación de la estructura lingüística. Por el contrario, una concepción reificada del lenguaje como sistema ha colonizado al sujeto hablante.

JULIA KRISTEVA: ENTRE EL ESTRUCTURALISMO Y LA PRAGMÁTICA

Hasta el momento, he venido argumentando que el modelo estructuralista del lenguaje es de utilidad limitada para la teoría feminista. Ahora quisiera sugerir que el modelo pragmático es más prometedor. En efecto, existen buenas razones *prima facie* para que las feministas prefieran una aproximación pragmática al estudio del lenguaje. A diferencia del enfoque estructuralista, la pragmática estudia el lenguaje como práctica social en un contexto social. Este modelo toma los discursos, no las estructuras, como objeto de estudio. Los discursos son prácticas significativas, con especificidad histórica y socialmente situadas. Son los marcos comu-

27 Me he centrado aquí en los problemas conceptuales, por oposición a los empíricos, y no he respondido directamente la pregunta sobre la verdad del "lacanianismo". No obstante, las investigaciones recientes sobre el desarrollo de la subjetividad en los niños no parecen sustentar las concepciones de Lacan. Parece ahora que, incluso en las etapas más tempranas, los niños no son pasivos tableros en blanco sobre los que se inscriben las estructuras simbólicas sino, más bien, participantes activos en las interacciones que construyen su experiencia. Véase, por ejemplo, Beatrice Beebe y Frank Lachman. "Mother-Infant Mutual Influence and Precursor of Psychic Structure", en Arnold Goldberg, comp., *Frontiers in SelfPsychology, Progress in Self Psychology*, Hillsdale, N.J., Analytic Press, 1988, pp. 3-25. Agradezco a Paul Mattick, Jr., por comunicarme la existencia de este trabajo.

nlcativos dentro de los cuales interactúan los hablantes al intercambiar actos de habla. No obstante, los discursos mismos se ubican dentro de un conjunto de instituciones sociales y contextos de acción. De esta manera, el concepto de discurso vincula el estudio del lenguaje con estudio de la sociedad.

El modelo pragmático ofrece varias ventajas potenciales para la teoría feminista. En primer lugar, trata los discursos como contingentes, postulando que surgen, cambian y desaparecen con el tiempo. Por lo tanto, el modelo se presta a la contextualización histórica y nos permite teorizar el cambio. En segundo lugar, el enfoque pragmático entiende la significación como acción y no como representación. Se preocupa por la manera en que las personas "hacen cosas con palabras". Por esta razón, nos permite ver a los sujetos hablantes no sólo como efectos de estructuras y sistemas sino, más bien, como agentes ubicados socialmente. En tercer lugar, el modelo pragmático se refiere a los discursos en plural. Parte del supuesto de que en la sociedad existe una pluralidad de discursos diferentes y, por ende, una pluralidad de lugares comunicativos desde los cuales se puede hablar. Dado que postula que los individuos adoptan posiciones discursivas diferentes cuando se mueven de un marco discursivo a otro, se presta a la elaboración de una teoría de las identidades sociales como no monolíticas. La aproximación pragmática, por otra parte, rechaza el supuesto de que la totalidad de los significados sociales en circulación constituya un "sistema simbólico" único y coherente que se reproduce a sí mismo. Más bien concede que hay conflictos entre los esquemas sociales de interpretación y entre los agentes que los despliegan. Finalmente, debido a que vincula el estudio de los discursos con el estudio de la sociedad, el enfoque pragmático nos permite centrarnos en el poder y la desigualdad. En síntesis, la aproximación pragmática reúne las características necesarias para comprender la complejidad de las identidades sociales, la formación de grupos sociales, el establecimiento y controversia de la hegemonía cultural, así como la posibilidad y realidad de la práctica política.

Permítaseme ilustrar los usos del modelo pragmático en la teoría feminista a través de la consideración del caso ambiguo de Julia Kristeva. Este caso resulta instructivo porque Kristeva inició su carrera como crítica del estructuralismo y

proponente de la alternativa pragmática. No obstante, el haberse dejado llevar por el "lacanianismo" le ha impedido mantener una orientación consistente hacia la pragmática. Por esta razón, ha terminado por producir una extraña teoría híbrida que oscila entre el estructuralismo y la pragmática. En lo que sigue, argumentaré que los aspectos del pensamiento de Kristeva que resultan fructíferos para la teoría política están vinculados con sus dimensiones pragmáticas, mientras que las sinsalidas a las que conduce provienen de sus deslices estructuralistas.

La intención de Kristeva de romper con el estructuralismo se anuncia de la manera más clara y sucinta en el brillante ensayo de 1973 titulado "El sistema y el sujeto hablante" ("The System and the Speaking Subject")²⁸. En él afirma que debido a que este sistema concibe el lenguaje como un sistema simbólico, la semiótica estructuralista es necesariamente incapaz de entender la práctica de oposición y el cambio. Para remediar estas lagunas, propone una nueva aproximación, orientada a las "prácticas significativas", que define como aquellas gobernadas por normas, aunque no necesariamente restrictivas en todo sentido, y situadas en "relaciones de producción históricamente determinadas". Como complemento a este concepto de la práctica significativa, Kristeva propone también un nuevo concepto del "sujeto hablante". Este sujeto ciertamente está situado social e históricamente, pero no se encuentra completamente sometido a las convenciones sociales y discursivas imperantes. Por el contrario, es un sujeto susceptible de prácticas innovadoras.

En unos pocos trazos, Kristeva rechaza entonces la exclusión del contexto, la práctica, la agencia y la innovación, y propone un nuevo modelo de pragmática discursiva. Su idea general es que los hablantes actúan en prácticas significativas gobernadas por normas y socialmente ubicadas. Al hacerlo, transgreden en ocasiones las normas vigentes, dando lugar a innovaciones discursivas que a su vez pueden llevar al cambio. La práctica innovadora puede ser normalizada después bajo la forma de normas discursivas nuevas o modificadas, "renovando" así las prácticas significativas²⁹.

28 Kristeva, "The System and the Speaking Subject", en *op. cit.*

29 *Renovation* (renovación) y *renewal* (reanudación) son los términos que se usan habitualmente para traducir (al inglés) el término "renouvellement" que

Los usos de este tipo de aproximación para la teoría feminista ya deberían ser evidentes. No obstante, habría ciertos indicios de la existencia de posibles problemas. En primer lugar, tenemos la inclinación antinórnica de Kristeva, su tendencia, por lo menos en esta temprana fase cuasi maoísta de su carrera, a valorar la transgresión y la innovación per se, con independencia de su contenido y dirección³⁰. El lado inverso de esta actitud es su tendencia a considerar negativa *tout court*, en todos los casos, la práctica ajustada a la norma, con independencia del contenido de las normas. Esta actitud resulta altamente problemática para la teoría feminista, pues la política feminista exige distinciones éticas entre las normas sociales opresivas y las emancipatorias.

Un segundo problema potencial es la tendencia estetizante de Kristeva, la asociación que hace entre la transgresión valorizada y la "práctica poética". Kristeva tiende a tratar la producción estética de vanguardia como el lugar privilegiado de la innovación. En contraposición, la práctica comunicativa en la vida cotidiana aparece como conformismo *simpliciter*. Esta tendencia a aislar o regionalizar la práctica innovadora es problemática también para la teoría feminista. Necesitamos reconocer y evaluar el potencial emancipatorio de la práctica de oposición *donde quiera* que aparezca —en las alcobas, en las vitrinas, en las reuniones de la Asociación Americana de Filosofía (American Philosophical Association).

El tercer problema, y el más grave, que quiero discutir, es el de la aproximación aditiva de Kristeva a la teoría. Con esto quiero referirme a su tendencia a solucionar los problemas teóricos al *agregar* sencillamente elementos a las teorías defectuosas, en lugar de formularlas de nuevo o rehacerlas. En mi opinión, es por ello que termina utilizando algunos rasgos del estructuralismo; en lugar de eliminar del todo ciertas no-

utiliza Kristeva. Sin embargo, estas palabras no tienen toda la fuerza de la palabra francesa. Tal vez esto explica por qué los lectores no siempre han advertido el aspecto de transformación incluido en su explicación de la transgresión y, por el contrario, tienden a entenderla como una negación pura, sin consecuencias positivas. Un ejemplo de este tipo de interpretación se encuentra en Judith Butler, "The Body Politics of Julia Kristeva", en Nancy Fraser y Sandra Bartky, *Revaluing Women's Feminism*, *op. cit.*

30 Esta tendencia desaparece en sus escritos posteriores, donde es reemplazada por un énfasis igualmente unidimensional, indiscriminado y neoconservador en los peligros "totalitaristas" que se esconden detrás de cada intento de innovación descontrolada.

ciones estructuralistas, simplemente les agrega nociones antiestructuralistas.

El estilo teórico aditivo, dualista, de Kristeva, es evidente en la manera como analiza y clasifica las prácticas significativas. Para ella, estas prácticas están conformadas por proporciones variables de dos ingredientes básicos. Uno de ellos es el "simbólico", un registro lingüístico relacionado con la transmisión de contenidos preposicionales a través de la observancia de reglas gramaticales y sintácticas. El otro es "el semiótico", un registro relacionado con la expresión de impulsos libidinales mediante la entonación y el ritmo, y no sujeto a reglas lingüísticas. El ingrediente simbólico es, entonces, el eje de la práctica discursiva que contribuye a reproducir el sistema social mediante la imposición de convenciones lingüísticas a deseos anárquicos. El semiótico, por el contrario, expresa la fuente corpórea, material, de la negatividad revolucionaria, el poder de romper con la convención e iniciar el cambio. Según Kristeva, todas las prácticas significativas contienen alguna medida de estos dos registros de lenguaje, pero en todos los casos, con la señalada excepción de la práctica poética, predomina siempre el registro simbólico.

En su trabajo posterior, Kristeva suministra un subtexto de género fundamentado psicoanalíticamente a la distinción que establece entre lo simbólico y lo semiótico. Siguiendo el "lacanianismo", asocia lo simbólico con lo paternal y lo describe como un orden gobernado por reglas, monolítico y falocéntrico, al cual se someten los sujetos para pagar el precio de la socialidad, cuando resuelven su complejo de Edipo al aceptar la ley del padre. Pero luego, Kristeva rompe con el "lacanianismo" cuando insiste en la persistencia implícita de un elemento femenino, maternal, en toda práctica significativa. Asocia lo semiótico con lo pre-edípico y lo maternal, y lo valoriza como un punto de resistencia a la autoridad cultural codificada paternalmente, como si se tratara de un puesto de avanzada para la oposición femenina dentro de la práctica discursiva.

Esta manera de analizar y clasificar las prácticas significativas podría parecer prometedora a primera vista para la teoría feminista. Parece coartivar el presupuesto "laciano" de que el lenguaje es monolíticamente falocéntrico e identificar un espacio para la oposición femenina al dominio del poder masculino. Sin embargo, al examinarla con mayor

cuidado, la promesa resulta ser en gran medida ilusoria. De hecho, el análisis que hace Kristeva de las prácticas significativas traiciona sus mejores intenciones pragmáticas. El descomponer las prácticas en sus elementos simbólicos y semióticos no la lleva más allá del estructuralismo. Después de todo, lo "simbólico" es una repetición del orden simbólico reiflcado y falocéntrico del "lacanianismo". Y si bien lo "semiótico" constituye una fuerza que puede alterar transitoriamente el orden simbólico, no constituye una alternativa al mismo. Por el contrario, tal como lo ha mostrado Judith Butler, la competencia entre los dos modos de significación está sesgada en favor de lo simbólico: lo semiótico es, por definición, transitorio y subordinado; está condenado de antemano a ser reabsorbido por el orden simbólico". Más aún, y de modo más fundamentalmente problemático, creo, es el hecho de que lo semiótico se define de manera parasitaria en contraposición con lo simbólico, como su imagen especular y su negación abstracta. Su simple suma no puede entonces superar el estructuralismo y llegar a la pragmática. Por el contrario, se llega más bien a una amalgama de estructura y antiestructura que, para usar la frase de Hegel, constituye una "mala mfinitud" que nos deja oscilando sin cesar entre el momento estructuralista y el antiestructuralista, sin llegar nunca a nada más.

Por consiguiente, al recurrir a una forma aditiva de teorización, Kristeva abandona su prometedora concepción pragmática de la práctica significativa por un neoestructuralismo cuasi "lacanianista". En el proceso, termina reproduciendo algunas de las más desafortunadas deficiencias conceptuales del "lacanianismo". Al igual que los seguidores de esta corriente cae en el simbolicismo, al considerar el orden simbólico como un mecanismo causal todopoderoso y al confundir la estructura lingüística, la del parentesco y la de la sociedad en general³². Por otra parte, en ocasiones, Kristeva supera el "lacanianismo" por cuanto valora la especificidad histórica y la complejidad de las tradiciones culturales particulares, especialmente en aquellas partes de su obra donde

31 Butler, *The Body Politics of Julia Kristeva*", op. cit

32 Un ejemplo puede encontrarse en Julia Kristeva. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1982.

analiza las representaciones culturales de género presentes en dichas tradiciones. Sin embargo, incluso allí, cae con frecuencia en el psicologismo; sus interesantes estudios acerca de las representaciones culturales de la femineidad y la maternidad en la teología cristiana y en la pintura del renacimiento italiano, por ejemplo, se ven estropeados cuando regresa a esquemas de interpretación reduccionistas que tratan el material histórico como un reflejo de imperativos psicológicos autónomos y ahistóricos, como la "angustia de la castración" y la "paranoia femenina"³³.

La conclusión de todo lo anterior sería, entonces, que Kristeva renuncia a muchas de las ventajas potenciales que su concepción pragmática del discurso podría aportar a la teoría feminista. Al final, pierde el énfasis pragmático en la contingencia e historicidad de las prácticas discursivas, su apertura al cambio posible, cayendo en el énfasis cuasi estructuralista en el poder de recuperación de un orden simbólico reificado, renunciando así a la posibilidad de explicar el cambio. Análogamente, su teoría pierde el énfasis pragmático en la pluralidad de prácticas discursivas, cayendo en la orientación cuasi estructuralista hacia lo homogéneo y binario, que diferencia las prácticas exclusivamente sobre el eje de la proporción entre lo semiótico y lo simbólico, femenino y masculino, abandonando con ello la posibilidad de comprender identidades complejas. Adicionalmente, Kristeva pierde el énfasis pragmático en el contexto social, cayendo en la confusión cuasi estructuralista entre el orden simbólico y el contexto social, renunciando con esto a la posibilidad de vincular la dominación discursiva con la desigualdad social. Finalmente, su teoría pierde el énfasis pragmático en la interacción y el conflicto sociales. En cambio, como lo ha mostrado Andrea Nye, se centra casi exclusivamente en las tensiones intrasubjetivas, perdiendo así la posibilidad de comprender los fenómenos intersubjetivos, entre ellos la afiliación, por un lado, y la confrontación, por el otro³⁴.

33 Véase Julia Kristeva. "Stabat Mater", en Torti Moi, comp., op. cit., y "Motherhood According to Giovanni Bellini", en Leon S. Roudiez, comp., *Desire in Language: A Semiotic Approach to Art and literature*, trad. Thomas Gora, Alice Jardine y Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1980.

34 Una discusión crítica brillante de la filosofía del lenguaje de Kristeva, a la que debe mucho la presente explicación, puede encontrarse en Andrea Nye, "Woman Clothed with the Sun". *Signs*, 12, No. 4 (1987), pp. 664-86.

Este último punto puede entenderse mejor si consideramos la descripción que ofrece Kristeva del sujeto hablante. Lejos de ser útil para la teoría feminista, su concepción replica muchas de las características invalidantes del "lacanianismo". Su sujeto, como el de aquél, está dividido en dos mitades, ninguna de las cuales sería un agente político potencial. El sujeto de lo simbólico es un conformista sobreesocializado, sometido por completo a las convenciones y normas simbólicas. Ciertamente, este conformismo es "puesto en tela de juicio" por el conjunto rebelde de impulsos corporales de deseo asociados con lo semiótico. Pero, al igual que antes, la mera adición de una fuerza antiestructuralista no nos lleva más allá del estructuralismo. El sujeto "semiótico" no puede por sí mismo ser un agente de la práctica feminista, por varias razones. La primera es que está localizado por debajo de la cultura y la sociedad, más que en su interior, por lo que no resulta claro en qué sentido podría ser su práctica una práctica *rxjífíica*³⁵. La segunda es que tal sujeto está definido exclusivamente en términos de la transgresión de normas sociales; por lo tanto no puede involucrarse en el momento reconstructivo de la política feminista, momento esencial para la transformación social. Finalmente, el sujeto está definido en términos de la fragmentación de la identidad social, y por ello no puede aparecer en la reconstrucción de identidades y solidaridades *colectivas* nuevas, políticamente constituidas, esenciales para la política feminista.

Por definición, pues, ninguna de las mitades del sujeto dividido de Kristeva puede ser un agente político feminista. Tampoco, sostengo, pueden serlo las dos mitades unidas, que sencillamente tienden a cancelarse mutuamente; la primera fragmentando las pretensiones de identidad de la segunda, y la segunda recuperando siempre a la primera y reconstituyéndose a sí misma como antes. El resultado es una oscilación paralizante entre la identidad y la no identidad, sin ningún propósito práctico determinado. Aquí tenemos, entonces, otra instancia de "mala infinitud", una amalgama entre el estructuralismo y su negación en abstracto.

Si bien no hay agentes individuales de la práctica emancipatoria en el universo de Kristeva, tampoco hay agentes co-

35 Butler sostiene esto en *The Body Politics of Kristeva*". *op. cit.*

lectivos. Esto resulta evidente cuando examinamos un último ejemplo de su patrón aditivo de pensamiento, esto es, su tratamiento del propio movimiento feminista. Alude directamente a este tema en el ensayo titulado "Tiempo de mujeres" ("Women's Time"), por el que Kristeva es más conocida en los círculos feministas³⁶. En él identifica tres "generaciones" de movimientos feministas: el primero, un feminismo igualitario, humanista, orientado a la reforma, que buscaba asegurar la plena participación de la mujer en la esfera pública, un feminismo que tuvo su mejor representación en Francia, probablemente en la figura de Simone de Beauvoir; el segundo, un feminismo ginocéntrico orientado a lo cultural, que buscaba propiciar la expresión de la especificidad sexual y simbólica femenina, no definida por los hombres, un feminismo representado por las proponentes de la *écriture féminine* y de *parler femme*, y, finalmente, el propio feminismo de Kristeva, la corriente autoproclamada por ella —en mi opinión un postfeminismo—, un enfoque radicalmente nominalista y antiesencialista, que enfatiza que las "mujeres" no existen y que las identidades colectivas son ficciones peligrosas³⁷.

A pesar del carácter explícitamente triádico de esta categorización, la lógica profunda del pensamiento de Kristeva sobre el feminismo se conforma a su patrón dualista, aditivo. Para empezar, el primer momento igualitario y humanista del feminismo se elimina sencillamente, puesto que Kristeva de manera falsa —y sorprendente— supone que su programa ya se ha realizado. Por lo tanto, sólo quedan dos generaciones de feminismo. Luego, a pesar de su crítica explícita al geocentrismo, hay un hilo de su pensamiento que implícitamente lo comparte —me refiero a la identificación cuasi biológica y esencializante que hace Kristeva entre feminidad y maternidad. La maternidad es, para ella, la manera como las mujeres, por oposición a los hombres, se ponen en contacto con el residuo semiótico pre-edípico. (Los hombres lo logran escribiendo poesía de vanguardia; las mujeres dando a luz.)

36 Reimpreso en Toril Moi, comp., *The Kristeva Reader*, op. cit.

37 Tomo los términos "feminismo humanista" y "feminismo ginocéntrico" de Iris Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", en Young, *Throiving Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, N.J., Indiana University Press, 1990. Tomo el término "feminismo nominalista" de Linda Alcoff, "Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs*, 13, No. 3 (1988), 405-36.

Aquí, Kristeva coloca la maternidad en una perspectiva ahistórica y psicologizante, fusionando la concepción, el embarazo, el parto, la lactancia y la crianza, abstrayéndolos de su contexto socio-político y erigiendo su propio estereotipo esencialista de la femineidad. Pero luego retrocede y se aparta de su propio constructo, insistiendo en que las "mujeres" no existen, que la identidad femenina es una ficción y que, por lo tanto, los movimientos feministas tienden hacia lo religioso y lo protototalitario. El patrón general del pensamiento de Kristeva sobre el feminismo es, entonces, aditivo y dualista: termina alternando momentos esencialistas ginocéntricos con momentos nominalistas anti esencialistas, momentos que consolidan una identidad de género ahistórica, no diferenciada, femenina maternal, con momentos en los que se repudian por completo las identidades de las mujeres.

Por consiguiente, con respecto al feminismo, Kristeva nos deja oscilando entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico-maternalista, por un lado, y un antiesencialismo postfeminista, por el otro. Ninguno de ellos es útil para la teoría feminista. En términos de Denise Riley, la primera, sobrefeminiza a las mujeres, al definirnos como madres. El segundo, por el contrario, nos subfeminiza, al insistir en que las "mujeres" no existimos y desechar el movimiento feminista por considerarlo una ficción protototalitaria³⁸. Más aún, su sola unión no puede superar los límites de cada uno. Por el contrario, se llega a otra "mala infinitud", lo que constituye una prueba más de la limitada utilidad para la teoría femenina de un enfoque que se limita a conjugar una negación abstracta del estructuralismo con un modelo estructuralista que en todo lo demás se mantiene intacto.

CONCLUSIÓN

Espero que con lo anterior haya conseguido ilustrar de manera razonablemente vivida y persuasiva mi tesis más general, esto es, la superioridad que detenta para la teoría feminista la pragmática frente a las aproximaciones estructuralis-

38 Sobre los términos "subfeminización" y "sobrefeminización", véase Riley, *op. cit.* Una discusión provechosa de la equiparación neoliberal entre los movimientos colectivos de liberación y el "totalitarismo", puede encontrarse en Rosalind Jones, "Julia Kristeva on Femininity: The Limits of a Semiotic Politics". *Feminist Review* 18, 1984, pp. 56-73.

tas, en lo que respecta al estudio del lenguaje. En lugar de reiterar las ventajas de los modelos pragmáticos, concluiré con un ejemplo específico de sus usos en la teoría feminista.

Como lo he señalado, el modelo pragmático insiste en el contexto social y en la práctica social de la comunicación; estudia una pluralidad de lugares y prácticas discursivas que cambian históricamente. Como resultado de ello, estos enfoques nos ofrecen la posibilidad de pensar las identidades sociales como complejas, cambiantes y construidas discursivamente. Considero que esto, a su vez, es nuestra mejor esperanza para eludir algunas de las dificultades que enfrenta Kristeva. Las identidades sociales complejas, cambiantes, construidas discursivamente, suministran una alternativa frente a las concepciones reificadas y esencialistas de la identidad de género, por un lado, y frente a las simples negaciones y dispersiones de identidad, por el otro. Por lo tanto, nos permiten navegar con seguridad entre los bancos gemelos del esencialismo y el nominalismo, entre reificar las identidades sociales de las mujeres bajo los estereotipos de la femineidad, por una parte, y su disolución en la nulidad y el olvido, por la otra³⁹. Sostengo, por consiguiente, que con la ayuda de una concepción pragmática del discurso, podemos aceptar la crítica al esencialismo sin caer en el postfeminismo. Esto prestaría, en mi opinión, un servicio invaluable, pues no es tiempo para hablar de postfeminismo hasta que pueda hablarse legítimamente de postpatriarquía⁴⁰.

39 Este punto se desarrolla a partir del trabajo que realizamos conjuntamente con Linda Nicholson y que ella está continuando. Véase nuestro "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", en Nicholson, comp., *Feminism/Postmodernism*, op. cit

40 Tomo prestada esta frase de Toril Moi, quien la pronunció en otro contexto, durante su intervención en la conferencia "Convergence in Crisis: Narratives of the History of Theory", realizada en la Universidad de Duke, del 24 al 27 de septiembre de 1987.

III

INTERVENCIONES FEMINISTAS

MULTICULTURALISMO, AINTIESENCIALISMO
Y DEMOCRACIA RADICAL

Una genealogía del impasse actual en la teoría feminista

"Democracia" es, hoy en día, una palabra intensamente controvertida que significa muchas cosas diferentes para diferentes personas, incluso cuando todos afirman estar a su favor. ¿Deberíamos entender que se refiere al capitalismo de libre mercado conjugado con elecciones multipartidistas, como insisten ahora muchos de los antiguos combatientes de la Guerra Fría? ¿O debemos entender la democracia en el sentido fuerte de autogobierno? Y de ser así, ¿significa esto que cada nacionalidad distinta debiera tener su propio Estado soberano en un territorio "étnicamente limpio"? ¿O se refiere más bien a un proceso de comunicación a través de las diferencias, donde los ciudadanos participan juntos en las discusiones y tomas de decisiones para determinar colectivamente sus condiciones de vida? Y, en tal caso, finalmente, ¿qué se requiere para que todos puedan participar *como iguales*? ¿Requiere la democracia la igualdad social? ¿El reconocimiento de la diferencia? ¿La ausencia de la dominación y subordinación sistemática?'

1 La investigación para la elaboración de este ensayo fue patrocinada por el Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Viena, y por el decano de la Facultad de Estudios de Postgrado de la New School for Social Research. Agradezco a Cornelia Klinger y Eli Zaretski sus comentarios.

La "democracia radical" debe distinguirse de concepciones alternativas de democracia por un conjunto de respuestas distintivas a estas preguntas. ¿Cuáles serían, entonces, esas respuestas? Asumo que ser un demócrata radical, hoy en día, implica estar atento —y tratar de eliminar— dos tipos de impedimento a la participación democrática. Uno de ellos es la desigualdad social; el otro, el irrespeto a la diferencia. Según esta interpretación, la democracia radical es la concepción que sostiene que la democracia actual requiere tanto la redistribución económica como el reconocimiento multicultural.

Lo anterior, sin embargo, es sólo el esquema de una respuesta. Cuando intentamos darle cuerpo, nos vemos enredados en preguntas difíciles sobre la relación entre igualdad y diferencia. Estas cuestiones se debaten de maneras diversas hoy en día, según se trate de asuntos de género, nacionalidad, etnia y raza. ¿Cuáles son las diferencias que son relevantes para la democracia? ¿Cuáles son las diferencias que hacen una diferencia para la democracia? ¿Qué diferencias ameritan reconocimiento público y/o representación política? ¿Qué diferencias, por el contrario, debieran considerarse irrelevantes para la vida política y, por lo tanto, tratarse como asuntos privados? Finalmente, ¿qué tipo de diferencias debiera promover una sociedad democrática? Y ¿cuáles debiera proponerse abolir?

Los demócratas radicales, como todos, no pueden evitar enfrentarse a estas preguntas, pero contestarlas no es asunto sencillo. En mi opinión, las discusiones actuales en los Estados Unidos han llegado a un impasse, obstaculizadas por algunas tendencias desafortunadas. Una es la tendencia a centrarse en la política cultural de manera unidimensional, en detrimento de la economía política. Los argumentos actuales sobre la política de la identidad, que agitan todo el espectro de "nuevos movimientos sociales", se orientan en esta dirección. Tales argumentos enfrentan a los antiesencialistas, comprometidos con la deconstrucción de las identidades de grupo, a los multiculturalistas, ansiosos por reconocer y reevaluar las diferencias de grupo. El problema de fondo es la política del reconocimiento: ¿qué tipo de política del reconocimiento sirve mejor a las víctimas del irrespeto? ¿La reevaluación de la diferencia o la deconstrucción de la identidad?

Entendida de esta manera, la controversia es indecidible.

Se queda en el terreno de la política de la identidad, donde el irrespeto a la diferencia se comprende como problema "cultural" y se disocia de la economía política. De hecho, las injusticias de reconocimiento están profundamente imbricadas con las injusticias de distribución, por lo que resulta imposible enfrentar adecuadamente las primeras si se las aísla de las segundas. Los demócratas radicales nunca conseguirán deshacer los nudos gordianos de la identidad y la diferencia si no abandonan el terreno de la política de la identidad. Esto implica reubicar la política cultural en relación con la política social, y vincular las exigencias de reconocimiento con las exigencias de redistribución.

En cualquier caso, esta es la tesis que defenderé en el presente capítulo. No obstante, mi aproximación será algo indirecta. Haré una reconstrucción de la historia de los recientes debates feministas norteamericanos en tomo a la diferencia, con el fin de mostrar cómo y dónde surgieron nuestras dificultades actuales. En lo posible, sugeriré también maneras de eludirlas.

Esta aproximación exige una aclaración. A pesar de que me centro explícitamente en los debates feministas, mi interés aquí no se limita al feminismo *per se*. Me propongo, más bien, utilizar una reconstrucción de los debates feministas para ilustrar una trayectoria más general. Es posible desarrollar líneas análogas de argumentación desde otros puntos de partida, tales como los debates acerca de la 'raza'. También ellos, creo, revelarían una tendencia progresiva a divorciar la política cultural del reconocimiento de la política social de la redistribución —en detrimento de los esfuerzos por desarrollar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad.

LA "DIFERENCIA DE GÉNERO": ¿IGUALDAD O DIFERENCIA?

Hoy en día, la teoría académica feminista norteamericana ha llegado a un impasse, que refleja perfectamente el impasse más amplio al que ha llegado la democracia radical. Actualmente estamos atrapados en la discusión sobre la política de la identidad, después de haber sucumbido a dos infortunadas tentaciones. Una es la tendencia a adoptar una forma discriminada de antiesencialismo, que trata a todas las identidades y diferencias como ficciones represivas. La otra

es la tendencia, exactamente inversa, a adoptar una versión indiscriminada del multiculturalismo, que considera a todas las identidades y diferencias como dignas de reconocimiento. De hecho, ambas tendencias comparten una misma raíz: no logran vincular la política cultural de la identidad y la diferencia con la política social de la justicia y la igualdad. Al disociar la política del reconocimiento de la política de la redistribución, ambas tendencias obstaculizan los esfuerzos feministas por desarrollar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad.

Lo anterior resulta evidente si reconstruimos la historia de los debates sobre la diferencia en el feminismo norteamericano de la segunda ola. Estos debates se dividen aproximadamente en tres fases. En la primera fase, que se extiende desde finales de los años sesenta hasta mediados de los ochenta, el centro de atención era la "diferencia de género". En la segunda, que comprende desde mediados de los años ochenta hasta comienzos de los noventa, el centro de atención se desplazó hacia las "diferencias entre mujeres". Una tercera fase, en la que nos encontramos ahora, se centra en las "múltiples diferencias que intersectan". Desde luego, trazar la trayectoria del debate de esta manera implica necesariamente simplificar y abstraer. Pero también hace posible una visión panorámica, que revela una lógica interna que de otra manera permanece oculta.

En la primera fase, las antagonistas principales eran las "feministas de la igualdad" y las "feministas de la diferencia", y los problemas básicos que las dividían eran, en primer lugar, la naturaleza y causas de la injusticia de género y, en segundo lugar, la solución adecuada para este tipo de injusticia, y, por lo tanto, el significado de la equidad de género. Permítaseme describir estos dos bandos de manera esquemática, dejando de lado muchos matices y sutilezas.

Las feministas de la igualdad consideraban la diferencia de género como un instrumento y artefacto de la dominación masculina. En su opinión, lo que en las sociedades sexistas pasa como diferencia de este tipo es, o bien mentiras misóginas dirigidas a racionalizar la subordinación de las mujeres (se dice, por ejemplo, que somos irracionales y sentimentales, *por lo tanto*, poco idóneas para el trabajo intelectual pero idóneas para el espacio doméstico), o bien resultados de la desigualdad, socialmente contruidos (en realidad, experimenta-

mos ansiedad frente a las matemáticas o tememos el éxito *porque* nos han tratado de manera diferente). En cualquier caso, hacer énfasis en la diferencia de género implica causar un daño a las mujeres, pues refuerza nuestro confinamiento a un rol inferior y doméstico, marginándonos o excluyéndonos de todas aquellas actividades que promueven la verdadera realización humana, tales como la política, el empleo, el arte, la vida de la mente y el ejercicio de la autoridad legítima. Se nos priva asimismo de nuestra justa porción de bienes sociales esenciales, tales como el ingreso, el empleo, la propiedad, la salud, la educación, la autonomía, el respeto, el placer sexual, la integridad física y la seguridad personal.

Desde la perspectiva de la igualdad, entonces, la diferencia de género aparecía como un aspecto inseparable del sexismo. La tarea política, por consiguiente, era clara: el objetivo del feminismo era romper las cadenas de la "diferencia" y establecer la igualdad, al hacer que hombres y mujeres fueran medidos con el mismo patrón. Ciertamente, es posible que las feministas liberales, las feministas radicales y las feministas socialistas se disputaran acerca de la mejor manera de lograr este objetivo, pero compartían, sin embargo, una concepción común de la equidad de género que implicaba minimizar la diferencia de género.

Esta perspectiva de la igualdad dominó casi durante una década, contada desde finales de los sesenta, en el movimiento feminista norteamericano. No obstante, a finales de los años setenta, fue radicalmente controvertida por el surgimiento de un nuevo feminismo de la "diferencia", llamado también "feminismo cultural". Las feministas de la diferencia rechazaban la concepción de la equidad por considerarla androcéntrica y asimilacionista. Desde su perspectiva, el lograr que las mujeres, fueran incluidas en las actividades tradicionalmente masculinas no era un objetivo suficientemente radical, pues adoptaba de manera acrítica la prejuiciada idea machista de que sólo las actividades de los hombres son verdaderamente humanas, despreciando así las de las mujeres. El feminismo de la igualdad, por consiguiente, lejos de controvertir el sexismo, lo reproducía —al devaluar la feminidad. Lo que se necesitaba, más bien, era otro tipo de feminismo, que se opusiera a la subvaloración del mérito de las mujeres a través del reconocimiento de la diferencia de género y la revaluación de la feminidad.

Las feministas de la diferencia propusieron entonces una interpretación nueva y positiva de la diferencia de género. Las mujeres realmente son distintas de los hombres, afirmaban, pero tal diferencia no implica inferioridad. Por el contrario, insistían algunas, las mujeres, en tanto que encargadas de la crianza y amantes de la paz, son moralmente superiores a los hombres, competitivos y militaristas. Otras prefirieron abandonar el tema de la inferioridad y la superioridad, para reconocer dos "voces" diferentes de igual valor, y exigir que se escuchara con respeto la voz de la mujer. En ambos casos, coincidían en afirmar que la diferencia de género es real y profunda, la diferencia humana más fundamental. Todas las mujeres comparten una misma "identidad de género" *en tanto mujeres*. Todas sufren un daño común cuando se desprecia esa identidad. Todas, por lo tanto, son hermanas bajo la piel. Las feministas sólo necesitan articular el contenido positivo de la feminidad para movilizar esta solidaridad latente. En síntesis, la manera de hacer justicia a las mujeres sería *reconocer*, no irrdnimizar, la diferencia de género.

Estas serían entonces las posiciones opuestas del primer debate sobre la diferencia dentro del feminismo norteamericano de la segunda ola. El movimiento se mantuvo en equilibrio entre dos visiones enfrentadas de la diferencia de género, dos explicaciones alternativas de la injusticia de género y dos visiones opuestas de la equidad de género. Las proponentes de la igualdad veían en la diferencia de género a la sirvienta de la dominación masculina. Para ellas, las injusticias básicas del sexismo eran la marginación de las mujeres y la mala distribución de los bienes sociales, y el significado clave de la equidad de género era la igual participación y la redistribución. Las feministas de la diferencia, por el contrario, veían en la diferencia de género la piedra angular de la identidad de las mujeres. Para ellas, por consiguiente, el androcentrismo era el principal daño que causaba el sexismo, y lo fundamental en la equidad de género era el reconocimiento y la revaluación de la feminidad.

Este debate se prolongó durante varios años, tanto en el plano cultural como en el político, pero nunca se dfrimió de manera definitiva, en parte porque cada lado tenía críticas convincentes respecto al otro. Las proponentes de la diferencia mostraron con éxito que las igualitaristas presuponían "lo masculino como norma", un criterio que ponía en desven-

taja a las mujeres. Las igualitaristas, por su parte, argumentaban, de modo igualmente coherente, que el bando de la diferencia se apoyaba en nociones estereotipadas de la feminidad que reforzaban las jerarquías de género existentes. Ninguno de los dos bandos, por lo tanto, sostenía una posición plenamente defendible, pero cada uno disponía de una idea importante. La de las igualitaristas era que no podía explicarse adecuadamente el sexismo si se pasaba por alto la marginación social de las mujeres y su porción desigual de recursos; por lo tanto, que ninguna concepción convincente de la equidad de género podía omitir los objetivos de la igual participación y la distribución justa. La idea descubrimiento de las feministas de la diferencia era que no podía explicarse adecuadamente el sexismo si se pasaba por alto el problema del androcentrismo en la construcción de los parámetros valorativos culturales; por lo tanto, que ninguna concepción convincente de la equidad de género podía omitir la necesidad de superar tal androcentrismo.

¿Cuál era, entonces, la moraleja que debía deducirse? En lo sucesivo, las feministas debería encontrar la manera de acomodar estas dos ideas. Era preciso desarrollar una perspectiva que se opusiera simultáneamente a la desigualdad social y al androcentrismo cultural. Una perspectiva semejante combinaría efectivamente una política de la redistribución con una política del reconocimiento, pero no como si se tratara de problemas separados. Más bien, tendría que integrar exigencias sociales con exigencias culturales, buscando cambiar la cultura y la economía política a la vez.

"DIFERENCIAS ENTRE LAS MUJERES"

Resultó que las feministas norteamericanas no resolvieron el impasse de la igualdad versus la diferencia a través del desarrollo de esa nueva perspectiva. Más bien, a mediados de los años ochentas, el marco general del debate se había modificado de manera tan radical que el problema ya no podía plantearse en esos términos. Entre tanto, las corrientes feministas líderes habían llegado a rechazar la idea de que la diferencia de género podía ser discutida provechosamente aparte de otros ejes de diferencia, especialmente los de 'raza', etnia, sexualidad y clase. Así, el debate igualdad-diferencia fue desplazado. La diferencia de género, como foco

de atención, dio paso a las "diferencias entre mujeres", inaugurándose con esto una nueva fase del debate feminista.

Este cambio en el centro de atención fue en gran parte resultado del trabajo de las lesbianas y las feministas de color. Durante muchos años, estos grupos se habían opuesto a las formas de feminismo que no lograban incidir en sus vidas y atender sus problemas. Las mujeres afroamericanas, por ejemplo, habían invocado su historia de esclavitud y oposición, de trabajo asalariado y activismo comunitario, para controvertir el supuesto de la dependencia femenina universal respecto de los hombres y el confinamiento a la domesticidad. Entre tanto, las feministas latinas, judías, nativas americanas y asiático-americanas, protestaban por la referencia implícita a la mujer anglosajona blanca en muchos de los textos de la corriente feminista central. Finalmente, las lesbianas habían desenmascarado la heterosexualidad normativa de las explicaciones feministas sobre la maternidad, la sexualidad, la identidad de género y la reproducción.

La corriente central del feminismo norteamericano, insistían todas estas voces, no era un feminismo para todas las mujeres. Privilegiaba el punto de vista de la mujer anglosajona blanca, heterosexual y de clase media, que había dominado hasta entonces el movimiento. Extrapolaba inválidamente a partir de su propia experiencia y condiciones de vida lo que resultaba inapropiado, incluso perjudicial, para otras mujeres. Por lo tanto, el mismo movimiento que pretendía liberar a las mujeres terminó reproduciendo en sus filas el racismo y el heterosexismo, las jerarquías de clase y los prejuicios étnicos endémicos a la sociedad estadounidense.

Durante muchos años, tales voces habían estado confinadas a los márgenes del feminismo norteamericano. Sin embargo, hacia mediados de los años ochentas se habían movido, en las palabras proféticas de pitonisas, "desde los márgenes hacia el centro" de la discusión². Muchos de quienes antes vacilaban, estaban ahora dispuestos a conceder lo siguiente: el movimiento había estado preocupado de manera tan exclusiva por la diferencia de género, que había dejado de lado las diferencias entre las mujeres.

2 Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984.

El "feminismo de la diferencia" era el responsable más obvio. Sus explicaciones presuntamente universales de la identidad de género femenina y de la voz diferente de las mujeres podían verse ahora como lo que realmente eran: idealizaciones estereotipadas, culturalmente específicas, de la feminidad de clase media, heterosexual, blanca y europea, tan estrechamente relacionadas con las jerarquías de clase, 'raza', etnia y sexualidad como con las jerarquías de género. Y, sin embargo, el feminismo de la igualdad también era culpable. Al suponer que todas las mujeres estaban subordinadas a todos los hombres de la misma manera y en el mismo grado, había universalizado falsamente la situación específica de las mujeres blancas de clase media heterosexuales y había ocultado la manera en la que esto afectaba las jerarquías de clase, 'raza', etnia y sexualidad. Por lo tanto, ninguno de los bandos del antiguo debate entre igualdad y diferencia podía responder a la crítica. Aunque una de las partes había subrayado la similitud entre hombres y mujeres, y la otra la diferencia entre ellos, el resultado final era concretamente el mismo: ambas habían ocultado importantes diferencias entre las mujeres. Por consiguiente, en ambos casos, el intento por construir la hermandad se revirtió. La falsa universalización de la situación de *algunas* mujeres y de los ideales de identidad de *algunas* mujeres, no había promovido la solidaridad femenina. Por el contrario, habían introducido ira y escisión, daño y desconfianza.

Pero la dificultad era aún más profunda. Al reprimir las diferencias entre las mujeres, la corriente central del movimiento había reprimido también los ejes de subordinación diferentes a los de género —una vez más, los de clase, 'raza', etnia, nacionalidad y sexualidad³. En otras palabras, reprimía lo que Deborah King llamaba el "riesgo múltiple", las múltiples formas de subordinación de que son objeto las lesbianas, las mujeres de color y/o mujeres pobres y de la clase trabajadora⁴. Por esta razón, la corriente central del movi-

3 Una excepción importante fueron las corrientes feministas socialistas de finales de los años sesenta y setenta. Las feministas socialistas han insistido siempre en la necesidad de relacionar las divisiones de género con las divisiones de clase y, en menor grado, con las divisiones raciales, pero con la decadencia de la Nueva Izquierda, su influencia se vio menguada.

4 Deborah King, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness", *Signs*, 14, No. 1 (1988), pp. 42-72.

miento mayoritario no tuvo en cuenta la múltiple afiliación de estas mujeres, su lealtad a más de un movimiento social. Por ejemplo, muchas mujeres de color y/o lesbianas siguieron comprometidas con las luchas *junto* a los hombres de color y/o *gays* en los movimientos antirracistas y/o de liberación *gay*, mientras luchaban a la vez *contra* el sexismo de sus camaradas hombres. Sin embargo, un feminismo centrado sencillamente en la diferencia de género no podía comprender esta situación. Al suprimir los ejes de subordinación diferentes al género, suprimieron también las diferencias *entre los hombres*. Y eso colocó a las mujeres sometidas al riesgo múltiple entre la espada y la pared: en efecto, las presionó para que optaran entre la lealtad a su género y la lealtad a su 'raza', clase y/o sexualidad. Este imperativo disyuntivo negaba su realidad de riesgo múltiple, afiliación múltiple e identidad múltiple.

El centrarse exclusivamente en la "diferencia de género" demostró ser cada vez más contraproducente a medida que proliferaba la "política de la identidad" en los años ochentas. Ahora la escena política estaba atestada de "nuevos movimientos sociales", cada uno de los cuales politizaba una "diferencia" diferente. Los *gays* y lesbianas se movilizaron en torno a la diferencia sexual para luchar contra el heterosexismo; los movimientos de afroamericanos, norteamericanos nativos y otras personas de color politizaron la diferencia 'racial' para controvertir la subordinación racial; y un amplio espectro de grupos identificados étnica y religiosamente comenzaron a luchar por el reconocimiento de las diferencias culturales dentro de una nación cada vez más multiétnica⁵. Así, las feministas se encontraron compartiendo el espacio político con todos estos movimientos, pero no en el sentido de una coexistencia paralela, lado a lado. Más bien, todos los diversos movimientos se entrecruzaban, y cada uno pasaba por un proceso análogo de descubrimiento de las otras diferencias en su interior.

En este contexto, era evidente la necesidad de una reorientación. Sólo si las feministas estábamos dispuestas a abandonar su exclusiva concentración en la diferencia de gé-

5 La ausencia relativa de luchas nacionalistas —con la excepción de las corrientes de norteamericanos nativos y portorriqueños— distingue la política de identidad de los Estados Unidos de la de muchas otras partes del mundo.

ñero, podríamos dejar de interpretar otras pretensiones ligadas a la diferencia como amenazas a la unidad de las mujeres. Sólo si estábamos dispuestas a enfrentar otros ejes de subordinación diferentes al de género, podríamos teorizar nuestra relación con las otras luchas políticas que se desarrollan a nuestro alrededor. Finalmente, sólo si abandonamos la concepción de nosotras mismas como un movimiento social autosuficiente, podríamos comprender plenamente la verdadera situación: que las luchas de género tenían lugar en el terreno más amplio de la sociedad civil, donde múltiples ejes de diferencia estaban siendo controvertidos simultáneamente y donde múltiples movimientos sociales se entrecruzaban.

"DIFERENCIAS MÚLTIPLES QUE INTERSECTAN":
¿ANTIESENCIALISMO O MULTICULTURALISMO?

Alrededor de 1990, entonces, el debate decisivo entre las feministas norteamericanas estaba preparado para avanzar desde las "diferencias entre mujeres" hacia las "diferencias múltiples que intersectan". El resultado debió haber sido de un enorme beneficio. Lo que al principio aparecía como un giro hacia el interior (en lugar de centrarnos en nuestra relación con los hombres, nos centraríamos en las relaciones entre nosotras) parecía más bien invitar a un giro hacia fuera (en lugar de centrarnos únicamente en el género, nos centraríamos en sus relaciones con otros ejes de diferencia y subordinación que se entrecruzan con éste). De esta manera, el espectro completo de diferencias politizadas se aprovecharía en favor de las feministas. No sólo el género, sino también la 'raza', la etnia, la nacionalidad, la sexualidad y la clase, serían ahora objeto de la teoría feminista⁶. Y todas las luchas contra la subordinación tendrían que estar vinculadas de alguna manera al feminismo.

En principio, un cambio semejante no implicaba dificultad alguna para el proyecto de combinar la política de la redistribución con la del reconocimiento. En efecto, las discusiones acerca de las "diferencias entre mujeres" nunca se

6 Lo contrario también es cierto: ahora también el género debe ser pensado desde la perspectiva de esas otras diferencias.

opusieron explícitamente a ese proyecto. Tampoco la lógica de prestar atención a estas diferencias implicaba abandonar los esfuerzos por integrar una política cultural de la identidad con una política social de justicia e igualdad. Pero el cambio de perspectiva complicó de hecho el proyecto. En lo sucesivo, se hizo necesario reubicar la tarea de integrar la redistribución y el reconocimiento dentro de un ámbito político nuevo y más complejo. Las exigencias culturales tendrían que integrarse con las exigencias sociales a todo lo largo del espectro de ejes de dominación entrecruzados.

Sin embargo, una vez más, las feministas norteamericanas no han desarrollado (todavía) este tipo de aproximación. Por el contrario, a medida que nos adentramos en esta tercera fase actual del debate sobre la diferencia, la política del reconocimiento se disocia cada vez más de la política de la redistribución, y la primera eclipsa cada vez más a la segunda. El resultado es una problemática truncada, que obstaculiza los esfuerzos por desarrollar una concepción de la democracia radical que tenga credibilidad.

En la fase actual, las discusiones feministas se conjugan con la discusión más general sobre la democracia radical. Hoy en día, la "democracia radical" se propone como un rótulo para mediar entre las diversas luchas acerca de las "diferencias múltiples que intersectan", vinculando así diversos movimientos sociales⁷. Como tal, resulta atractiva en dos planos. Por un lado, parece corregir las tendencias balcanizadoras de la política de la identidad y promover alianzas políticas más amplias. Por el otro, y al mismo tiempo, parece ofrecer una concepción "postsocialista" de la sociedad buena y controvertir las expresiones conservadoras hegemónicas de la democracia. No debe sorprendernos, entonces, que las feministas que buscan desarrollar una perspectiva teórica y política viable, orientada hacia las "diferencias múltiples que intersectan", adopten cada vez con mayor frecuencia la posición de la democracia radical⁸.

El significado de "democracia radical", no obstante, aún no ha sido desarrollado suficientemente. Se encuentra confi-

7 Véase, por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985, y David Trend, comp., *Radical Democracy*, Nueva York, Routledge, 1995.

8 Véase, por ejemplo, Judith Butler, *Bodies that Matter*, *op cit*, y las diversas contribuciones a David Trend, comp., *op. cit.*

nado casi por completo al plano político cultural, pues funciona principalmente como contrapeso a la política de la identidad. Por consiguiente, la discusión actual tiende a poner entre paréntesis la economía política. Por esta razón, hasta ahora resulta poco claro en qué forma puede un proyecto de democracia radical vincular la política cultural del reconocimiento con la política social de la redistribución. Sin embargo, a menos de que logre vincularlas, la "democracia radical" no será auténticamente democrática. No conseguiremos forjar mediaciones democráticas entre las "diferencias múltiples que intersectan".

Las dificultades se hacen evidentes cuando examinamos los debates que actualmente forman el contexto para las discusiones en torno a la democracia radical. Estos debates se centran básicamente en la identidad de grupo y la diferencia cultural, y se dividen en dos corrientes mutuamente relacionadas. Una de ellas puede denominarse "antiesencialismo"; cultiva una actitud escéptica frente a la identidad y a la diferencia, a las que conceptualiza de nuevo como construcciones discursivas. La segunda, que podemos denominar "multiculturalismo", cultiva una concepción positiva de las diferencias e identidades de los grupos, a las que pretende reevaluar y promover. Aunque ambas corrientes de la discusión presentan ideas interesantes en algunos aspectos, ninguna es completamente satisfactoria. Entre tanto, la conjunción de ambas en los debates actuales sobre la democracia radical nos lleva a una problemática unidimensional, truncada, "culturalista".

Uno de los problemas deriva del hecho de que ambas discusiones se apoyan en visiones unidimensionales de la identidad y la diferencia. La concepción antiesencialista es escéptica y negativa; considera que todas las identidades son inherentemente represivas y todas las diferencias inherentemente excluyentes. La concepción multiculturalista, por el contrario, es festiva y positiva; considera que todas las identidades merecen reconocimiento y todas las diferencias merecen afirmación. Por estas razones, ninguno de los dos enfoques es lo suficientemente diferenciado. Ninguno suministra una base que permita distinguir las exigencias de identidad democráticas de las antidemocráticas, las diferencias justas de las injustas. Por consiguiente, ninguno de ellos puede sostener una política viable ni una concepción de la democracia radical digna de confianza.

El segundo problema, que subyace tras el primero, es que las dos aproximaciones vigentes han perdido su doble enfoque hacia la redistribución y el reconocimiento. Tanto el antiesencialismo como el multiculturalismo están preocupados casi exclusivamente por las injusticias derivadas del irrespeto cultural. Ambos dejan de lado las injusticias derivadas de la mala distribución político-económica. Ninguno, por lo tanto, suministra un marco político adecuado.

Permítaseme esbozar rápidamente los contornos principales de cada enfoque, centrándome en su comprensión de la diferencia. Intentaré mostrar que, en ambos casos, sus debilidades pueden rastrearse hasta una fuente común: la incapacidad de apreciar que las diferencias culturales pueden elaborarse libremente y ser mediadas democráticamente sólo en base a la igualdad social.

Comenzaré por el antiesencialismo, tal como se debate dentro de los círculos feministas. Quienes proponen esta posición buscan evitar los errores del feminismo de la diferencia, variando radicalmente la manera como conciben la identidad y la diferencia. Parten del supuesto de que las diferencias entre las mujeres van "hasta el fondo"; por consiguiente, no hay manera de ser mujer que no esté ya 'racializada', sexuada y definida por la clase; el género, por ende, no tiene una esencia o núcleo inmutable. Sin embargo, rechazan también las aproximaciones que dividirían a las mujeres (y a los hombres) en subgrupos cada vez más pequeños, cada uno con su propia identidad y su propia exigencia de reconocimiento". En oposición a estas aproximaciones, los antiesencialistas consideran que ni las diferencias ni las identidades se dan sencillamente, como una cuestión de hecho, en virtud del carácter "objetivo" del grupo o de su posición social; más bien, se construyen discursivamente. Las diferencias y las identidades se crean performativamente a través de los procesos culturales de exigir las y elaborarlas; no existen con anterioridad a dichos procesos. En principio, siempre podrían ser de otra manera. Por lo tanto, las diferencias e identidades existentes pueden deshacerse o modificarse

9 Esta parece la lógica de muchas aproximaciones multiculturales a la diferencia, lógica que estropea una discusión, en otros sentidos muy brillante, en Elizabeth V. Spelman. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988.

perforinativamente si se renuncia a exigir las o si se elaboran de manera distinta¹⁰.

¿Qué implicaciones políticas tiene esta concepción? Es claro que el antiesencialismo rechaza cualquier política —feminista o de otro tipo que esencialice la identidad y la diferencia. Pero algunos de sus defensores van aún más lejos. Al insistir en que todas las identidades colectivas son "ficciones", por ser construidas, las consideran a todas con cierto escepticismo. Desde esta perspectiva, los términos de identidad politizados, tales como *mujeres*, deben ser necesariamente excluyentes; sólo pueden ser construidos a partir de la represión de la diferencia. Por lo tanto, cualquier identificación colectiva será objeto de crítica desde el punto de vista de aquello que resulta excluido. La identidad feminista no es una excepción. Así, la crítica de las feministas negras al sesgo blanco en el feminismo no es sólo una protesta dirigida contra el racismo; es también una protesta contra una necesidad lógica. Cualquier intento por exigir una identidad feminista negra, por consiguiente, sólo podría repetir el gesto excluyente.

En lo sucesivo llamaré a esta concepción "la versión deconstructiva del antiesencialismo". Según esta versión, la única práctica política "inocente" es negativa y deconstructiva. Implica desenmascarar la operación represiva y excluyente que permite toda construcción de la identidad. Desde este punto de vista, no es tarea del feminismo construir una identidad femenina o un sujeto colectivo feminista; más bien, nuestra tarea consiste en deconstruir toda construcción de las "mujeres". Más que asumir sin más la existencia de la diferencia de género y, por ende, la de las "mujeres", deberíamos poner en evidencia los procesos mediante los cuales se construye el binarismo de género y, por lo tanto, las "mujeres". El objetivo político del feminismo sería, entonces, desestabilizar la diferencia de género y las identidades de género que la acompañan. Una estrategia privilegiada es la disidencia y la parodia¹¹. Pero más allá de esto, deberíamos aliarnos con otros movimientos sociales que tienen objetivos decons-

10 Un argumento en este sentido puede encontrarse en Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1990, donde se elabora una teoría de género performativa.

11 *Ibid.*

tructivos análogos, por ejemplo, con los teóricos críticos de la 'raza', comprometidos con la deconstrucción de la diferencia blanco-negro, y con los teóricos *queer*, que trabajan por deconstruir la diferencia homo-hetero, pero no con los afrocen-tristas que buscan consolidar la identidad negra, ni con quienes proponen la identidad *gay* y lesbiana.

¿Qué deberíamos concluir de esta discusión? Para mí, el resultado es mixto. Por un lado, el anüesencialismo implica un avance importante en cuanto conceptualiza las identidades y las diferencias como construidas discursivamente y no como dadas objetivamente. Pero la política de la versión de-constructiva es excesivamente simplista. Con esto no me refiero únicamente a la dificultad obvia de que el sexismo no puede desmantelarse a través de una práctica exclusivamente negativa, deconstructiva. Me refiero también a las dificultades que surgen posteriormente, cuando los deconstructivistas antiesencialistas intentan realizar un acto de magia teórico, esto es, cuando intentan deducir una política cultural normativa de una concepción ontológica de la identidad y la diferencia. Y me refiero, por último, a las limitaciones ligadas al fracaso en el intento por elaborar la pregunta sobre cómo integrar la política antiesencialista del reconocimiento con una política igualitaria de redistribución.

La dificultad puede formularse de la siguiente manera: los deconstructivistas antiesencialistas evalúan las exigencias de identidad únicamente basándose en la ontología. No se preguntan, pues, cómo una identidad o una diferencia dada se relaciona con las estructuras sociales de dominación y con las relaciones sociales de desigualdad. Tampoco se preguntan qué tipo de economía política se necesitaría para sostener identidades no excluyentes y comprensiones antiesencialistas de la diferencia. Como resultado de lo anterior, se arriesgan a sucumbir a una generalización inválida: todas las identidades amenazan con volverse igualmente ficticias, igualmente represivas, igualmente excluyentes. Pero esto equivale a renunciar a toda posibilidad de distinguir las pretensiones de identidad emancipatorias de las represivas, las diferencias benignas de las perjudiciales. Así, los deconstructivistas antiesencialistas eluden las preguntas políticas cruciales del momento: ¿qué identidades políticas se arraigan en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? Y ¿cuáles se arraigan en la oposición a tales

relaciones? ¿Qué exigencias de identidad tienen la potencialidad de expandir la democracia actualmente existente? Y ¿cuáles obran, por el contrario, en contra de la democracia? Finalmente, ¿qué diferencias debería auspiciar una sociedad democrática y cuáles tratar de abolir?

El antiesencialismo, sin embargo, no tiene el monopolio de estos problemas. Los comparto, sostengo, con la otra corriente central norteamericana de importancia para esta discusión, la corriente centrada en el "multiculturalismo". El multiculturalismo se ha convertido en la bandera de una alianza potencial de los nuevos movimientos sociales, todos los cuales parecen luchar por el reconocimiento de la diferencia. Esta alianza une potencialmente a las feministas, los *gays*, las lesbianas, los miembros de grupos racializados y de grupos étnicos en desventaja, frente a un enemigo común, esto es, una forma culturalmente imperialista de vida pública que trata al hombre heterosexual, blanco anglosajón, de clase media, como norma de lo humano, en relación con el cual todos los demás aparecen como marginales. El objetivo de la lucha es la creación de formas públicas multiculturales, que reconozcan una pluralidad de maneras diferentes, pero igualmente valiosas, de ser humano. En una sociedad semejante, la comprensión de la diferencia como desviación que predomina hoy en día, daría lugar a una apreciación positiva de la diversidad humana. Todos los ciudadanos gozarían de los mismos derechos legales formales en razón de su condición de humanos, pero también serían reconocidos por aquello que los diferencia entre sí, su particularidad cultural.

Esta es, al menos, la comprensión del multiculturalismo más común en los Estados Unidos. Ha dominado intensos debates en torno a la educación en la esfera pública central. Los conservadores han atacado a quienes proponen los Estudios sobre la Mujer, Estudios afroamericanos, Estudios sobre lo *Gay* y Lesbiano y Estudios étnicos, alegando que hemos politizado impropiaamente el currículo al sustituir las Grandes Obras seleccionadas por su perdurable valor universal por textos de valor inferior, elegidos en base a la ideología y la acción afirmativa. Por lo tanto, el argumento depende de la interpretación que se haga de la "diferencia". Mientras que los defensores de la educación tradicional insisten en considerar la diferencia de manera negativa, como

una desviación respecto de una norma única y universal, los multiculturalistas la consideran de manera positiva, como variación y diversidad cultural, y exigen que se encuentre representada en los programas educativos, así como en todos los demás lugares de la vida pública.

Las feministas y los demócratas radicales están comprensiblemente comprometidos en la defensa de alguna versión del multiculturalismo, en contra de los ataques de los conservadores. No obstante, deberíamos rechazar la versión que acabo de esbozar, que en lo sucesivo denominaré "la versión pluralista"¹². La versión pluralista del multiculturalismo tiene como premisa una comprensión unilateral de la diferencia: la diferencia se considera como intrínsecamente positiva e inherentemente cultural. Por lo tanto, esta perspectiva celebra acríticamente la diferencia y no se interroga acerca de su relación con la desigualdad. Al igual que la tradición norteamericana pluralista de la que desciende, procede —en contra de los hechos— como si la sociedad norteamericana no incluyera divisiones de clase ni otro tipo de injusticias estructurales profundamente arraigadas, como si la economía política fuera básicamente justa, como si sus diversos grupos constitutivos fueran socialmente iguales. Por consiguiente, trata la diferencia como si perteneciera exclusivamente a la cultura¹³. Como resultado de lo anterior, se divorcian los problemas relativos a la diferencia de la desigualdad material, las diferencias de poder entre grupos y las relaciones sistémicas de dominación y subordinación.

Todo esto debería constituir una advertencia para las fe-

12 No todas las versiones del multiculturalismo son "pluralistas" en el sentido aquí descrito. La versión pluralista es una reconstrucción típica ideal de lo que supongo es la comprensión de la mayoría del multiculturalismo. Pertenece también a la corriente en el sentido de ser la versión que habitualmente se discute en las esferas públicas centrales. Otras versiones se discuten en Linda Nicholson, "To Be or Not To Be: Charles Taylor on the Politics of Recognition", *Constellations*, 3, No. 1 (1996), pp. 1-16, y en Michel Warner et al., "Critical Multiculturalism", *Critical Inquiry*, 18, No. 3 (1992), pp. 530-56.

13 Al hacerlo, el multiculturalismo pluralista concibe la diferencia según el modelo estándar de la etnia en los Estados Unidos, en el cual un grupo de inmigrantes preserva alguna identificación con el legado cultural de su "antiguo país", al tiempo que se integra en la sociedad norteamericana: puesto que no se piensa que el grupo étnico ocupe una posición estructural distinta en la economía política, su diferencia es completamente cultural. El multiculturalismo pluralista generaliza este modelo étnico para los casos de género, sexualidad y 'raza', a los que en realidad no se aplica el modelo. Una crítica a este modelo de etnia puede encontrarse en Linda Nicholson, op. cit

ministas que se proponen suscribir la democracia radical. Deberíamos reconocer esta concepción como una pariente del antiguo "feminismo de la diferencia". Los elementos nucleares de éste son reciclados aquí de una manera más general y extendidos a diferencias distintas a la de género. Mientras que el feminismo de la diferencia suponía que la injusticia principal era el androcentrismo cultural y la principal solución la revaluación de la feminidad, el multiculturalismo pluralista los sustituye por la injusticia más general del imperialismo cultural y la solución más general de la revaluación de todas las identidades irrespetadas. Pero la estructura del pensamiento es la misma, al igual que sus debilidades estructurales.

Al igual que el feminismo de la diferencia, el multiculturalismo pluralista tiende a sustancializar las identidades, tratándolas como entidades dadas en lugar de relaciones construidas. Tiende, por consiguiente, a balcanizar la cultura, separando a los grupos, ignorando las maneras en que se entrecruzan e impidiendo la interacción e identificación intergrupales. Al perder de vista el hecho de que las diferencias intersectan, regresa a un modelo simple y aditivo de la diferencia.

Por lo demás, al igual que el feminismo de la diferencia, el multiculturalismo pluralista valoriza las identidades de grupo existentes. Supone que tales identidades están bien como están, sólo que algunas necesitan más respeto. No obstante, algunas identidades de grupo existentes pueden estar ligadas de manera importante a relaciones sociales de dominación existentes y es posible que no sobrevivan a la transformación de las mismas. Asimismo, algunas identidades de grupo —o hilos que de ellas se derivan— son mutuamente incompatibles. Por ejemplo, no es posible afirmar simultáneamente, de manera consistente, la identidad de la supremacía blanca y la antirracista; el afirmar algunas identidades —o algunos aspectos de ellas— exige la transformación de otras. Por esta razón, no es posible eludir juicios políticos acerca de identidades y diferencias mejores y peores. Sin embargo, tales juicios le están vedados al multiculturalismo pluralista.

El multiculturalismo pluralista, por último, es la imagen especular del antiesencialismo deconstructivo. Mientras que aquel enfoque amenazaba con deslegitimar todas las identi-

dades y diferencias, éste parece celebrarlas todas de manera ^discriminada. Así, su política es igualmente unilateral. Se centra también de manera parcial y exclusiva en la política cultural del reconocimiento, dejando de lado la política social de redistribución. Por lo tanto, elude también las preguntas políticas cruciales en la actualidad: ¿qué pretensiones de identidad se arraigan en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? y ¿cuáles, por el contrario, tienen sus raíces en la oposición a estas relaciones? ¿qué pretensiones de identidad conllevan un potencial de expansión para la democracia actualmente existente? y ¿cuáles, por el contrario, obran en contra de la democratización? Finalmente, ¿qué diferencias debería promover una sociedad democrática y cuáles, por el contrario, debería tratar de abolir?

TESIS DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA CONCEPCIÓN CREÍBLE DE LA DEMOCRACIA RADICAL

No es casual que el antiesencialismo deconstructivista y el multiculturalismo pluralista fallen en el mismo punto, pues las debilidades de ambos comparten una misma raíz: ninguno vincula una política cultural de la identidad y la diferencia con una política social de la justicia y la igualdad. Esto es, ninguno logra vincular las luchas por el reconocimiento con las luchas por la redistribución. Ninguno aprecia el *quid* de la relación: *ios diferencias culturales pueden ser elaboradas libremente y mediadas democráticamente sólo basándose en la igualdad social*

En este sentido, ambas perspectivas son víctimas de una historia que no dominan. Con la sabiduría que nos otorga el tiempo transcurrido, podemos ver ahora que ambas están obsesionadas por el antiguo debate entre la igualdad y la diferencia. El no haber dirimido ese debate dejó a las dos corrientes de discusión una problemática truncada. Tanto el antiesencialismo como el multiculturalismo han buscado corregir las deficiencias del feminismo de la diferencia, pero siguen moviéndose en los términos que le son propios a este último. Ambas aproximaciones se restringen al plano de la cultura, al que tratan haciendo abstracción de las relaciones y estructuras sociales, incluyendo la economía política. Y, por lo tanto, ambas intentan elaborar la política cultural de la diferencia haciendo abstracción de la política social de la

igualdad. Dicho en otras palabras, ambas aproximaciones reprimen las agudas percepciones del feminismo de la igualdad respecto a la necesidad de una igual participación y una distribución equitativa. Como resultado de ello, ninguna puede sustentar una política viable en una época de pretensiones múltiples y cruzadas con la diferencia. Y ninguna puede diseñar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad.

¿Qué podemos aprender finalmente de esta historia?
¿Cómo podemos usar estas lecciones para desarrollar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad? Y ¿adonde deberíamos dirigirnos ahora?

Permítaseme concluir proponiendo tres tesis.

En primer lugar, no es posible regresar al antiguo debate de la igualdad contra la diferencia en el sentido de centrarnos exclusivamente en un solo eje de diferencia. El paso de la "diferencia de género" a las "diferencias entre mujeres" y a las "diferencias múltiples que intersectan" sigue siendo un triunfo insuperable, pero esto no significa que debamos olvidar sin más el antiguo debate. Por el contrario, es preciso construir ahora un nuevo debate entre la igualdad y la diferencia, orientado a las diferencias múltiples que intersectan. En otras palabras, es preciso vincular de nuevo la problemática de la diferencia cultural con la problemática de la igualdad social.

En segundo lugar, no es posible regresar a las comprensiones esencialistas de identidad y diferencia. La visión antiesencialista de las identidades y diferencias como construidas relacionamente representa un triunfo insuperable, pero esto no significa que debamos adoptar exclusivamente una política deconstructiva. Por el contrario, deberíamos desarrollar una concepción alternativa del antiesencialismo que nos permita conjugar una política cultural antiesencialista del reconocimiento y una política social igualitaria de la redistribución.

En tercer lugar, no es posible regresar a una concepción monocultural], según la cual sólo hay una manera valiosa de ser humano. La visión multicultural de una pluralidad de formas culturales representa un triunfo insuperable, pero esto no significa que debamos suscribir la versión pluralista del multiculturalismo. Por el contrario, deberíamos desarro-

llar una versión alternativa que nos permita hacer juicios normativos acerca del valor de las diferentes diferencias al interrogarnos sobre su relación con la desigualdad.

En síntesis, debemos encontrar una manera de combinar la lucha por un multiculturalismo antiesencialista con la lucha por la igualdad social. Solamente entonces podremos desarrollar un modelo de democracia radical que inspire credibilidad y una política adecuada para nuestra época. Un lema prometedor para este proyecto sería: "No hay reconocimiento sin redistribución"¹⁴.

14 Un primer intento de elaborar algunas de las implicaciones de este proyecto puede encontrarse en Fraser, "¿De la redistribución al reconocimiento?", incluido en este volumen.

CULTURA, ECONOMÍA POLÍTICA Y DIFERENCIA
Sobre el libro de Iris Young: *Justicia y la política
de la diferencia*

La disociación práctica de la política del reconocimiento y la política de la distribución en la vida social, tiene su contraparte teórica en la vida intelectual. En la vida de la mente hoy en día, los teóricos de la política cultural prestan poca atención al trabajo de los teóricos de la política social y estos últimos se complacen en responder de igual manera. Dentro de la filosofía política, por ejemplo, los teóricos de la justicia distributiva tienden sencillamente a ignorar la política de la identidad, pues suponen, al parecer, que representa una falsa consciencia. Y los teóricos del reconocimiento, por su parte, tienden a ignorar la distribución, como si la problemática de la diferencia cultural no guardara relación alguna con la de la igualdad social. Ambos bandos, en síntesis, tienden a evadir las preguntas cruciales del momento: ¿cuál es la relación entre redistribución y reconocimiento? ¿Constituyen éstas dos concepciones distintas de la justicia, que pertenecen a dos paradigmas teóricos diferentes? O ¿podrían integrarse dentro de una teoría comprensiva única? Más aún, en el plano práctico-político, ¿las exigencias de reconocimiento obran en contra de las exigencias de redistribución? O ¿pueden ambas perseguirse simultáneamente sin que interfieran mutuamente?¹

1 Este capítulo es una versión revisada de una ponencia presentada en una

El libro de Iris Marión Young publicado en 1990 y titulado *Justice and the Politics of Difference*, es prácticamente único en cuanto formula estos interrogantes². Ciertamente, no se trata de que ella misma los formule precisamente en estos términos, pero su libro es poco usual —y de manera significativa— en la medida en que aspira a ser "bifocal". Busca explicar una teoría de la justicia que incluya exigencias tanto de redistribución como de reconocimiento, tanto de igualdad como de diferencia, tanto de cultura como de la economía política. Esta sola consideración representa ya un importante avance en teoría política.

Sin embargo, integrar el reconocimiento y la redistribución en una sola teoría no es una tarea fácil, y el esfuerzo de Young no está exento de dificultades. En lo que sigue, examinaré las tensiones no resueltas entre las dimensiones cultural y económico-política de su marco teórico. Al identificar algunas ambigüedades en varias de sus concepciones centrales, mostraré que, inadvertidamente, Young mezcla elementos de ambos paradigmas sin conseguir integrarlos cabalmente. Además, debido a que no ha pensado a fondo las relaciones entre ellos, los dos paradigmas se interfieren recíprocamente. Sostengo que las mayores dificultades se presentan cuando intenta defender una versión totalizante, indiferenciada y aerifica de la política de la diferencia, pues tal versión contradice su propio compromiso explícito con la política de la redistribución.

Mi argumento tiene seis partes. En la primera sección, presento los lincaamientos generales de la preocupación "bifocal" de Young frente a la cultura y a la economía política. Luego, en las secciones segunda, tercera y cuarta, examino sus conceptos de opresión, grupo social y las "cinco caras de

sesión de "Author Meets Author" en Eastern Division Meetings of the American Philosophical Association, en Washington, D.C., diciembre 29 de 1992. Agradezco al Committee on the Status of Women el haber organizado esta sesión. Agradezco también al Center for Urban Affairs and Policy Research de Northwestern University y al Institut für die Wissenschaften vom Menschen en Viena el apoyo a mi investigación. Finalmente, agradezco a Jane Mansbridge, Linda Nicholson, Erik Olin Wright, Eli Zaretsky y a los editores del *Journal of Political Philosophy* sus provechosos comentarios a los borradores de este artículo.

2 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Las citas de este libro aparecerán en el texto como números de página entre paréntesis.

la opresión". En la quinta sección, considero algunas aplicaciones al mundo real. En la sexta sección concluyo rechazando el apoyo total de Young a la política de la diferencia y proponiendo una alternativa más diferenciada.

EL PREDOMINIO DEL RECONOCIMIENTO EN UN ESQUEMA BIFOCAL

Young no utiliza los términos "reconocimiento" y "redistribución". De hecho, pretende rechazar el tipo de dualismo categórico que dividiría de esta manera los asuntos relativos a la justicia; prefiere una clasificación alternativa en cinco partes de las formas de opresión, con la que busca superar la distinción entre cultura y economía política. Más aún, critica explícitamente lo que denomina el "paradigma distributivo" de la justicia y supone que su marco teórico lo supera.

No obstante, un interés bifocal por el reconocimiento y la redistribución recorre su libro *Justice and the Politics of Difference*. La explicación que ofrece Young de la opresión incluye las injusticias arraigadas en la economía política, tales como la explotación, tanto como las injusticias arraigadas en la cultura, tales como el "imperialismo cultural". En este sentido, sigue el pensamiento contemporáneo de los movimientos sociales "postsocialistas", al conceder una importancia considerable a la cultura. Sin embargo, se niega a seguir a aquellos culturalistas extremos que descartarían del todo el interés por la economía política. Insiste más bien en preservar también un interés "cuasi socialista" por esa problemática. En efecto, es este doble enfoque, el interés simultáneo por el reconocimiento y la redistribución, lo que resulta innovador y promisorio en su libro.

Por consiguiente, la crítica de Young al "paradigma distributivo" no debe tomarse del todo en serio. En mi opinión, es ambigua y confusa. Por un lado, recapitula la objeción marxista a las aproximaciones que se centran exclusivamente en patrones de resultados en lo relativo a la distribución de los bienes tangibles y las posiciones, tales como el ingreso y los empleos o cargos, pero deja de lado los procesos estructurales subyacentes que los producen. Aquí el blanco de la crítica es "el punto de vista de la distribución", por oposición al "punto de vista de la producción". Por otro lado, sin embargo, Young recapitula la objeción de Amartya Sen a las aproximaciones que se centran en la distribución de los bienes, por oposición

a las capacidades, presentando a las personas como consumidores pasivos en lugar de agentes³. Aquí la crítica no está dirigida contra la distribución *per se*, sino contra la distribución del tipo equivocado de bienes. En un tercer aspecto, por último, la crítica de Young se dirige precisamente contra aproximaciones, como la de Sen, que tratan a lo intangible, como las capacidades, como centro de atención y objeto de la distribución. Aquí el blanco es la "reiiicación".

Con independencia de cómo resolvamos estas ambigüedades, el punto importante es este: ninguna de las objeciones de Young contra el "paradigma distributivo" constituye un argumento persuasivo en contra de las aproximaciones que evalúan la justicia de los acuerdos sociales en **téTninos** de cómo distribuyen las ventajas y desventajas económicas. Aunque se formulan desde el "punto de vista de la distribución", tales juicios no implican necesariamente que las soluciones para la injusticia deban limitarse a medidas tales como la equiparación del ingreso a través de tributación redistributiva, que alteran los patrones de resultado de la distribución sin afectar los mecanismos estructurales profundos que los generan⁴. En cambio, pueden suministrar buenas razones para condenar la "estructura básica" que subyace tras una sociedad y para buscar su transformación total. Young misma formula este tipo de juicios a lo largo de su libro. Al hacerlo, sigue por lo general a Sen al definir las ventajas y desventajas económicas en términos de capacidades. Esto, sin embargo, la ubica decididamente dentro del paradigma distributivo, concebido de manera amplia, a pesar de sus escrúpulos frente a la reiiicación. Tampoco, finalmente, podría escapar a este paradigma en lo relativo a la justicia socioeconómica, oponiéndose a que se extienda también a los problemas de la justicia cultural. Más bien, como lo mostraré, efectivamente le agrega una segunda problemática, aquella relacionada con el reconocimiento. Por lo tanto, a pesar de sus

3 Véase, por ejemplo, Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.

4 En el capítulo primero de este libro, titulado "¿De la redistribución al reconocimiento?", distingo este tipo de redistribución "afirmativa" de la "transformativa", que modifica los patrones de distribución de resultados precisamente a través de la modificación del marco subyacente que los genera. El punto importante aquí es que al rechazar el primero en favor del segundo, no se está rechazando la redistribución *tout court* más bien, se opta por un tipo diferente de redistribución.

explícitas advertencias, la redistribución sigue siendo pertinente para *Justice and the Politics of Difference*.

Si bien el tema de la redistribución se presenta de manera implícita en el libro de Young, el tema del reconocimiento constituye su centro de gravedad. Es innegable que el paradigma del reconocimiento domina el libro, lo que refleja la identificación de Young con los "nuevos" movimientos sociales contemporáneos. Su objetivo expreso, de hecho, es explicar, y defender, la teoría de la justicia implícita en la práctica política de movimientos como el feminismo, la liberación *gay* y lesbiana y el antirracismo. Lo que distingue a estos movimientos, tal como ella los presenta, es una comprensión de la cultura dominante como lugar de opresión, su rechazo del "ideal de la asimilación" y su exigencia de reconocimiento de la diferencia. Elaborar una teoría del reconocimiento cultural resulta, entonces, fundamental para el proyecto del libro de Young.

De acuerdo con ello, Young controvierte aquellas teorías que se proponen sustraer el dominio de la cultura del alcance de la justicia. Presenta un argumento convincente para defender la idea de que las imágenes predominantes, las asociaciones simbólicas y las interpretaciones de una cultura pueden menospreciar y degradar injustamente a algunos grupos sociales; tal menosprecio cultural puede incluso expresarse en reacciones corporales de desagrado inconscientes y preconcientes en la vida cotidiana de maneras que generan un daño grave. La cultura, por lo tanto, puede ser opresiva e injusta. Ninguna teoría de la justicia puede en justicia ignorarla.

Young sigue también a los movimientos sociales contemporáneos en su defensa de la "política de la diferencia". Con esta expresión se refiere a la "revolución cultural" donde las diferencias sociales entre grupos dejan de verse como desviaciones de una norma única y se consideran, más bien, como variaciones culturales. Por esta razón, lejos de desear la abolición de tales diferencias, Young pretende preservarlas y afirmarlas. Esta política de la diferencia es tan importante para su concepción que aparece incluso en el título de su libro. Se trata de una versión propia, distinta y preferencial, de la política del reconocimiento.

De modo que, a pesar de su continuo interés por la política de la redistribución, el principal centro de atención de

Young es la política del reconocimiento. A esta vuelve una y otra vez, prácticamente en todos los capítulos. Su tratamiento de la economía política, por el contrario, es algo sumario. Ciertamente, al menos tres de las cinco formas de opresión que identifica se arraigan en la economía política, como veremos; pero a este ámbito sólo le dedica un capítulo —aquel donde critica el "mito del mérito" y la división entre los trabajos de definición de tareas y de ejecución de tareas. Casi todos los demás capítulos, por el contrario, se centran en la opresión cultural y su solución, la "política de la diferencia".

El predominio del paradigma cultural sobre el de la economía política, sin embargo, no es meramente un asunto relativo a lo extenso del tratamiento. Puede deducirse también de algunas categorías fundamentales de la obra de Young, al igual que algunas tensiones no resueltas entre las dimensiones cultural y político-económica de su marco teórico.

LA DEFINICIÓN DE OPRESIÓN

Consideremos, para empezar, la definición general que ofrece Young de la opresión como "la restricción institucional al desarrollo de sí" (37). Ser oprimido, según la autora, es verse impedido para "desarrollar y ejercer las propias capacidades y expresar la propia experiencia" (37). De modo más elaborado: "La opresión consiste en los procesos institucionales sistemáticos que impiden a algunas personas aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en escenarios socialmente reconocidos, o procesos institucionales que obstaculizan la capacidad de las personas para jugar y comunicarse con otros o expresar sus sentimientos y perspectivas en los contextos de la vida social donde otros pueden escucharlos" (38).

Esta definición contiene una serie de rasgos interesantes y atractivos. El centrarse en las capacidades, por ejemplo, suministra un necesario correctivo a los enfoques centrados en la distribución de los recursos e, implícitamente, postula a las personas como consumidores pasivos. Como lo indiqué, este punto evoca el argumento desarrollado por Amartya Sen en *Commodities and Capabilities*.

No obstante, para lo que me propongo aquí, quiero concentrarme en otro aspecto: el carácter doble o bipartito de la definición, la manera como enfrenta, en uno de sus lados, los problemas de la cultura y, en el otro, los de la economía

política. La cara cultural de la definición se cristaliza en aquellas cláusulas relativas a las restricciones de "la expresión de la propia experiencia" y a los procesos que "obstaculizan la capacidad de las personas para jugar y comunicarse con otros o expresar sus sentimientos y perspectivas en contextos de la vida social donde otros pueden escucharlos". Estas cláusulas definen la opresión como una restricción a la expresión y a la comunicación, arraigada en la ausencia del reconocimiento cultural. La cara político-económica, por el contrario, aparece en cláusulas referidas a restricciones a la posibilidad de "desarrollar y ejercer las propias capacidades" y a "procesos institucionales sistemáticos que impiden a las personas aprender y usar capacidades satisfactorias y expansivas en escenarios socialmente reconocidos." Estas cláusulas definen la opresión como la restricción al desarrollo de capacidades de expansión, arraigada en las inequidades de la división del trabajo.

Aquí, pues, podemos apreciar el doble enfoque de Young hacia la redistribución y el reconocimiento. Ha buscado con ello conjugar la cultura y la economía política bajo una definición única, aunque bipartita, de la opresión. Pero las dos caras no están adecuadamente integradas, y la definición contiene una tensión no resuelta. La dimensión cultural de la definición sugiere que las capacidades y habilidades de las personas oprimidas permanecen relativamente ilesas e intactas; adolecen principalmente de irrespeto y subvaloración de sus modos específicos de expresión cultural como grupo. La cara político-económica, por el contrario, sugiere que ciertas capacidades para desarrollar habilidades están atrofiadas o no realizadas en las personas oprimidas; los oprimidos se ven afectados por la falta de oportunidades para crecer, aprender y desarrollar sus habilidades para el trabajo socialmente valioso. La cara cultural de la definición atañe entonces a un problema de subvaloración; la cara político-económica, por el contrario, atañe a un problema de subdesarrollo.

Estas dos comprensiones de la opresión se encuentran claramente en mutua tensión. Y la tensión tiene consecuencias políticas significativas. Los acuerdos que afirman positivamente la cultura de los grupos oprimidos constituyen una solución plausible para la cara cultural de la opresión. Pero resultan ser una solución mucho menos plausible para la cara político-económica. La solución para este aspecto de la

opresión requeriría oportunidades para el propio desarrollo. El reconocimiento de las diferencias culturales, en síntesis, no es un sustituto para la redistribución. En algunos casos, como veremos, podría interferir en ella.

Al parecer, Young no advierte este problema, aunque sale a relucir en repetidas ocasiones en su libro. No solo la opresión, sino también otras concepciones claves evidencian una estructura bipartita. En ellas, también, como veremos, los elementos culturales y político-económicos se mezclan inadvertidamente, pero no se integran mutuamente de manera satisfactoria. Por lo tanto, también estas concepciones evidencian tensiones teóricas que, en última instancia, problematizan la política de la diferencia de la autora.

LA DEFINICIÓN DE GRUPO SOCIAL

Consideremos, como otro ejemplo de lo anterior, la concepción que tiene Young de lo que es un grupo social. Para ella, los grupos son las entidades que sufren la opresión. Los individuos son oprimidos por pertenecer a grupos oprimidos. Por lo demás, los grupos son anteriores a los individuos por cuanto son constitutivos de las identidades individuales. Por consiguiente, en el sentido de Young, los grupos no son agregados, que serían clasificados externamente por un observador en base a similitudes objetivas; tampoco son asociaciones voluntarias, a las que los individuos puedan afiliarse o no, sin modificar sus identidades. Más bien, en palabras de Young, "un grupo social es una colectividad de personas que se diferencia al menos de otro grupo por sus *formas culturales, prácticas o forma de vida*. Los miembros de un grupo tienen una afinidad específica entre sí *debido a que tienen experiencias o formas de vida similares*, que los llevan a asociarse unos con otros más que con quienes no están identificados con el grupo, o bien a asociarse de una manera diferente" (43, la cursiva es mía). En otra parte afirma: "un grupo social es una colectividad de personas afines entre sí *en razón de un conjunto de prácticas o forma de vida*. Se diferencian o son diferenciadas de al menos otro grupo *de acuerdo con estas formas culturales*" (186, la cursiva es mía)⁵.

5 Young ofrece una definición más: "Lo que hace de un grupo un grupo en el proceso social de interacción y diferenciación en el que algunas personas

Esta concepción posee asimismo una serie de rasgos atractivos. Por ejemplo, evita claramente todos los dilemas asociados con la cüstinción marxista habitual entre la clase-en-sí-misma, definida por su posición estructural objetiva, y la clase-para-sí-misma, definida como la aguda conciencia subjetiva que tiene el grupo de su posición objetiva. La idea de Young del grupo por afinidad no puede reducirse a una posición objetiva, como tampoco a su reflejo en la conciencia. Más bien, se trata de un sentido vivido de la conexión y la diferenciación.

¿Cómo surge, entonces, la diferenciación de grupos? ¿En qué se basa precisamente la afinidad vivida? En los pasajes antes citados, Young se refiere alternativamente a "formas culturales", "formas de vida", "experiencias similares" y "conjunto[s] de prácticas". Estas expresiones, aunque algo vagas, sugieren que los grupos pueden formarse de muchas maneras y sobre múltiples bases diferentes. En efecto, en otra parte en su libro, Young elabora varios escenarios diferentes. En algunos casos, señala que las afinidades que constituyen un grupo social son, sencillamente, el resultado de formas culturales compartidas; un ejemplo de ello es un grupo étnico. En otros casos, sin embargo, Young afirma que las afinidades de grupo pueden surgir como resultado de una posición compartida dentro de la división del trabajo; en este caso, menciona de manera interesante al género como ejemplo. En otros casos, finalmente, sugiere que las afinidades de grupo pueden surgir incluso en ausencia de una cultura común o posición compartida en la división del trabajo, como resultado de una experiencia compartida de hostilidad proveniente del exterior. Este tipo de afinidad de grupo aparece cuando los miembros de otro grupo rotulan a las personas como "Otros" desde fuera y proceden a oprimirlas; aquí Young cita el ejemplo de los alemanes judíos asimilados que vivieron bajo el nazismo.

Una vez más, encontramos que Young invoca un único concepto —el grupo social— para cubrir fenómenos tanto culturales como político-económicos. Por lo tanto, esta con-

llegan a tener una afinidad particular entre si. Mi grupo de afinidad en una situación social dada incluye a aquellas *personas con quienes me siento más a gusto, me resultan más familiares*. Afinidad designa la manera de *compartir presupuestas, vínculos afectivos y trabajo en grupo* que diferencia de manera reconocible a cada grupo respecto de otros..." (172, la cursiva es mía).

cepción de grupo social es también bipartita. Incluye ambos modos de colectividad; aquellos como la etnia, arraigados únicamente en la cultura, tanto como aquellos arraigados en la economía política, como el de clase. Al parecer, Young no ve la necesidad de mantener estas (asunciones. Para nuestros propósitos, sin embargo, será útil evitar unirlos, al menos hasta haber tenido la oportunidad de interrogarlos.

Permítaseme, entonces, introducir la siguiente terminología: en la medida en que la afinidad de grupo se apoya en formas culturales compartidas, llamaré al resultado de ella "un grupo basado en la cultura". En la medida en que la afinidad se apoya en una posición compartida dentro de la división del trabajo, por el contrario, llamaré al resultado de ella "un grupo basado en la economía política". Repito, el mejor modelo conocido de un grupo basado en la cultura es el grupo étnico. El mejor modelo de un grupo basado en la economía política, por el contrario, es la clase, especialmente la experiencia vivida de la clase social, tal como la ha conceptualizado Pierre Bourdieu, esto es, como "hábito de clase", que no se limita a las clases reconocidas por el marxismo⁶. Como vimos, en el marco teórico de Young esta distinción desaparece. Sin embargo, por cuanto incluye tanto a los grupos basados en la cultura como a los basados en la economía política, su concepción de grupo social es bipartita.

El doble carácter de la concepción de Young es, al mismo tiempo, atractivo y problemático. Su atractivo es la parsimonia —la posibilidad de que un solo concepto incluya varios modos distintos de colectividad. La dificultad es la posibilidad de que este concepto no haga justicia a todos ellos. Podría suceder, por ejemplo, que se perdieran importantes distinciones conceptuales si asimilamos géneros, 'razas', grupos étnicos, sexualidades, nacionalidades y las clases sociales al modelo único del grupo de afinidad. También podría suceder que uno de estos modos de colectividad predomine implícitamente, esto es, que sus características distintivas se proyec-

6 Otra posibilidad sería que la afinidad se arraigara simultáneamente en la cultura y la economía política. Considero esta posibilidad en "¿De la redistribución al reconocimiento?" (véase el capítulo 1 de este libro), bajo el nombre de "colectividad bivalente".

7 Una explicación de lo que es un "hábito de clase" puede encontrarse, por ejemplo, en Pierre Bourdieu, *Distinction: A Critique of Pure Taste*, traducido por Richard Nice. Cambridge, Harvard University Press, 1984.

ten como características de todos los grupos sociales, y que otros modos de colectividad sean distorsionados.

Esto ocurre de hecho a lo largo de la argumentación de Young, pues privilegia implícitamente el grupo social basado en la cultura. Como resultado de ello, el grupo étnico se convierte subrepticamente en paradigma, no sólo para colectividades como las de judíos, norteamericanos irlandeses y norteamericanos italianos, casos para los que claramente el paradigma resulta aplicable, sino también para colectividades como las de *gays* y lesbianas, mujeres, afroamericanos, personas de la tercera edad, minusválidos, norteamericanos nativos y personas de la clase trabajadora, casos en los que el paradigma distorsiona a la colectividad.

Lo anterior tiene asimismo consecuencias políticas desafortunadas. La política de la diferencia suscrita por Young es una concepción de la emancipación especialmente adecuada para la situación de los grupos étnicos. Donde las diferencias en cuestión son las propias de culturas étnicas, es plausible en principio considerar que se haría justicia al afirmarlas y promover la diversidad cultural. Donde, por el contrario, las diferencias culturales están vinculadas a ubicaciones diferenciales deseadas dentro de la economía política, una política de la diferencia puede ser equivocada. Es posible que allí la justicia exija precisamente socavar la diferenciación de grupo a través de, por ejemplo, la reestructuración de la división del trabajo. En tal caso, la redistribución podría obviar la necesidad del reconocimiento.

Es cierto, por supuesto, que el moldear el carácter de los grupos oprimidos según la etnia se adecúa a la comprensión de sí mismos que tienen muchos nuevos movimientos sociales a los que Young apoya. Por consiguiente, al optar por esa posición, ha logrado su objetivo expreso de articular las teorías implícitas en la práctica de dichos grupos. Al mismo tiempo, sin embargo, en la medida en que estos movimientos pueden tener una comprensión errada de sí mismos, la autora corre el riesgo de reproducir sus comprensiones erradas. Al señalar esto, pretendo indicar una incomodidad más amplia con aquel punto de vista teórico que podría estar excesivamente identificado con sus sujetos como para ser crítico respecto a la comprensión que tienen de sí mismos.

Igualmente preocupante es el hallar algo específica e incluso esencialmente norteamericano en su manera de com-

prender las colectividades. ¿Dónde más que en los Estados Unidos, la etnia eclipsa con tal regularidad la clase, la nación y el partido? Esto, desde luego, no es una crítica contundente contra el concepto de grupo social de Young, pero sí debería llevarnos a considerar con mayor detenimiento su aplicabilidad.

LAS CINCO CAPAS DE LA OPRESIÓN

Ya he indicado que Young rechaza el tipo de dualismo categorial que me he esforzado por develar en su libro. Propone, en cambio, una clasificación en cinco partes de la opresión, que pretende confundir la distinción entre cultura y economía política. En esta sección examino su esquema de clasificación con el fin de mostrar que éste, también, es implícitamente bipartito.

La clasificación que hace Young de las opresiones es, tal vez, la parte más interesante de su libro. Con esta clasificación, busca eludir las dolorosas e improductivas disputas que se dan entre los grupos oprimidos acerca de qué opresión es "primaria" y cuál meramente "secundaria", cuál debe ser, por lo tanto, prioritaria en la lucha política y cuál debe esperar. Su novedosa estrategia consiste en conceptualizar de nuevo lo que significa elaborar una teoría de la opresión. En lugar de clasificar las opresiones en términos de quién las padece y, por consiguiente, de distinguir entre variedades tales como el sexismo, el racismo, la homofobia y la discriminación contra los discapacitados, lo hace en términos de los diferentes tipos de restricción a las capacidades. Sólo entonces preguntará: ¿qué grupos padecen qué clase(s) de opresiones? Esta aproximación genera cinco "caras" o formas de opresión que vincularse a los grupos de manera individual o en diversas combinaciones o mutaciones. Cada una de ellas es una condición suficiente para que un grupo pueda ser considerado oprimido; ninguna es una condición necesaria.

Muy brevemente, las cinco formas de opresión identificadas por Young son:

1. *Explotación*, definida como una relación estructural mediante la cual algunas personas ejercen sus capacidades bajo el control de otras, según los propósitos de otros y para su beneficio, de modo que aumenta sistemáticamente el po-

der de los otros. La explotación, según Young, no está restringida a la relaciones de clase marxistas; adopta también formas específicas de género y de 'raza, tanto en actividades no remuneradas como en el trabajo asalariado'. La solución a la explotación, para Young, es la reestructuración radical tanto de la economía política como de la cultura.

2. *Marginación*, definida como la condición de expulsión © exilio del sistema laboral y de la participación útil en la vida social. De acuerdo con Young, quienes padecen la marginación, entre otros, incluyen la subclase marcada racialmente, los ancianos, los jóvenes, los minusválidos y las madres solteras y sus hijos. El daño que produce este tipo de opresión no sólo incluye la privación material sino también la restricción de los derechos de ciudadanía y la pérdida de oportunidades para desarrollar y ejercer capacidades de maneras socialmente reconocidas. La solución es la reestructuración político-económica.

3. *Indefensión*, definida como la condición de estar sujeto al poder que ejerce otro sin que la persona pueda ejercerlo a su vez; por lo tanto, el estar sujeto a órdenes sin poder darlas nunca, ocupar una posición en la división social del trabajo que ofrece pocas oportunidades de desarrollar y ejercer habilidades, y ser objeto, como resultado de lo anterior, de un tratamiento irrespetuoso debido a la baja posición ocupacional; ser considerado, además, como desprovisto de "respetabilidad". Esta opresión, según Young, es la que sufren los trabajadores no profesionales. Su solución es la reestructuración radical de la división del trabajo para eliminar la división entre el trabajo de quien define las tareas y el de quien las ejecuta.

4. *Imperialismo cultural*, definido como la universalización y establecimiento como norma de la experiencia y cultura del grupo dominante, cuyo resultado es hacer invisible la perspectiva de los grupos oprimidos, al tiempo que se estereotipa a esos grupos como Otros. El imperialismo cultural lo sufren las mujeres, los afroamericanos, los norteamericanos nativos, los gays y lesbianas y muchos otros grupos dentro de la sociedad norteamericana contemporánea. La mejor solución

8 Una explicación que usa herramientas de la teoría de juegos para construir una concepción de explotación aplicable tanto al género como a la clase puede encontrarse en Alan Carling, *Sociedad División*, Londres, Verso. 1991.

para esta forma de opresión, según Young, es la "política de la diferencia", es decir, prestar atención a las diferencias entre los grupos sociales y afirmarlas.

5. *Violencia*, definida como la susceptibilidad a ser objeto de ataques sistemáticos, aunque aleatorios, irracionales, motivados inconscientemente y socialmente tolerados, contra las personas y la propiedad de los miembros de grupos sociales. Esto incluye los ataques físicos, por supuesto, pero también el acoso, la intimidación y la ridiculización. La violencia, según Young, está estrechamente vinculada al imperialismo cultural. Muchos grupos que son víctimas del último lo son también de la primera, por ejemplo, los *gays* y lesbianas, los judíos, los afroamericanos, los *latinos* y las mujeres. La solución para la violencia es, también, la revolución cultural: el cambio en las imágenes, los estereotipos y los gestos mundanos de la vida cotidiana, mediante los cuales los oprimidos enfrentan una aversión física a su presencia.

Cada una de estas cinco definiciones de las formas de opresión es extremadamente interesante y merece alguna atención individual. Aquí, sin embargo, consideraré solamente la configuración general. Young presenta las cinco como caras distintas de la opresión y se niega a explorar posibles conexiones entre ellas. No obstante, podemos señalar que se dividen, de manera general, en dos grupos. La explotación, marginación e indefensión se arraigan en la economía política; implican el tipo de restricción al propio desarrollo que, en opinión de Young, proviene del trabajo significativo, que auspicia las habilidades y es socialmente valorado. El imperialismo cultural y la violencia, por el contrario, están arraigados en la cultura, tal como lo afirma la autora; implican la restricción de la expresión y la comunicación.

Nos encontramos, entonces, con otro esquema bipartito. Algunas opresiones —explotación, marginación e indefensión— hunden sus raíces en la economía política; otras —el imperialismo cultural y la violencia— se arraigan en la cultura. Una vez más, debo decir que Young misma no hace esta distinción, pero para mis propósitos es útil desarrollarla. Permítaseme entonces introducir la siguiente terminología: denominaré aquellas formas de opresión que tienen sus raíces en la economía política "opresiones arraigadas en lo eco-

nómico"; a aquellas que tienen sus raíces en la cultura, por el contrario, las denominaré "opresiones arraigadas en lo cultural".

Cada una de estas categorías generales de opresión tiene su propia categoría general de solución adecuada. La solución para las opresiones culturalmente arraigadas, como el imperialismo cultural y la violencia, según Young, es la revolución cultural. Esto significa fragmentar la idea de un solo conjunto universal de normas culturales y afirmar el pluralismo cultural y la diferencia. La solución principal para las opresiones arraigadas económicamente, por otra parte, es la reestructuración radical de la división del trabajo. Esto incluye el dividir la división, por ejemplo, entre el trabajo de definición de tareas y el de ejecución de las mismas, y ofrecer a todas las actividades socialmente valoradas que desarrollen sus habilidades.

Cada una de estas soluciones parece ser bastante adecuada para reparar las respectivas opresiones —suponiendo que aceptemos las caracterizaciones de Young. Pero existe una tensión entre ellas que potencialmente las invalida. Mientras que la solución para las opresiones culturalmente arraigadas promueve la diferenciación de grupo, la solución para las opresiones arraigadas económicamente puede socavarla. Por consiguiente, en algunos casos, los efectos de las dos soluciones serán contradictorios.

El problema se hace evidente cuando examinamos con mayor detenimiento la opresión del imperialismo cultural y la violencia. Como vimos, las definiciones propuestas por Young sugieren que ambas están arraigadas culturalmente; por lo tanto, la mejor solución para ellas es la política de la diferencia. Esto, sin embargo, es una petición de principio.

Consideremos, en primer lugar, que la explicación ofrecida por Young del imperialismo cultural contiene una ambigüedad importante. Define esta opresión como la universalización de una cultura particular del grupo dominante, pero no especifica cuál es el fundamento de esta dominación. Una posibilidad, desde luego, sería que la dominación consiste precisamente en el hecho de que la cultura del grupo está universalizada; en ese caso, la opresión imperialista cultural tendría sus raíces en la cultura. No obstante, otra posibilidad es que la dominación del grupo surja de otra manera, a través de la supraordinación económico-política, por ejem-

pío, lo que suministra entonces la base para la universalización de su cultura; en tal caso, la opresión imperialista cultural tendría sus raíces en la economía⁹. Más aún; en el primer caso, la afirmación de la diferencia cultural es una solución plausible para la opresión. En el segundo caso, sin embargo, lo que se necesita es la reestructuración político-económica. En ese caso, por lo tanto, la política de la diferencia podría ser contraproducente, pues tiende a preservar aquellas diferencias de grupo que la redistribución podría socavar. En síntesis, el reconocimiento podría obrar en contra de la redistribución.

Problemas análogos surgen respecto a la opresión generada por la violencia. Como vimos, en la definición de Young, la violencia está estrechamente vinculada al imperialismo cultural, pues se afirma que es promovida por la *otredad* cultural. Está abierta también, por esta razón, a la ambigüedad. En algunos casos, la opresión de la violencia puede estar ligada a procesos autónomos de *otredad* cultural; la violencia en contra de los *gays* sería un ejemplo de este tipo de opresión. En otros casos, sin embargo, la violencia puede ser propiciada por formas de *otredad* cultural que, a su vez, se arraigan en la economía política; el linchamiento de negros en el sur de Jim Crow es un ejemplo de este tipo de opresión. Por último, existen casos en los cuales la violencia opresiva puede surgir directamente de la opresión político-económica, con poca o ninguna intermediación de los procesos de *otredad* cultural; la violencia (de las mayorías étnicas) contra los trabajadores que se sindicalizan y protestan sería un ejemplo de ella. De lo anterior se sigue que la mejor solución para la violencia opresiva no es siempre el reconocimiento de la diferencia cultural. A pesar de ser claramente apropiada para el caso de la violencia contra los homosexuales, la política de la diferencia podría ser contraproducente en el caso de la violencia contra los obreros, caso en el que la necesidad primaria es la redistribución. Creo que el caso de los linchamientos es más complejo, porque requiere tanto el reconocimiento como la redistribución. No obstante, es claro

9 Existen también otras posibilidades. La dominación de un grupo podría tener raíces en la superioridad numérica, en la superioridad militar y/o en el predominio político, cualquiera de los cuales podría dar lugar a su dominación cultural. Para efectos de sencillez, dejo de lado aquí estas otras posibilidades.

de todos modos que estas dos necesidades se encuentran en mutua tensión, y que la primera puede interferir con la segunda.

APLICACIONES

La discusión anterior sugiere que la política de la diferencia puede ser aplicada menos globalmente de lo que supone Young. Para ilustrar la multiplicidad de posibilidades al respecto, consideremos algunas aplicaciones del mundo real relativas a casos distintos de grupos oprimidos.

Para empezar, tomemos el caso de los no profesionales que pertenecen a la clase trabajadora. Según la explicación de Young, estas personas sufren básicamente la opresión de la indefensión, aunque presuntamente también la de la explotación. Más aún, como consecuencia de su indefensión, se dice que han desarrollado un hábito de clase, o afinidad, que los marca como carentes de "respetabilidad". Tenemos entonces un grupo oprimido cuya existencia y opresión se arraigan en la economía política. ¿Viene aquí al caso la política de la diferencia?

Desde mi punto de vista, la respuesta es no. Esto porque es poco probable que un grupo de afinidad basado en la experiencia compartida de la indefensión y la ausencia de respetabilidad sobreviva como grupo en caso de que la opresión económica fuera resuelta a través de la redistribución. Supongamos, por ejemplo, que se aboliera la división entre el trabajo de definición de tareas y el de ejecución de las mismas. De ser así, todos los empleos incluirían ambos tipos de trabajo, y la división entre profesionales y no profesionales sería abolida. Es probable también que las afinidades culturales que diferencian a los profesionales de los no profesionales desaparecieran también, pues al parecer no tienen otras bases para existir. Por consiguiente, una política de la redistribución que combatiera con éxito la opresión político-económica de la indefensión destruiría efectivamente al grupo como grupo, en analogía con la tesis de Marx según la cual la tarea del proletariado sería destruirse a sí mismo como clase. La política de la diferencia, por el contrario, no propiciaría la superación de la opresión en este caso. Al fortalecer precisamente aquellas especificidades que la redistribución eüminaría, obraría en contra de la superación de la opresión.

Consideremos, en segundo lugar, el caso de las mujeres como grupo oprimido. Dudo que las mujeres realmente constituyan un grupo en el sentido de Young, una conexión sentida basada en la experiencia compartida o la afinidad. No obstante, el género es, sin duda, un principio estructural de la división del trabajo, y como tal obra en desventaja de las mujeres como agregado. Consideremos entonces los efectos que tendría una división del trabajo reestructurada sobre las mujeres como grupo oprimido. Es más, supongamos que un objetivo feminista a largo plazo es subvertir la actual división del trabajo según el género y no meramente elevar la posición de las mujeres dentro de ella, lo que implicaría llevar a cabo una redistribución radical. Preguntémosnos, entonces: si la división del trabajo de acuerdo con el género fuera abolida efectivamente, ¿sobrevivirían las afinidades culturales distinguidas por el género? Y, de lo contrario, ¿es la política de la diferencia una solución apropiada para la opresión de las mujeres?

Este caso parece ser menos claro que el anterior. Las afinidades de género, si es que existen realmente, podrían tener bases adicionales a las de la división del trabajo; podrían fundamentarse, por ejemplo, en la socialización, la cultura, incluso en experiencias corporales como la menstruación. Por esta razón, es posible que incluso una política de redistribución exitosa no aboliera a las mujeres como grupo. Todavía podrían ser construidas culturalmente como diferentes a los hombres y ser menospreciadas y oprimidas sobre esta base. Por consiguiente, una política de la diferencia podría ser adecuada en este caso. Esto, sin embargo, genera un dilema adicional. La lucha por solucionar la opresión cultural de las mujeres mediante la afirmación de su "diferencia", en base en el modelo de la etnia, podría militar en contra de la lucha por abolir la división del trabajo según el género, que implica una disminución de la importancia social del género. La primera, después de todo, llama la atención hacia la diferencia de género y la exagera, si no es que la crea performativamente. La segunda, por el contrario, mimimizaría tal diferencia, si no es que la destruye del todo.

Consideremos, finalmente, el caso de los afroamericanos. Este caso, de nuevo, parece ser diferente. Existen pocas razones para pensar que al abolir la división racial del trabajo desaparecería la afinidad de grupo, puesto que ese grupo

posee una base cultural independiente. Un resultado más probable sería la transformación de una casta racial subordinada en un grupo étnico. Y esto sería un hecho históricamente inédito, pues a los afroamericanos, al igual que a los norteamericanos nativos, nunca se les ha permitido ser simplemente un grupo étnico más.

Lo que estos ejemplos muestran, pienso, es que las colectividades desaventajadas difieren entre sí de manera importante —no sólo en cuanto al tipo de desventaja del que son víctimas, como sostiene Young, sino también en cuanto a las bases de su diferenciación y las raíces de su opresión. En algunos casos, la reestructuración político-económica implica la desdiferenciación, mientras que en otros claramente no lo hace. En otros casos diferentes, por el contrario, las implicaciones son más difíciles de predecir.

Si lo anterior es correcto, entonces la política de la diferencia no es aplicable globalmente. En algunos casos, tal como en el de los trabajadores no profesionales, está alejada de la naturaleza del grupo y de su opresión. En otros, como el de los *gays* y lesbianas, la política de la diferencia es absolutamente crucial para remediar la opresión. Los casos más difíciles, por supuesto, son aquellos como el del género y la 'raza', donde son necesarios tanto la redistribución como el reconocimiento para superar un complejo de opresión que es múltiple y de múltiples raíces. La dificultad surge aquí de las tensiones reales e interferencias que aparecen cuando se trata de afirmar y abolir simultáneamente la diferencia. Suscribir de manera voluble y global la política de la diferencia no nos ayudará a resolver este problema. Para hacerlo, es preciso enfrentar el problema directamente y desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento.

HACIA UNA POLÍTICA MATIZADA DE LA DIFERENCIA Y UNA TEORÍA CRÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

Hemos visto que la "política de la diferencia" es menos aplicable globalmente de lo que Young supone. En el caso de algunos grupos y algunas opresiones, este tipo de política es claramente apropiado. En el caso de otros, sin embargo, puede ser contraproducente, pues sus opresiones pueden ser mejor combatidas precisamente mediante el debilitamiento de las condiciones de existencia que diferencian al

grupo como grupo. Las clases, las sexualidades subordinadas, el género, las castas raciales subordinadas y los grupos étnicos representan tipos de colectividad conceptualmente distintos. No todos ellos son vehículos apropiados para la "política de la diferencia". (Tampoco lo son los que podríamos llamar "grupos malos", como los *skin-heads* neo-nazis, que ciertamente están oprimidos en términos de Young, puesto que son víctimas de la marginación y el imperialismo cultural, pero cuyas "diferencias" no queremos afirmar.)

No obstante, podríamos aceptar lo dicho hasta ahora y continuar defendiendo la aplicabilidad más amplia de la política de la diferencia. Podría sostenerse que incluso en los casos en los que esta política no es un objetivo sostenible a largo plazo, resulta indispensable como estrategia de transición. Podríamos decir, por ejemplo, que esta política promueve la solidaridad de grupo y, por lo tanto, es una condición necesaria para cualquier tipo de lucha política.

En efecto, es cierto que resulta difícil defender la propia posición cuando se está invalidado por el odio hacia sí mismo. Pero de esto no se sigue que el afirmar la propia diferencia en el sentido de Young sea la mejor manera de superar el odio hacia sí mismo que se ha internalizado. En este punto es instructiva la historia del feminismo de la segunda ola. La conscientización radical de finales de los años sesentas y principios de los setentas contribuyó a sanar heridas, a forjar la solidaridad y a animar la lucha. Pero estaba muy lejos de ser el tipo de feminismo de la diferencia que privilegiaría el modelo de Young, que celebra lo tradicionalmente femenino. Por otra parte, no es en absoluto evidente que el feminismo de la diferencia realmente promueva aquella solidaridad coherente con el objetivo a largo plazo de eüminar el dualismo del género. Parece más bien haber conducido al fraccionamiento y el daño al afirmar rasgos específicos de la mujer blanca, de clase media y heterosexual, y promover formas represivas de "corrección" determinadas por el género.

Young opone su ideal de la política de la diferencia a lo que denomina "el ideal asimilacionista", el cual, según ella, perpetúa la opresión. Pero, ¿son estas realmente las únicas dos posibilidades? Mi argumento sugiere que no lo son. Para transmitir la idea de posibilidades adicionales, permítaseme concluir contrastando cuatro actitudes posibles frente a la "diferencia".

1. La primera es aquella que Young denomina humanismo: es la idea de que las diferencias evidenciadas por los miembros de los grupos oprimidos son precisamente los daños que ha generado la opresión o mentiras usadas para racionalizarlos. La diferencia, en otras palabras, es un artefacto de la opresión, como sucede al atronar habilidades y capacidades. La respuesta política apropiada es su abolición. Esta es esencialmente la posición de Catherine MacKinnon respecto a la diferencia de género¹⁰.

2. Una segunda posición frente a la diferencia es llamada algunas veces nacionalismo cultural. Dentro del feminismo ha sido denominada (por Young) ginocentrismo; dentro de la política antirracista, ha sido llamada afrocentrismo. Es la idea de que las diferencias evidenciadas por los miembros de los grupos oprimidos son marcas de su superioridad cultural frente a sus opresores. Estas diferencias, como la maternidad femenina o la conexión de los norteamericanos nativos con la tierra, merecen ser revaluadas. Pero esto no significa que deban ser celebradas como diferencias. Por el contrario, deberían ser universalizadas y extendidas a quienes actualmente manifiestan rasgos inferiores como la competitividad y el instrumentalismo.

3. Una tercera posición considera la diferencia como una variación cultural. Esta es la idea según la cual las diferencias manifestadas por los miembros de grupos diferentes no son superiores ni inferiores sino simplemente variaciones. No deben ser eliminadas ni universalizadas sino más bien afirmadas como diferencias; son expresiones valiosas de la diversidad humana. Esta es la posición de Young.

4. Una cuarta posición, la que me gustaría recomendar, es la idea de que hay diferentes clases de diferencias. Algunas diferencias son del primer tipo y deberían ser eliminadas; otras son del segundo tipo y deberían ser universalizadas; otras son del tercer tipo y deberían ser disfrutadas. Esta posición implica que podemos formular juicios respecto a qué diferencias se encuadran en cada una de las categorías. Implica también que podemos hacer juicios normativos acerca del valor relativo de normas, prácticas e interpretaciones alternativas, juicios que podrían llevar a sacar conclusio-

10 Catherine MacKinnon, "Difference and Dominance", en *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

nes acerca de su superioridad, inferioridad o igual valor. Milita contra cualquier política de la diferencia el que sea totalizada e indiferenciada. Conlleva una política de la diferencia más diferenciada.

Esta concepción matizada de la diferencia representa una contribución importante a la teoría crítica del reconocimiento. Puede ayudarnos a identificar y defender únicamente aquellas versiones de la política de la diferencia que se integren coherentemente con la política de la redistribución. Este es el tipo de enfoque que necesitamos para enfrentar los retos de nuestro tiempo. La tarea es integrar los ideales igualitarios del paradigma de la redistribución con aquellos que sean auténticamente emancipatorios en el paradigma del reconocimiento.

UNA FALSA ANTÍTESIS

Una respuesta a Seyla Benhabib y Judith Butler

Evidentemente, Seyla Benhabib y Judith Butler han debatido la relación entre feminismo y postmodernismo¹. En el transcurso de su intercambio, sin embargo, la disputa entre "modernidad" y "postmodernidad" se convirtió en un debate sobre las ventajas relativas de la Teoría Crítica y el postestructuralismo. Benhabib ha defendido un feminismo arraigado en los conceptos de autonomía, crítica y utopía. El feminismo de Butler, por el contrario, se apoya en conceptos de subjetividad, identidad y agencia humana que derivan del pensamiento postestructuralista. Benhabib afirma que las visiones postmodernas y postestructuralistas de la subjetividad son incompatibles con la política feminista; Butler afirma que concepciones como las de Benhabib implican un fundamentalismo autoritario que es la antítesis del proyecto feminista. El asunto se vuelve aún más complejo por cuanto las dos teóricas feministas disienten acerca de cómo debe caracterizarse su desacuerdo. Para Benhabib, el problema que las separa es determinar si las afirmaciones postmoder-

1 Seyla Benhabib, "Feminism and the Question of Postmodernism" y Judith Butler. "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", ambos en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, comps., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Nueva York, Routledge, 1994.

ñas acerca de "la muerte del hombre", "el fin de la historia" y "el fin de la metafísica" pueden apoyar una política feminista. Para Butler, la cuestión es determinar si el postmodernismo realmente existe en un lugar diferente al de las fantasías paranoicas de quienes buscan fundamentar una política feminista en nociones metafísicas no problematizadas.

Es evidente que Benhabib y Butler no sólo disienten respecto al postmodernismo, sino también frente a los méritos relativos de la Teoría Crítica y del postestructuralismo. A primera vista, sus concepciones parecen ser irreconciliablemente opuestas. En efecto, cada una de ellas cree que su posición excluye la de la otra. Por lo tanto, a pesar de sus múltiples desacuerdos, hay algo en lo que concuerdan. Ambas suponen que la única manera de dirimir esta disputa es optar entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo; las feministas no pueden suscribir ambas teorías. Pero, ¿es esta realmente la única alternativa? La aparente necesidad de optar por un enfoque y rechazar el otro crea dificultades para los teóricos, como yo, para quienes cada una de estas corrientes tiene algo importante que aportar a las feministas.

Sostengo que las feministas no tienen que elegir entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo; por el contrario, podemos reconstruir cada aproximación de manera que sea posible reconciliarlas. Por lo tanto, en lo que sigue, sostendré que el intercambio entre Benhabib y Butler postula una falsa antítesis y crea polarizaciones innecesarias. Para sustentar esta afirmación, identificaré las fortalezas y debilidades de cada una de las posiciones, sometiendo a un examen especial aquellas formulaciones que se proponen excluir definitivamente a la otra posición. Particularmente, indicaré aquellos puntos en los que cada una ha exagerado, al extrapolar hasta el punto de la implausibilidad ideas que de otra manera parecerían sensatas. En esos casos, propondré formulaciones alternativas más modestas y defendibles, que evitan crear una falsa antítesis entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo. Mi propósito general es preservar los mejores elementos de cada paradigma, para ayudar a preparar el terreno que permita su fructífera integración en la teoría feminista.

Permítaseme empezar con la posición de Seyla Benhabib, donde se evidencia su claridad, cobertura y compromiso político habituales. Benhabib sostiene que las feministas no deberían apresurarse a establecer una alianza con el post-

modernismo, a pesar de la existencia de ciertas afinidades aparentes entre los dos movimientos. En efecto, tanto los postmodernistas como las feministas han criticado los conceptos filosóficos tradicionales de hombre, historia y metafísica, pero sus críticas no necesariamente convergen. Por el contrario, existen versiones postmodernas de "la muerte del hombre", "el fin de la historia" y "el fin de la metafísica" que no son compatibles con el feminismo. Por lo tanto, es preciso distinguir las versiones fuertes y débiles de estas tesis. Las feministas podrían, y de hecho deberían, aceptar las versiones débiles, pero las versiones fuertes deberían ser rechazadas enfáticamente.

Según Benhabib, una versión postmoderna, fuerte, de "la muerte del hombre", socava los principios de autonomía y subjetividad autorreflexiva de los que depende la política feminista. Análogamente, una interpretación fuerte, postmoderna, del "fin de la historia", acaba con la posibilidad de un interés emancipatorio por el pasado, incluyendo el de la reconstrucción de la historia de las mujeres. Finalmente, una versión fuerte del "fin de la metafísica" socava la posibilidad de una crítica feminista radical que vaya más allá de un criticismo social meramente inmanente. Conjuntamente, estas tres tesis fuertes, postmodernas, equivalen a una invalidante "retirada de la utopía". Las feministas, por lo tanto, deberían rechazarlas y adoptar versiones más **débiles** no invalidantes, de la muerte del hombre, el fin de la historia y el fin de la metafísica.

En este punto, Benhabib ha elaborado una estrategia argumentativa clarificadora y fructífera. Al identificar tres tesis postmodernas y distinguir una versión fuerte y una débil de cada una de ellas, sugiere una manera de superar los problemas que caracterizan los debates acerca del postmodernismo. Con excesiva frecuencia, estos debates giran confusamente en torno a afirmaciones generales en las que confluyen afirmaciones analíticamente diferentes. El enfoque de Benhabib, al clasificar versiones fuertes y débiles de estas tesis, permite una discusión mucho más matizada y fructífera.

No obstante, la propia autora no aprovecha plenamente las ventajas de tal enfoque. En cada caso, tiene como blanco de la crítica una tesis postmoderna excesivamente fuerte y demasiado fácil de refutar. Entonces, habiendo "refutado el postmodernismo", afirma haber establecido la conveniencia

de su alternativa teórico-crítica. Sin embargo, tal pretensión no resulta persuasiva, pues no ha considerado obras versiones, más defendibles, de estas tesis. Pasa por alto las versiones intermedias que no crean una falsa antítesis entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo, versiones defendibles teóricamente y políticamente viables.

Tomemos, por ejemplo, su discusión del fin de la historia. Este tema ha sido preponderante en las críticas postestructuralistas al marxismo, algunas de las cuales proponen tirar el bebé de la reflexión histórica políticamente comprometida, junto con la bañera de una filosofía teleológica de la historia². Frente a reacciones tan excesivas Benhabib, de manera bastante sensata, desea proponer una concepción que permita una historiografía comprometida y excluya a la vez las metanarrativas esencialistas, monocausales, que consagran a un solo grupo como sujeto de la historia. Su argumento se dirige a definir un terreno intermedio entre las metanarrativas modernistas y los postmodernismos fuertes que se proponen liquidar la historia. Pero precisamente en el punto en que su argumento exigiría una caracterización de ese terreno intermedio y del tipo de historiografía que podría ocuparlo, el razonamiento de Benhabib flaquea. En lugar de proponer la posición intermedia exigida por su propio argumento, concluye poniendo en duda que la historiografía feminista pueda ser postmoderna en *cualquier* sentido y preservar a la vez su interés emancipatorio.

En camino hacia esta conclusión, Benhabib responde de manera enfocado que sí, *en efecto*, se ubica en la posición intermedia: la versión del feminismo postmoderno elaborada por Linda Nicholson y por mí en el ensayo titulado "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter between Femi-

2 El caso paradigmático de la metanarrativa marxista teleológica es la idea de Georg Lukacs del proletariado como sujeto-objeto de la historia, en su libro *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge, MIT Press, 1985. Una crítica a la metanarrativa marxista hecha en nombre del postmodernismo puede encontrarse en Jean-Francois Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. G. Bennington y B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. Una visión más extrema, que amenaza con evacuar del todo la historia, puede encontrarse en Jean Baudrillard, *Simulations*, Nueva York, Semiotext(e), 1983. Una apropiación neoconservadora reciente del tema de la muerte de la historia puede encontrarse en Francis Fukuyama, "The End of History?", en *National Interest* verano 1989, pp. 3-18. Ninguno de estos críticos considera versiones alternativas y aspectos del marxismo que no dependen de una metanarrativa teleológica.

nism and Postmodernism"³. Allí, Nicholson y yo nos opusimos a aquellas interpretaciones del fin de la historia que acabarían con las "grandes" historias de la dominación masculina. Distinguimos las metanarrativas, que pretenden suministrar un terreno de fundamentación para una filosofía de la historia, de las narrativas empíricas a gran escala, falibles, revisables y no fundacionales. Esta distinción permite a las feministas rechazar las metanarrativas pero continuar afirmando aquella historiografía que discierne amplios patrones en las relaciones de género en el transcurso de largos períodos de tiempo⁴. De esta manera, contribuye a procurar una de las herramientas intelectuales que necesitamos para entender un fenómeno tan complejo y difundido como la dominación masculina. Además, puesto que nuestra concepción da un lugar tanto a las grandes narrativas históricas como a las narrativas locales menores, permite a cada una contrarrestar las tendencias distorsionadoras de la otra: las narrativas locales genealogizantes corrigen la tendencia de las explicaciones a gran escala a convertirse en "cuasi metanarrativas", en tanto que las grandes explicaciones contextualizadoras contribuyen a impedir que las narrativas locales se conviertan en simples demostraciones de la "diferencia". Nicholson y yo concluimos que el resultado de lo anterior sería una modalidad de la teoría feminista postmoderna, pragmática, falibilista, que preservaría la fuerza de la crítica social emancipatoria y evitaría, al mismo tiempo, los fundamentos filosóficos tradicionales. También sería una modalidad de teoría feminista que superaría la falsa antítesis entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo, al integrar las mejores ideas de cada uno.

La respuesta de Benhabib a nuestra posición es curiosa: suscribe nuestra defensa de una "gran" historiografía, pero rechaza nuestro modelo de teoría feminista postmoderno, pragmático y falibilista. Benhabib sostiene que este modelo

3 Nancy Fraser y Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", en Linda Nicholson, comp., *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hill, 1989, pp. 19-38.

4 Ejemplos de este tipo de grandes narrativas son Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York, Columbia University Press, 1986; y Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, Nueva York, Harper & Row, 1986.

impide una historiografía guiada por un interés emancipatorio y permite únicamente una ciencia social valorativamente neutral. Infortunadamente, no ofrece ningún argumento que sustente esta afirmación. ¿Implica que sólo la metanarrativa puede garantizar un interés emancipatorio por la historia?⁵ Esta concepción plantea una falsa antítesis entre el antifundacionalismo y la emancipación. No sólo contradice la posición que Benhabib expresamente acoge, sino que también es negada por las diversas maneras en que actualmente se practica con éxito la historiografía comprometida por parte de académicas feministas, quienes no recurren en absoluto a las metanarrativas. Incluyen historias locales que recuperan tradiciones perdidas de agencia y resistencia femeninas; narrativas que restablecen la historicidad a las prácticas predominantemente femeninas que hasta ahora se han considerado erróneamente como naturales; historias que reevalúan formas de cultura femeninas anteriormente derogadas, y genealogías que desnaturalizan las categorías codificadas según el género, como "producción" y "reproducción", o bien que reconstruyen los subtextos de género ocultos en conceptos como "clase" y "Estado"⁶. A pesar de la opinión de Benhabib, todos estos géneros de historiografía feminista pueden considerarse postmodernos, por cuanto se niegan a legitimarse recurriendo a la filosofía de la historia. Sin embargo, todos están orientados claramente por un interés en la liberación femenina, y todos tienen efectos emancipatorios. Incluso el rechazo a basarse en una metanarrativa fundacional está motivado por un interés en la emancipación, es más, por el interés de evitar el vanguardismo asociado con tesis sobre el sujeto y el *telos* de la historia⁷.

- 5 Thomas McCarthy ha sugerido una interpretación alternativa. Tal vez la afirmación de Benhabib se refiere a que las historias a gran escala no pueden distinguirse claramente de las metanarrativas porque utilizan categorías generales. Esa interpretación supone que las categorías generales no pueden ser también categorías de carácter no fundacionalistas. Por lo tanto, plantea también una falsa antítesis. Discuto este asunto más adelante en el contexto del tratamiento que hace Benhabib del "fin de la metafísica".
- 6 Entre los muchos ejemplos que podría citar están: Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*, Nueva York, Penguin Books, 1988; Carol Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual: Relations Between Women in 19th Century America" en *Signs*, 1, No. 1 (1975), pp. 1-29; John Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- 7 En su respuesta a estas críticas, Benhabib plantea lo que yo entiendo como

Por estas razones, considero que la versión del fin de la historia que Nicholson y yo proponemos es todavía teóricamente defendible y políticamente viable. Más aún, se trata de una versión que satisface el objetivo propuesto por Benhabib de evitar extremos insostenibles. ¿Por qué, entonces, se niega a aceptarla? Quizás teme que a menos de anclar el interés feminista por la emancipación en una metanarrativa, tal interés resulte arbitrario e injustificado. Si esa es la preocupación real de Benhabib, entonces el problema del fin de la historia se reduce al problema del fin de la metafísica.

El tratamiento que hace Benhabib del fin de la metafísica adolece de dificultades análogas. La autora comienza, acertadamente, por buscar un terreno intermedio defendible. Por lo tanto, rechaza una versión fuerte de la tesis, que impediría en general toda crítica social justificada, al tiempo que evade el proyecto de basar la crítica en una epistemología fundacionalista. Está preparada, entonces, para articular una versión débil del fin de la metafísica. Sin embargo, en el transcurso de su argumento, se aparta de este propósito y plantea un conjunto de antítesis falsas.

Su argumento procede de la siguiente manera. **F.Timero**, suscribe la idea, compartida por Rorty, Lyotard, Nicholson y yo, de que no puede haber un metadiscurso justificativo que articule los criterios de validez para todos los discursos de primer orden. Luego, rechaza la alternativa de una epistemología naturalizada que se limite a describir las prácticas existentes de crítica social y abandone toda pretensión normativa. En su razonamiento está implícito que, en algún lugar entre estos dos extremos, habría una tercera alternativa, que

otra falsa antítesis. Sugiere que, en el intercambio de ideas entre las historiadoras Joan Scott o Linda Gordon, se debe optar por una de ellas, que es imposible dirimir sus diferencias. Disiento de esta posición, pues considero que ambas tienen parte de la razón en este intercambio, aunque ninguna de las dos integra adecuadamente los argumentos de la otra. En este caso también, yo preferiría despolarizar el asunto. Véase Benhabib, "Subjectivity, Historiography, and Politics", en Benhabib, Judith Butler, Drucila Cornell y Nancy Fraser, comps., *op. cit.*; véase también Joan Scott, "Review of Gordon's *Heroes o/Their Own Uves*" y Linda Gordon, "Review of Scott's *Gender and the Politics o/Histoiy*", ambos en *Signs*, 15, No. 4 (1990), pp. 848-860. Mis puntos de vista sobre Scott pueden encontrarse en Fraser, "Review of Linda Nicholson, *Gender and History* and Joan W. Scott, *Gender and the PoUtics o/Histonf*", en *JVWSA Journal*, 2, No. 3 (1990), 505-508. Mi propio intento por elaborar una genealogía que evite involucrarse con conceptos metafísicos invalidantes, puede encontrarse en el capítulo de este libro titulado "Una genealogía de la palabra 'dependencia'", escrito en coautoría con Gordon.

elaboraría una concepción de crítica social *situada* y daría cuenta de su posibilidad. Benhabib, sin embargo, no desarrolla esta alternativa. En lugar de proseguir con la lógica de su argumento, concluye que la crítica situada no es suficiente y que, por lo tanto, no puede haber crítica social sin filosofía⁸.

¿Por qué cree Benhabib que la crítica social situada no es suficiente? Ofrece dos argumentos para sustentar esta afirmación, pero ninguno resulta del todo persuasivo. El primero es que la crítica situada presupone un "injustificado monismo hermenéutico de significado". Supone, en otras palabras, que las prácticas culturales tienen un significado único, consistente y unívoco, que el crítico puede leer directamente y de modo no problemático. Pero esto es negado por el hecho de que las tradiciones son objeto de controversia, las interpretaciones entran en conflicto y las prácticas sociales no llevan su significado escrito en ellas. De esto se sigue, sostiene Benhabib, que la crítica social no puede consistir sencillamente en elucidar las normas culturales que están dadas en las prácticas sociales y las tradiciones. No hay manera de eludir la tarea *filosófica* de aclarar y reconstruir las normas a las que recurre la crítica. Por lo tanto, según Benhabib, es imposible una crítica social que prescindiera de la filosofía.

¿Pero realmente lo es? Todo depende de qué se quiere decir con los términos "crítica situada" y "filosofía". La posición que Benhabib ha criticado aquí está asociada con Michael Walzer quien, en su libro *Spheres of Justice*, supone en efecto un "injustificado monismo hermenéutico de significado". Ciertamente esta posición es vulnerable a la crítica de Benhabib. Lo que pasa por alto es que la concepción que propone Walzer de la crítica situada no es la única. Otras versiones aprecian el carácter esencialmente contestatario de la cultura y la necesidad de aclarar y reconstruir las normas culturales. Sostienen, sin embargo, que las prácticas de aclaración y reconstrucción de normas están, ellas mismas,

8 El rechazo de Benhabib a la crítica social situada causa especial perplejidad, dado que suscribe una teoría del sujeto situado. Podríamos pensar que las dos tendrían que ir juntas, pues no resulta claro cómo un sujeto situado podría producir una crítica no situada. Discuto este asunto del sujeto situado más adelante.

9 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equitij*, Nueva York, Basic Books, 1983.

cultural e históricamente situadas y que no pueden escapar a esta condición. Por lo tanto, desde este punto de vista, tanto la crítica como su propia aclaración están situadas. Ninguna de ellas, por lo demás, necesita de la filosofía, si por "filosofía" se entiende un discurso que aspira a la perspectiva divina del pensamiento fundacionalista. De hecho, nos es necesario que la propia aclaración de la crítica social adopte la forma de una reflexión conceptual general, desarrollada con independencia de la investigación histórica, legal, cultural y sociológica. Puede adoptar también la forma de una narrativa histórica contextualizadora que hace una genealogía de las normas y, de esta manera, las sitúa con mayor precisión¹⁰. Vale la pena señalar, finalmente, que la crítica situada no impide que se afirmen tesis generales ni que se apele a normas generales; sólo exige que éstas se consideren también como situadas¹¹. Así, por una serie de razones, la objeción de Benhabib a la crítica social situada llega a su objetivo.

Su segunda objeción puede tratarse más brevemente. La autora afirma que la crítica situada no puede explicar los casos en los que una cultura o sociedad son tan malas, que la crítica social se exilia (literal o metafóricamente). En esos casos, se requiere una crítica más radical, externa. Esta objeción, sin embargo, no resulta persuasiva pues no constituye un verdadero contraejemplo. Cuando la crítica exiliada abandona su país, no parte sin un bagaje cultural; parte, más bien, como crítica culturalmente formada y culturalmente situada, con un conjunto de parámetros normativos formados culturalmente. Esta era la situación de los exilía-

10 Para mi, esta última es a menudo más útil que la primera. En la medida en que la reflexión conceptual "pura", incontaminada por contenidos empíricos, se propone justificar principios como los de democracia e igualdad, por ejemplo, introduce abstracciones relativamente incontrovertibles y deja de lado las preguntas difíciles de cómo aplicar esos principios en la vida social. Esas preguntas reciben respuestas más fructíferas de los esfuerzos interdisciplinarios "impuros", que integran consideraciones normativas y empíricas. Pero este tipo de reflexión empírica y normativa no se distingue de manera radical de la crítica social de primer orden; es la propia aclaración inmanente de esta última.

11 Una aproximación que preserva un alto nivel de abstracción conceptual y generalidad, a pesar de reconocer su propia situacionalidad, puede encontrarse en John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77, No. 9 (1980), pp. 515-571. Allí Rawls interpreta su teoría general sobre la justicia como un intento de buscar un "equilibrio reflexivo" entre instituciones y principios marcados por la tradición.

dos del Tercer Reich, probablemente la peor sociedad en la historia de la humanidad. También fue, hasta hace muy poco, la situación de los miembros exiliados del Congreso Nacional Africano, que abandonaron Sudáfrica, pero llevaron consigo una compleja cultura de oposición que mezclaba elementos de marxismo, teoría democrática, cristianismo y, en muchos casos, de tradición *xhosa*. Incluso el exiliado solitario es miembro de una "comunidad imaginaria" y, por lo tanto, también un crítico situado.

Sigo convencida, por consiguiente, de que la crítica social sin filosofía *es* posible, si por "filosofía" entendemos lo que entendemos Linda Nicholson y yo, esto es, un discurso ahistórico, trascendental, que pretende articular los criterios de validez para todos los demás discursos. Nada en esta perspectiva impide que la crítica feminista situada sea una crítica radical, como tampoco que se dedique a la propia aclaración crítica. Por lo tanto, lo que Benhabib consideraba ideas mutuamente antitéticas, pueden ser reconciliadas después de todo.

En general, Benhabib ha polarizado innecesariamente el debate al postular un conjunto de antítesis falsas: antifundacionalismo *versus* compromiso político, crítica situada *versus* autorreflexión crítica y oposición radical a la propia sociedad. Por consiguiente, ha construido un escenario en el cual se ve obligada a rechazar del todo el pensamiento postestructuralista, si ha de defender la Teoría Crítica. No obstante, puesto que un rechazo absoluto de las ideas postestructuralistas no es defendible teóricamente ni políticamente razonable, el resultado es provocar una respuesta postestructuralista igualmente unívoca, que pone en peligro las ideas valiosas de la Teoría Crítica.

Esto me lleva a la posición de Judith Butler, quien presenta una argumentación innecesariamente polarizante desde la dirección opuesta. Butler adopta una posición desafiante, que evidencia su conocido talento para la insubordinación. Buscando rebatir el cargo frecuentemente perjudicial de que el postmodernismo es invalidante políticamente para el feminismo, pone en duda la existencia del postmodernismo como algo distinto a un invento febril de la paranoia del fundacionalismo. Así, vuelve el argumento en contra de sus antagonistas, acusándolos de haber construido un muñeco de paja con el fin de conseguir apoyo para un proyecto fun-

dacionallista débil e insostenible. Afirma que, lejos de minar los compromisos feministas, las concepciones postestructuralistas de subjetividad, identidad y agencia humana, en realidad los hacen posibles y los promueven.

Al igual que Benhabib, Butler busca desagregar las tesis analíticamente diferentes que a menudo se corifunden bajo los rótulos de "postmodernismo" y "postestructuralismo". En efecto, es precisamente con el fin de impedir la confusión de perspectivas diferentes que rechaza la palabra misma "postmodernismo"¹². Por lo tanto, aunque ella misma no utilice estos términos, distingue también entre versiones débiles y fuertes de estas tesis, con el propósito de defender un feminismo postestructuralista que eluda las objeciones de sus críticos. Butler está especialmente interesada en rebatir la acusación, suscrita por Benhabib, de que la visión postestructuralista del sujeto socava el feminismo al hacer inconcebible el que alguien pueda criticar su sociedad, resistirse a

12 No estoy de acuerdo en que los problemas discutidos por Butler ameriten el rechazo del término "postmodernismo". Prefiero, más bien, usar este término en un sentido amplio pero preciso, para designar un cambio de época en la filosofía y la teoría política, el paso de una problemática epistémica, donde se concibe la mente como un reflejo o espejo de la realidad, a una problemática discursiva, donde se les asigna densidad y peso a los significados sociales culturalmente construidos. Tal giro lleva consigo la condición diagnosticada por Lyotard en *The Postmodern Condition*. La creencia en las metanarrativas filosóficas tiende a disminuir con el giro lingüístico, pues al conferir peso y densidad a los procesos de significación se pone en duda también la posibilidad de una matriz neutral y permanente para la investigación. El postmodernismo, en este sentido, es mucho más amplio que el postestructuralismo. Incluye no sólo a Foucault, Derrida y Lacan, sino también a teóricos como Habermas, Gramsci, Bakhtin y Bourdieu, quienes proponen marcos alternativos para conceptualizar el significado. Si entendemos el postmodernismo como el imperativo de elaborar una teoría dentro del horizonte del giro lingüístico, podemos considerar un gran número de pensadores que presentan diferentes maneras de hacer justamente eso, y evaluar sus méritos respectivos desde la perspectiva feminista. No obstante, si seguimos a Butler en su rechazo del término "postmodernismo", vamos más allá de la protesta contra las polémicas reduccionistas que confunden diferentes puntos de vista: corremos también el riesgo de balcanizar el campo teórico —al separar varios ámbitos, rehusarnos a considerar preguntas que se formulan desde otras perspectivas y cerrar el debate relativo a la gama completa de opciones. Desde luego, este debate puede cerrarse también cuando se utilizan definiciones tendenciosas, sectarias, del postmodernismo. Si seguimos a Benhabib en su intento por asociar el término "postmodernismo" con la estetización de la investigación histórica y el rechazo de normas universales, corremos el riesgo de pasar por alto maneras de tomarse en serio el lenguaje que son potencialmente útiles para la teoría feminista. Véase Benhabib, "Subjectivity, Historiography and Politics", *op. cit* El punto es, una vez más, evitar las falsas antítesis.

ella o actuar para cambiarla. Más aún, prosigue la objeción, incluso si la teoría postestructuralista pudiera dar cuenta de la agencia individual, su infatigable nominalismo y antiesencialismo haría desaparecer y deslegitimaría la categoría "mujer", socavando así la base de la solidaridad femenina y los movimientos feministas.

Al tratar de refutar estas objeciones, Butler suministra a la vez una réplica a la presentación que ofrece Benhabib de "la muerte del hombre". Benhabib distingue dos interpretaciones de esta tesis: una versión débil, según la cual el sujeto está situado en un contexto social, cultural y discursivo, y una fuerte, según la cual el sujeto no es más que otra posición en el lenguaje. La autora argumenta que sólo la versión débil es compatible con el feminismo. Refiriéndose a la explicación performativa del género que propone Butler en su libro *Gender Trouble*, Benhabib se pregunta: si no somos más que la sumatoria de actuaciones marcadas por el género, ¿cómo podríamos modificar el libreto?¹³ Gran parte del trabajo posterior de Butler puede leerse como una extensa respuesta a esta pregunta¹⁴. Busca mostrar cómo un sujeto que es "meramente" una posición discursiva puede en efecto modificar el libreto.

Para aclarar lo que está en juego en esta disputa, distinguiré y trataré separadamente dos tipos de tesis —ontológicas y normativas— que están entrecruzadas en el argumento de Butler. Empiezo con las ontológicas. Butler elabora una ontología postestructuralista del sujeto. Afirma, a pesar de lo que piense Benhabib, que no basta con ver al sujeto como *situado* en un contexto o escenario exterior a él. Deberíamos ver al sujeto más bien como *constituido* en y a través de formaciones de poder-discurso. De esto se sigue que no existe una estructura de la subjetividad que no sea siempre ya un efecto de una matriz poder-discurso; no existe una "reflexividad ontológicamente intacta", ninguna reflexividad que no esté ella misma construida culturalmente.

Desde luego, Butler cree asimismo que las personas tienen lo que denominaré "capacidades críticas"; no somos peo-

13 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1990.

14 Además de sus contribuciones a Seyla Benhabib, Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, comps., *Feminist Contentions*, op. *CIL*, véase Judith Butler, *Bodies That Matter*, Nueva York, Routledge, 1993.

nes preprogramados, sino que somos capaces de realizar acciones nuevas y de modificar las condiciones sociales. Por lo tanto, supongo que lo que quiere decir en este punto es que las capacidades críticas están culturalmente construidas. De ser así, una manera de centrar su disputa con Benhabib sería entonces ubicarla en torno a la pregunta ¿de dónde provienen las capacidades críticas? Butler sugiere que los críticos del postestructuralismo, como Benhabib, tratan las capacidades críticas como si fueran estructuras ontológicas *a priori* de la subjetividad, "ontológicamente intactas", por oposición a construidas culturalmente. Benhabib no se refiere a este problema y no estoy segura de que realmente sostenga este punto de vista¹⁵. En cualquier caso, las teorías feministas no necesitan sostenerlo. Por el contrario, es perfectamente posible dar cuenta de la construcción cultural de las capacidades críticas. Por lo tanto, en principio, nada impide que los sujetos sean *a la vez* culturalmente construidos y capaces de crítica.

Supongamos, entonces, que dejamos de lado la pregunta ¿de dónde surgieron las capacidades críticas en el pasado? Supongamos que en cambio nos preguntamos ¿cómo son estas capacidades en la actualidad? Y ¿cuál sería la mejor caracterización de su dirección futura, de las maneras en que apuntan más allá de sus matrices constitutivas? Aquí es importante señalar que las expresiones usadas por BuÛer privilegian las metáforas lingüísticas. La autora caracteriza al sujeto como "lugar de resignificación" y como "posibilidad permanente de cierto proceso de resignificación". Esta es su manera de decir que el sujeto culturalmente construido puede modificar el libreto. Por lo tanto, aunque el sujeto mismo sea el producto de procesos de significación anteriores, es capaz de resignificación. Más aún, de acuerdo con BuÛer, el sujeto como lugar de resignificación representa "la posibilidad misma que tiene el poder de ser retrabajado".

Permítaseme hacer dos observaciones sobre el lenguaje

15 Benhabib ciertamente rechaza al sujeto autolegitimado de la razón instrumental, que Butler evoca en su discusión del militarismo estadounidense y la Guerra del Golfo. En este punto, coincidirían ambas. Ni Benhabib ni BuÛer defienden una teoría del sujeto autolegitimado que pudiera dominar por completo su entorno. Ambas coinciden en afirmar que esa es una "fantasía de autogénesis" machista que se basa en el rechazo o represión de la dependencia "femenina".

que utiliza Butler. La primera es que es profundamente anti-humanista. Aquello que he denominado las "capacidades de las personas", ella lo describe como la "posibilidad misma del poder" y como un "proceso de resignificación" impersonal. Este lenguaje está lo suficientemente alejado de nuestra forma cotidiana de hablar y de pensar acerca de nosotros mismos, como para que amerite alguna justificación. ¿Por qué debiéramos usar un lenguaje que nos distancia tanto de nosotros mismos? ¿Cuáles son sus ventajas teóricas (y cuáles sus desventajas)? ¿Cuál es su probable impacto político? ¿Por qué, ante todo, debemos usar una retórica antihumanista cuando el propósito que se tiene es el de explicar cómo es posible la *agencia*, dada la construcción de los sujetos por los regímenes de poder? Para este efecto, ¿no sería contraproducente esta retórica?"¹⁶

En segundo lugar, el uso que hace Butler del término "resignificación" tiene una fuerte carga positiva, si bien implícita. En este sentido, la palabra "resignificación" funciona en su discurso como lo hace la palabra "crítica" en el mío. Pero en otro sentido, los dos términos difieren radicalmente. La palabra "crítica" está conectada lógicamente a los conceptos de garantía y justificación, por lo que sus connotaciones positivas se arraigan en una pretensión de validez. No sucede lo mismo, sin embargo, con "resignificación". Puesto que el término que usa Butler no tiene implicaciones de validez o garantía, sus connotaciones positivas suscitan perplejidad. ¿Por qué es buena la resignificación? ¿Puede haber resignificaciones malas (opresivas, reaccionarias)? Al optar por la palabra "resignificación", que es epistemológicamente neutra, por oposición a la palabra "crítica", epistemológicamente positiva, Butler parece valorar el cambio por sí mismo y, al hacerlo, debilitar el juicio feminista.

Por otra parte, su ontología del sujeto adolece de importantes limitaciones conceptuales. En ella no se elabora teóri-

16 En una versión anterior de este ensayo, sugerí que al no prestarse atención a estos asuntos, el lenguaje de Butler proyecta un aura de esoterismo que no está justificada por ninguna ventaja evidente. En respuesta a este punto, ha señalado que yo también uso un lenguaje teórico esotérico. Véase Judith Butler, "For a Careful Reading", en Seyla Benhabib, Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Femirdst Contermons*, op. cit Mi punto, sin embargo, no es que el uso de un lenguaje teórico difícil nunca esté Justificado. Más bien cuestiono el que su uso de lenguaje antihumanista lo esté, esto es, si ofrece claridad teórica y/o ventajas políticas.

camente la relación entre los individuos concretos, con disposiciones relativamente duraderas (hábitos), y las posiciones subjetivas dispersas que ocupan sucesivamente. Tampoco elabora teóricamente la intersubjetividad, las mutuas relaciones entre estos individuos. Parte de la dificultad en este punto reside en la tendencia de la autora, cuando conceptualiza la subjetividad, a pasar con demasiada rapidez y sin la adecuada diferenciación de un nivel conceptual a otro —por ejemplo, del nivel lingüístico-estructural (donde invoca una explicación cuasi saussureana de la función de la variable "Yo"), al nivel psicoanalítico (donde invoca una explicación cuasi kristeviana del proceso ínfrapsíquico de la formación individual, ontogenética, del sujeto mediante la abyección), al nivel institucional (donde invoca una explicación cuasi foucaultiana de la constitución de varias *posiciones-subjetivas* diferentes y reconocibles en varios lugares institucionales diferentes y reconocibles), al nivel de las identificaciones colectivas (donde invoca una explicación cuasi zizekiana del carácter fantasmagórico y excluyente de las identidades colectivas politizadas, tales como "mujeres"). Debido a que Butler no distingue estos niveles, nunca considera el importante y difícil problema de cómo elaborar teóricamente sus mutuas relaciones¹⁷.

Esto me lleva al segundo conjunto de tesis implícitas en la explicación que ofrece Butler de la subjetividad —tesis normativas, por oposición a ontológicas. Tales tesis aparecen primero en relación con las prácticas sociales a través de las cuales se constituyen los sujetos. En este punto Butler sigue a Foucault al afirmar que las prácticas de subjetivación son también prácticas de sujeción. Como él, insiste en que los sujetos se constituyen a través de la exclusión; a algunas personas se les permite hablar con autoridad porque otras son silenciadas. Por lo tanto, para Butler, la constitución de una clase de sujetos autorizados implica "la creación de un dominio de sujetos desautorizados, pre-sujetos, figuras de abyección, poblaciones borradas del panorama"¹⁸.

Pero, ¿sucede en efecto que nadie puede convertirse en sujeto del discurso sin que otros sean silenciados? ¿No exis-

17 Esta confusión de niveles es aparente en la respuesta de Butler a algunas de mis críticas. Véase la nota 19.

18 Butler, "Contingent Foundations".

te ningún contraejemplo? En los casos en que se dan tales exclusiones, ¿son todas malas? ¿Son todas igualmente malas? ¿Podemos distinguir las exclusiones legítimas de las ilegítimas, las mejores prácticas de subjeüvación de las peores? ¿Es el juego de la legitimación subjetiva uno de suma cero? ¿O sólo lo es en las sociedades opresivas? ¿Podemos superar, o al menos alminuir, las asimetrías existentes en las actuales prácticas de subjeüvación? ¿Podemos construir prácticas, instituciones y formas de vida en las que el poderío de algunos no implique la indefensión de los otros? Si no, ¿cuál es el punto de una lucha feminista?"

Butler no ofrece ninguna ayuda para pensar acerca de estos asuntos. Tampoco puede hacerlo, en mi opinión, mientras no consiga integrar las consideraciones de la Teoría Crítica a su marco foucaultiano postestructuralista. Los recursos internos normativos de este último —la reiiicación de la performatividad es mala, la desreñicación es buena—son excesivamente débiles para los fines que se propone el feminismo. Es revelador el que las aplicaciones que hace Butler de su propio enfoque presuponen fuertes compromisos normativos; la objeción moral a la "exclusión" recorre consistentemente su libro *Bodies That Matter* y el antirracis-

- 19 La respuesta de Butler a esta crítica oscila de manera confusa entre los niveles de la subjetividad y la intersubjetividad. Afirma, por un lado, que me equivoco al atribuirle una preocupación por la pregunta "quién está autorizado para hablar y quién desautorizado y silenciado" a pesar de que habla de "sujetos desautorizados, pre-sujetos, figuras de abyección, poblaciones borradas del panorama". Afirma que su interés primordial sería, más bien, la "formación excluyente del sujeto", entendida como una operación intrapsíquica constitutiva, no como un proceso o relación intersubjetivos. No obstante, afirma también que "la premisa psicoanalítica... puede usarse también provechosamente en servicio de la crítica política". Sin embargo, para explicar cómo podría usarse de esta manera la premisa, recurre al ejemplo de las figuras machistas de dominación, que "han exigido la de-subjetivación de lo femenino", y prosigue a aceptar mis preguntas sobre la igualdad intersubjetiva: "¿podemos superar o al menos disminuir las asimetrías que existen en las actuales prácticas de subjeüvación?". Véase Butler, "For a Careful Reading", op. cit. En general, pues, Butler oscila entre tesis intrasubjetivas e intersubjetivas y entre afirmaciones en el sentido de que está y no está interesada en la intersubjetividad. En mi opinión, su marco es todavía primordialmente el de la filosofía de la subjetividad, aunque adopte la forma de su opuesto o negación abstracta. Como tal, tiene dificultades en el manejo de asuntos que involucren la intersubjetividad, entre ellos el de la justicia en las relaciones entre sujetos. Butler, sin embargo, desea (en ocasiones) tratar esos asuntos y parece comprender que su pretensión de pertinencia política depende, en última instancia de la capacidad que tenga su marco teórico de vincularse con esos temas y aclararlos. De allí su oscilación entre las perspectivas de la subjetividad y la intersubjetividad.

mo da forma a su ensayo sobre la exoneración, en mayo de 1992, del oficial de policía que golpeó a Rodney King²⁰. Al igual que Foucault, sin embargo, Butler ha renunciado expresamente a los recursos teórico-morales necesarios para explicar sus propios juicios normativos implícitos²¹. Recientemente, sin embargo, ha comenzado a recurrir a la "democracia radical"²². Aunque hasta el momento este recurso es en gran parte retórico, lo interpreto como el reconocimiento de que la política feminista requiere una concepción político-moral más amplia que la simple desreificación de la performatividad.

Además de sus afirmaciones acerca de las prácticas sociales de subjetivación, BuÛer hace también afirmaciones normativas sobre los méritos relativos de las diferentes teorías de la subjetividad. Sostiene que algunas de esas teorías son "políticamente insidiosas", mientras que otras son progresivas o emancipatorias. En el lado insidioso se ubica la idea de que la subjetividad posee una reflexividad ontológicamente intacta que no es resultado de un proceso cultural de subjetivación. Esta concepción, según BuÛer, es un "ardid del poder" y un "instrumento de imperialismo cultural".

¿Lo es realmente? No puede negarse que las teorías fundacionalistas de la subjetividad han operado a menudo como instrumentos del imperialismo cultural. ¿Pero se debe esto a una necesidad conceptual o a una contingencia histórica? De hecho, hay casos en los cuales estas teorías han tenido efectos emancipatorios —la Revolución Francesa, por ejemplo, así como la apropiación de su concepción fundacional de la subjetividad por parte del "jacobino negro" haitiano Toussaint l'Ouverture²³. Estos ejemplos muestran que no es posible deducir una valencia política única, unívoca, de una teoría de la subjetividad. Tales teorías forman parte también del

20 Judith Butler. "Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia", en Robert Gooding-Williams, comp., *Reading Rodney King, Reading Urban Uprising*, Nueva York, Routledge, 1993.

21 Un argumento donde se muestra que el marco conceptual de Foucault es estructuralmente incapaz de dar respuestas satisfactorias a las preguntas normativas que constantemente suscita, puede encontrarse en Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, op. cit.

22 Butler, *Bodies That Matter*, op. cit

23 Véase C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the Santo Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage, 1963.

discurso cultural cuyos significados están sujetos a la "resignificación"²⁴.

¿Cómo deberíamos, entonces, resolver la disputa Benhabib-Butler en torno a "la muerte del hombre"? Mi conclusión es que Butler está en lo cierto cuando afirma que el sujeto construido culturalmente puede ser también un sujeto crítico, pero que los términos en los que formula este punto suscitan dificultades. Específicamente, diría que "resignificación" no es un sustituto adecuado para "crítica", pues renuncia al momento normativo. Análogamente, la idea de que la subjeuvación implica necesariamente la sujeción impide hacer distinciones normativas entre prácticas de subjeuvación mejores y peores. Finalmente, la idea de que las teorías fundacionalistas de la subjetividad son inherentemente opresivas es refutada históricamente y resulta conceptualmente incompatible con una teoría contextualista del significado. El resultado, entonces, es que las feministas necesitan desarrollar un concepto alternativo de sujeto, que integre el énfasis postestructuralista que hace Butler en la construcción, con el énfasis teórico-crítico que hace Benhabib, en la crítica.

Permítaseme considerar brevemente la presentación que hace Butler del problema de las "mujeres" en la teoría feminista. La autora ofrece una explicación del proceso mediante el cual las descripciones que dan las feministas norteamericanas de las mujeres han funcionado de manera encubierta como prescripciones, lo que ha provocado protestas y divisiones dentro del movimiento. Butler sostiene que estos procesos ejemplifican una lógica ineludible. Por un lado, los movimientos feministas no pueden evitar formular exigencias en

24 Desarrollo una versión más extensa de este argumento en "Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?", en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, op. cit En "For a Careful Reading". Butler al parecer entiende de manera equivocada mi argumento acerca de las implicaciones políticas de las teorías fundacionalistas de la subjetividad. No pretendo afirmar que Toussaint subversivamente citaba una concepción jacobina que de otro modo se consideraría insidiosa y que, al hacerlo, la haya redimido para la política progresista. Lo que afirmo, más bien, es que, al igual que Toussaint, los propios Jacobinos dieron a una concepción fundacionalista usos emancipatorios —evaluación que comparto con Toussaint. En cualquier caso, mi parecer puede ser expresado en otras palabras: no es posible deducir una valencia política única, unívoca, de una teoría de la subjetividad en abstracto, como lo hace Butler en "Contingent Foundations". De todos modos, de seguro se habrán dado citas "políticamente insidiosas", y citas políticamente progresivas, por lo que el problema del juicio normativo se mantiene.

nombre de las "mujeres"; por el otro, la categoría "mujeres" que se construye a través de estas exigencias está sujeta necesariamente a una deconstrucción continua. Butler concluye que las feministas no deberían considerar esta dialéctica como un desastre político, sino como un recurso político. Deberíamos valorar el hecho de que la palabra 'mujeres' "designa un campo indesiguable de diferencias... que no puede ser totalizado o resumido en una categoría descriptiva de identidad"²⁵.

¿Qué deberíamos hacer con esta discusión? Para mí, gran parte de la explicación de BuÛer resulta üuminadora y apropiada. Su tesis de que las tendencias autodeconstrucüivas dentro del feminismo son endémicas de los movimientos de identidad y no pueden ser ehminadas por declaración me parece muy persuasiva, mas no la tesis de que estas tendencias deberían ser atesoradas o valoradas. La idea de 'mujeres' como signo de un campo de diferencias no totalizable es susceptible de dos interpretaciones, una fuerte e indefendible, la otra débil y defendible, pero difícilmente loable. La tesis fuerte es aquella que se asocia con la "Nueva Teoría Feminista Francesa", según la cual la palabra 'mujer' no puede ser definida sino que significa diferencia y ausencia de identidad. Esta afirmación, desde luego, es paradójica, pues hacer del término 'mujer' el signo de lo indefinible es, precisamente, definirlo. Más aún, esta (anti)definición es desconcertante. ¿Por qué las palabras 'mujer' o 'mujeres' debieran ser signo de lo no idéntico? ¿Acaso lo que BuÛer dice sobre las 'mujeres' no es cierto también de los 'hombres', los 'trabajadores', las 'personas de color', los 'chicanos' o cualquier otra denominación colectiva? No existe una relación privilegiada entre el término 'mujeres' y lo que es realmente el problema político general de cómo construir culturas de solidaridad que no sean homogeneizantes y represivas²⁶.

Una interpretación más defendible de la sugerencia de

25 Aquí Butler parece aproximarse al Intento de Theodor Adorno por articular un modo de pensar no lidenütario, aunque ella no comparte su interés por la reconciliación. Véase Adorno. *Negative Dialectics*, trad. Sandra Bartky. Bloomington. Indiana University Press, 1991.

26 Para una discusión crítica de las teorías del "Nuevo Feminismo Francés" acerca de la "mujer" como signo de no identidad, véase mi artículo "Estructuralismo o pragmática?" incluido en este volumen. Véase también mi introducción a Nancy Fraser y Sandra Bartky, comps., *Revaluing French Feminism: Critical Essay on Difference, Agency, and Culture*, op. cit

Butler seguiría la perspectiva propuesta por Nicholson y Fraser, que se discutió anteriormente. Según esta perspectiva, las tesis generalizantes sobre las "mujeres" son ineludibles, pero están siempre sujetas a revisión; deberían proponerse de manera no fundacionalista y falibilista. Es más, las suposiciones que subyacen a estas tesis debieran ser genealogizadas, enmarcadas por una narrativa contextualizadora y especificadas tanto cultural como históricamente²⁷.

Esta interpretación de la tesis de Butler es defendible, pero difícilmente puede ser considerada como motivo de celebración. Aun cuando la orientación falibilista es epistémicamente apropiada y políticamente útil, no puede por sí misma resolver el problema político implícito más profundo. Ese problema, que se disimula en la discusión de Butler, se refiere a si no hay en realidad conflictos de intereses entre mujeres de diferentes clases, etnias, nacionalidades y orientaciones sexuales, conflictos tan difíciles de tratar que no pueden ser armonizados, ni siquiera propuestos mediante subterfugios, dentro de los movimientos feministas. Ciertamente, *existen* conflictos cuando los intereses se definen en relación con las formas actuales de organización social; un ejemplo de ello es el conflicto de intereses entre las mujeres profesionales blancas, de clase media, del Primer Mundo y las mujeres de color del Tercer Mundo que aquéllas emplean como empleadas domésticas. Frente a este tipo de conflicto, hablar de manera aerífica y celebratoria de las "diferencias" entre las mujeres resulta desconcertante. La pregunta difícil que deben responder los movimientos feministas es una pregunta que la propuesta de Butler elude: ¿podemos "nosotras" concebir nuevos arreglos sociales que armonicen los conflictos actuales? Y, de ser así, ¿podremos "nosotras" articular "nuestra" concepción en términos que resulten lo suficientemente atractivos como para persuadir a otras mujeres —y hombres— de que interpreten de nuevo sus intereses?

El ensayo de Butler deja de lado estas preguntas, en mi opinión, debido a su deficiente concepto de liberación. En el nivel más profundo, entiende la liberación de la mujer como liberación *de* la identidad, puesto que para ella la identidad es inherentemente opresiva. De allí se sigue que la crítica

27 Este punto se elabora en Fraser y Nicholson, "Social Criticism without Philosophy", op. cit

deconstructiva —la crítica que desreifica o descongela la identidad— sería el modo privilegiado de elaboración teórica feminista, en tanto que la crítica normativa, reconstructiva, sería normalizadora y opresiva. Pero esta visión es demasiado unilateral como para satisfacer plenamente las necesidades de una política emancipatoria. Las feministas *sí* necesitan hacer juicios normativos y ofrecer alternativas emancipatorias. No estamos a favor del "todo vale". Más aún, puede argumentarse que la proliferación actual de imágenes y significaciones mercantiles, fungibles, desreificadoras de la identidad, constituye una amenaza más grave para la liberación femenina que las identidades fijas, fundacionalistas. De hecho, los procesos de desreificación y reificación son dos caras de la misma moneda postfordista²⁸. Exigen una respuesta doble. Las feministas necesitan la deconstrucción y la reconstrucción a la vez, la desestabilización del significado y la proyección de una esperanza utópica.

Concluyo que Butler, a su vez, ha generado una serie de antítesis falsas: identidad *versus* diferencia, subjetivación *versus* reciprocidad, desreificación *versus* crítica normativa, deconstrucción *versus* reconstrucción. Ella, también, ha polarizado innecesariamente el debate al insinuar que las feministas deben optar entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo.

Es desafortunado que Benhabib y Butler encuentren finalmente un terreno común al suscribir una falsa antítesis entre la Teoría Crítica y el postestructuralismo. Al enmarcar su debate en términos tan dicotómicos, pierden la oportunidad de explorar otro camino más prometedor. He sugerido

28 En opinión de muchos comentaristas, Butler habría sobreestimado excesivamente, en *Gender Trouble*, el potencial emancipatorio de las actuaciones de quiebro de género en la vida cotidiana. Pasa por alto su susceptibilidad a la mercantilización, recuperación y despolitización —especialmente en ausencia de fuertes movimientos sociales que luchen por la justicia políticoeconómica. (Una evaluación más equilibrada y sobria del quiebro de género puede encontrarse en la película *París is Burrúng*, que capta las aspiraciones de trascendencia de la cultura de los bailes travestidos, y sus limitaciones, entre los *gays* pobres de color en Nueva York.) El que Butler valore erradamente un fenómeno semejante me parece sintomático no sólo de su énfasis unilateral en la deconstrucción, sino también de su tendencia a privilegiar lo local. Esa tendencia presenta obstáculos a la totalización provisional necesaria para contextualizar —y, por ende, para evaluar de manera realista— las posibilidades performativas en apariencia expansivas del quiebro de género en la vida cotidiana, en relación con las dinámicas estructurales que involucran instituciones a gran escala, tales como los estados y las economías.

que en lugar de suponer que debemos elegir entre estos dos enfoques, podríamos reformular las tesis de cada uno para hacerlas mutuamente compatibles. Por lo tanto, en lugar de aferrarnos a una serie de falsas antítesis que se refuerzan mutuamente, podríamos concebir la subjetividad como dotada de capacidades críticas, y, *ala vez*, culturalmente construida. Análogamente, podríamos entender la crítica, simultáneamente, como situada y capaz de autorreflexión, como potencialmente radical y sujeta a garantías. Igualmente, podríamos postular una relación con la historia que sea a la vez antijudicialista y políticamente comprometida, promoviendo al mismo tiempo un ámbito de historiografías múltiples, contextualizado y provisionalmente totalizante. Finalmente, podríamos desarrollar una concepción de las identidades colectivas como construidas discursivamente y *a la vez* complejas, viables para la acción colectiva y susceptibles de perplejidad, necesitadas de deconstrucción y reconstrucción. En síntesis, podríamos tratar de desarrollar nuevos paradigmas de teoría feminista que integren las ideas de la Teoría Crítica con las del postestructuralismo. Tales paradigmas tendrían importantes beneficios intelectuales y políticos, y abandonarían finalmente las falsas antítesis de nuestros debates actuales.

MAS ALLÁ DEL MODELO DEL AMO Y EL SUBDITO
A propósito del libro *The Sexual Contract*
de Carole Pateman

La osadía y originalidad del libro *The Sexual Contract*, escrito por Carole Pateman y publicado en 1988, me causan un enorme placer¹. Sin embargo, no me convencen algunas de sus tesis centrales. Al tratar de entender por qué no lo hacen, me encuentro volviendo una y otra vez a los conceptos fundamentales centrales de dominación y subordinación expuestos en el libro.

Tal como la interpreto, Pateman sigue una larga línea de pensadores feministas que se extiende desde Mary Wollstonecraft y John Stuart Mili hasta Catherine MacKinnon, que conciben la dominación y subordinación según el modelo del dominio y la sujeción. Dentro de esta tradición, la subordinación de la mujer se entiende primero, y ante todo, como la condición de estar sujeta a las órdenes directas de un hombre en particular. La dominación masculina sería, entonces,

1 Carole Pateman. *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988. La investigación para la elaboración de este ensayo fue apoyada por el *Center for Urban Affairs an Policy Research*, de *Northwestern University*. Agradezco a Moira Gatens y Marion Tapper la invitación que me dio la oportunidad de escribirlo. Por sus provechosos comentarios y estimulantes discusiones, agradezco a John Deigh, Jane Mansbridged, Eli Zaretski y a los participantes del taller "Contrato Sexual" de la Universidad Nacional de Australia, realizado en diciembre de 1992.

una relación de poder diádica, en la cual un superior masculino ordena a un subordinado, de género femenino. Es una relación de amo y subdito.

Al menos esta es la concepción implícita que encuentro en la explicación que ofrece Pateman de lo que denomina "el contrato sexual". Esta idea aparece en su libro bajo tres formas diferentes, que no siempre se distinguen claramente entre sí. Pero en cada una de ellas, se presupone el modelo del amo y el subdito.

En una de sus formas, el contrato sexual es una presuposición táctica de la teoría clásica del contrato social. Es el mito oscuro que Pateman pretende haber descubierto detrás de la explicación oficial de esta teoría sobre la fundamentación del poder político —o, como yo preferiría decirlo, es el subtexto de género suprimido de esta teoría. Por lo tanto, cuando los teóricos contractualistas, en apariencia anti-patriarcales, como Locke, rechazaban el "derecho paterno" como modelo del "derecho político", asumían, sin embargo, los derechos conyugales de los esposos sobre las esposas, en tanto que los redefinían como derechos "no políticos". Esto muestra, según Pateman, que incluso antes de que los teóricos concibieran el contrato social, habían presupuesto tácitamente un "contrato sexual" previo. Este "contrato" era un acuerdo entre los "hermanos" para democratizar "el derecho masculino al sexo", que anteriormente había sido monopolizado por el "padre". El contrato sexual garantizaba el derecho de cada hombre a mandar a una mujer —en el trabajo y especialmente en el sexo. Establecía una esfera privada de diadas masculino-femenino, amo-sujeto.

El contrato sexual aparece bajo una segunda forma en el libro de Pateman, en contratos de la vida real en la sociedad contemporánea. Los contratos en cuestión implican la "propiedad en la persona" y, por lo tanto, incluyen el contrato laboral, el conyugal, el de las "madres sustituidas" y aquel que Pateman denomina "contrato de prostitución". Todos estos contratos establecen necesariamente relaciones de subordinación, afirma la autora, puesto que atañen a mercancías extrañas, tales como "fuerza de trabajo", "servicios de gestación" y "servicios sexuales", inseparables de la persona de su "dueño". El uso de estas mercancías, por lo tanto, exige la presencia, y ciertamente la subordinación, de sus dueños, su sometimiento a las órdenes del usuario. Los con-

tratos que involucran fuerza laboral y servicios de gestación y sexuales, establecen entonces diadas de amos-sujetos; el jefe adquiere el derecho de mando sobre la empleada, el esposo sobre la esposa, el que contrata a la prostituta sobre de ella, y así sucesivamente. Cuando la mercancía está atada al cuerpo de una mujer, además, entra en juego el contrato sexual específico. El contrato establece entonces en la vida real una relación de "derecho masculino al sexo". Un hombre en particular ordena el trabajo y/o el sexo de una mujer en particular. Él es el amo, ella el subdito.

El contrato sexual aparece también en la obra de Pateman en una tercera forma, como el esquema principal de interpretación de la cultura patriarcal. A este nivel, mucho menos desarrollado que los dos anteriores, el contrato sexual establece el significado patriarcal de la diferencia sexual. Define la masculinidad como dominio y la femineidad como sujeción, paradigmáticamente respecto a la sexualidad. Ser hombre significa, entonces, mandar sexualmente a una mujer, tener derecho de acceso a un cuerpo femenino individual. Ser mujer, correlativamente, significa estar sometida sexualmente a algún hombre. Por lo tanto, de acuerdo con Pateman, la diada amo-súbdito construye nuestra comprensión de la masculinidad, la femineidad, la sexualidad y la diferencia sexual. Es el molde simbólico de nuestra cultura patriarcal.

Tal como la interpreto, entonces, Pateman concibe la dominación masculina —en la teoría política, en la sociedad contemporánea y en la cultura— según el modelo del amo y el subdito. Esta idea no sólo se presupone en sus discusiones sobre la teoría del contrato social y de los contratos de la vida real, sino que también es fundamental para sus tesis históricas. Pateman sostiene que el contrato no es realmente anti-patriarcal, y que las sociedades contemporáneas son "patriarquías contractuales fraternales". Sostiene asimismo que la "subordinación", y no la "explotación", es el centro de alienación del trabajo asalariado capitalista y en otros contratos que implican la propiedad en la persona. Por "subordinación" entiende el sometimiento a las órdenes de un amo. Una manera de leer *The Sexual Contract* sería, entonces, como un argumento según el cual las relaciones contractuales del capitalismo tardío son realmente relaciones amo-súbdito encubiertas. Lo que parece ser una importante transformación histórica en el modo de dominación, realmente no es

más que el mismo vino viejo del "derecho sexual de los hombres" envasado en nuevos odres contractuales.

Varias preguntas importantes se siguen de esta lectura de *The Sexual Contract* ¿Es el modelo amo-súbdito adecuado para analizar la inequidad de género en las sociedades contemporáneas del capitalismo tardío? ¿Se entienden de la manera más provechosa las relaciones contemporáneas de matrimonio, trabajo asalariado, prostitución y "madres sustituidas", en estos términos? ¿Oculía esle modelo procesos estructurales o sistémicos más amplios que subyacen y apoyan diadas jerárquicas? ¿Oculta las restricciones a la vida de las mujeres, basadas en el género, y que no adoptan la forma de la voluntad de un superior, sino de procesos en los cuales las acciones de muchas personas están mediadas abstracta o impersonalmente? En todo caso, ¿qué tan útil es el modelo del amo y el súbdito para analizar los significados culturales contemporáneos de la diferencia sexual? ¿Agotan las nociones de dominio y sujeción la totalidad de los significados de masculinidad, femineidad y sexualidad? ¿Se elaboran mejor teóricamente los conflictos del capitalismo tardío y se interviene mejor en ellos al formularlos en estos términos?

En lo que sigue, intentaré responder a estas preguntas a través de un nuevo examen de tres de los contratos de la vida real que Pateman analiza en su libro: el conyugal, el laboral y el de prostitución. Argumentaré que ninguno de ellos se entiende adecuadamente en base al modelo amo-súbdito. En estas discusiones, consideraré también el contrato sexual como modelo para analizar los significados culturales del sexo y el género en la sociedad contemporánea, mostrando también aquí que éste no es completamente satisfactorio. A lo largo del texto, argumentaré contra la equiparación que se hace entre contrato y subordinación, mercantilización y poder. Mi propósito no es defender el contrato como inherentemente emancipatorio, sino, por el contrario, abrir un espacio para un pensamiento más diferenciado acerca de las alternativas deseables a los modos de dominación actuales.

EL CONTRATO CONYUGAL

Comenzaré con el matrimonio. Pateman está en lo cierto y su explicación es ürrinadora cuando se refiere a las anomalías del "contrato conyugal", que se cÜsüngue de la mayoría

de los contratos comerciales por cuanto establece una relación a largo plazo y jerárquica, cuyos términos están predeterminados y son inmodificables, y en el cual los roles están asignados de acuerdo con el sexo. (El afán reciente del Congreso de los Estados Unidos y de las legislaturas estatales por excluir explícitamente los matrimonios entre personas del mismo sexo, antes de que una corte hawaiana los autorice, confirma ampliamente este punto de la explicación de Pateman.) También está en lo cierto y su explicación es iluminadora respecto a la persistencia, a fines del siglo veinte, de las inhabilidades legales de las esposas, entre ellas el no reconocimiento, por parte de muchas jurisdicciones, de la violación dentro del matrimonio. No obstante lo anterior, pareciera algo desorientador entender el poder que ejercen hoy en día los esposos sobre las esposas única o primordialmente en los términos de amo-súbdito del contrato sexual. De igual importancia son las restricciones estructurales y procesales que Susan Okin ha caracterizado como "un ciclo de vulnerabilidad claramente asimétrica y socialmente causada, que se da con el matrimonio"².

En el ciclo de Okin, la responsabilidad tradicional de las mujeres en lo que se refiere a la crianza de los hijos ayuda a moldear mercados laborales que ponen en desventaja a las mujeres, el resultado de ello es la desigualdad de poder en el mercado económico, lo que a su vez refuerza y exacerba la desigualdad de poder en la familia. Inicialmente, las mujeres están en desventaja por la expectativa del matrimonio, pues la idea de tener que asumir las responsabilidades primordiales en el ámbito doméstico y en la crianza de los hijos incide en sus decisiones acerca de la educación, la capacitación y el grado de compromiso con el trabajo. La vulnerabilidad de las mujeres se aumenta luego dentro del matrimonio, pues entran a él con menores oportunidades laborales, y por lo tanto, con menos poder adquisitivo que sus maridos. La vulnerabilidad dentro del matrimonio, adicionalmente, aumenta con el tiempo, en la medida en que se amplía la brecha entre los esposos respecto al poder de devengar un salario y, por consiguiente, respecto a las posibilidades de abandonar la relación. Por último, las mujeres se vuelven vulnerables al

2 Susan Moller Okin, *Justice. Gender, and the Family*, Nueva York, Basic Books, p. 138.

separarse o divorciarse, situaciones que habitualmente implican una caída precipitada en su nivel de vida, cuando no la pobreza³.

Encuentro esta explicación más útil para dar cuenta de la actual dinámica del poder dentro del matrimonio que el recurso de Pateman al "contrato sexual" y el "derecho sexual masculino". Esto se debe a que Okin mira más allá de la diada conyugal misma, como entidad legalmente constituida, hacia el contexto institucional más amplio donde se sitúa. Si bien el matrimonio se asemeja todavía con excesiva frecuencia a una relación amo-súbdito, esto se debe en gran medida a que se encuentra inmerso socialmente en mercados laborales divididos de acuerdo con el sexo, regímenes administrativos de seguridad social estructurados de acuerdo con el género y en la división sexual del trabajo no remunerado. Tales restricciones estructurales ciertamente ayudan a explicar por qué las mujeres algunas veces soportan formas de sujeción tan directas como el maltrato físico y la violación intraconyugal, aun cuando no expliquen por qué los hombres adoptan este tipo de comportamientos. (La explicación de la misma Pateman sobre los hombres no es satisfactoria, pues incurre en una petición de principio: apelar a un "derecho sexual masculino" o al "contrato sexual", equivale a postular una tendencia masculina dada, no explicada, a la violación y al maltrato físico.) En general, pues, aunque la reforma legal del matrimonio permanece significativamente incompleta, esta institución, como existe actualmente en los Estados Unidos, probablemente se entienda mejor como una compañía desigual, en la que la "voz" se correlaciona inversamente con las oportunidades de "salida", que como una relación amo-súbdito.

Supongamos, sin embargo, que nos preguntáramos si el "contrato sexual" aparece a otro nivel dentro del matrimonio, como esquema de interpretación cultural, por ejemplo. La

3 La explicación de Okin se apoya en la concepción de la vulnerabilidad asimétrica socialmente creada propuesta por Robert Goodin, y en la explicación que ofrece Albert O. Hirschman de los efectos de las diferencias entre los potenciales de salida que tienen las personas en una relación, sobre el poder que detentan dentro de la relación. Véase Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago. University of Chicago Press, 1985, y Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Harvard University Press. 1970.

pregunta sería entonces si las asimetrías estructurales a las que se refiere Okin se viven actualmente a través de un filtro cultural que equipara la masculinidad con el dominio y la femineidad con la sujeción; y, de ser así, si tal filtro influye en el comportamiento. Creo que deberíamos proceder con cautela en este punto. Sin duda la interpretación amo-súbdito de la diferencia sexual media la experiencia conyugal de algunas personas en las sociedades del capitalismo tardío, pero es dudoso que este sea el caso de todos, ni que lo sea para todos en el mismo grado. Hoy en día parecería más bien que el esquema amo-súbdito coexiste con otros esquemas interpretativos de mediación, tales como el de la heterosexualidad igualitaria de compañerismo, representado como ideal de muchas parejas de la cultura de masas de la clase media en el capitalismo tardío. En general, el significado actual de género, sexo y sexualidad, está altamente fragmentado y controvertido. Los significados que se inscriben en el contrato sexual de Pateman no son más que un componente de la mezcla. No determinan una interpretación unívoca, compartida, autorizada, del matrimonio como relación amo-súbdito.

EL CONTRATO LABORAL

Si el modelo del amo-súbdito no se ajusta al contrato conyugal, menos aún se ajusta a los otros contratos de la vida real discutidos por Pateman. Estos se distinguen del matrimonio en el punto crucial de implicar la mercantilización directa. Mientras que el contrato conyugal implica retirar importantes aspectos de la reproducción social de su conexión con el dinero, el trabajo asalariado, la prostitución y las "madres sustitutas" son, precisamente, transacciones mercantiles. Por consiguiente, implican una forma diferente, más abstracta, de mediación o coordinación social, que se aparta aún más del modelo amo-súbdito⁴.

Consideremos primero el "contrato de trabajo". Parecería

4 Esto podría tentarnos a concluir que los contratos de mercantilización de la persona pertenecen a una *episteme* histórica diferente, más moderna, que el contrato conyugal. Pero, como veremos, es precisamente su contemporaneidad con el matrimonio moderno, su coimplicación con él en un único escenario social estructurado, lo que ayuda a explicar por qué, ellos también, manifiestan una jerarquía de género —de un tipo distinto a la del amo/súbdito.

ser el más cercano a la concepción que tiene Pateman del matrimonio pues, al igual que éste, establece una relación a largo plazo, en la que el subordinado acepta (bajo restricciones estructurales) cumplir órdenes de un superior a cambio de los medios necesarios para la subsistencia. Pero es importante señalar que se remunera en dinero, no en especie, por lo que confiere cierto poder de agencia en esferas de la vida distintas a la del empleo. Pateman, sin embargo, se centra primordialmente en la relación laboral misma, haciendo abstracción del contexto que la rodea. Por consiguiente, pone énfasis en el poder del jefe para ordenar al empleado, lo cual niega la idea convencional ideológica acerca del contrato de trabajo como libre intercambio entre iguales. Pienso que no se equivoca en esto y tampoco en el punto más profundo de que "la fuerza laboral" es inseparable de la persona del trabajador, por lo que es un tipo extraño de mercancía que requiere la presencia y subordinación del trabajador. No obstante, su enfoque descontextualizado del amo-súbdito es excesivamente limitado para permitir una crítica adecuada. La lleva a formular juicios que en algunos aspectos son demasiado severos y, en otros, demasiado indulgentes.

Pateman peca de excesiva severidad cuando sostiene que el empleo capitalista es análogo a la "esclavitud remunerada". Ciertamente, algunos proletarios (hombres) artesanos y campesinos de la gleba de comienzos del siglo diecinueve lo experimentaron dolorosamente de esta manera, pues al tiempo que perdían propiedades tangibles como herramientas y tierras, perdían el control que previamente detentaban sobre su propio trabajo. Pero su respuesta fue contextualmente específica y determinada por el género. Consideremos, a manera de contraste, la experiencia muy diferente de una mujer joven, soltera, que abandona el campo —con horas de trabajo ilimitadas, fuerte supervisión paterna y poca autonomía personal— por una fábrica, donde la intensa supervisión dentro de la fábrica se combinaba con una libertad relativa fuera de ella, así como con un incremento de autonomía en la vida personal, derivado de las ganancias en dinero. Desde su punto de vista, el contrato laboral fue una liberación⁵.

La perspectiva de la joven de la fábrica nos advierte acerca

5 Una versión de este argumento puede encontrarse en Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*, Nueva York, Knopf, 1986.

de algunas características del contrato laboral que se ocultan en el análisis ofrecido por Pateman. Incluso cuando el contrato de trabajo convierte al trabajador en subdito a las órdenes del jefe en la esfera laboral, constituye simultáneamente esa esfera como una esfera limitada. El patrono no tiene ningún derecho a dar órdenes fuera de ella⁶. El "afuera" incluye aquí tanto un mercado de mercancías consumibles al que el salario compra la entrada, y una esfera doméstica no mercantilizada donde gran parte del trabajo social de reproducción lo realiza la mujer sin recibir ninguna remuneración. En estos ámbitos, permeados también por el poder y la desigualdad, el salario funciona como un recurso y una fuente de poder. Para algunas mujeres, compra la reducción de la vulnerabilidad generada por el matrimonio⁷.

La moraleja es que la evaluación del contrato laboral exige mirar más allá de la diada patrono-empleado. Al menos, deberíamos sopesar la subordinación en el trabajo remunerado frente al potencial de libertad relativa respecto a la subordinación que se da fuera de él. Esta última variará de acuerdo con la ubicación social de las personas, tal como está determinada en parte por su lugar en la división del trabajo no remunerado de acuerdo con el género. Ciertamente Pateman quiere incluir consideraciones de este tipo. Esta es la razón por la cual, en mi opinión, afirma que las mujeres no son y no pueden ser empleadas en el mismo sentido en que lo son los hombres, que hay un contrato sexual implícito en el contrato laboral. Pero no encuentro satisfactorias estas formulaciones. Para empezar, implican una relación demasiado estrecha entre el poder del esposo y el poder capitalista, perdiendo así la posibilidad de negociar. Por otra parte, sugieren que los términos "mujer" y "trabajador" están dados de una vez y para siempre como monolíticamente patriarcales,

6 John Deigh me ha recordado algunos casos recientes en los que los empleadores han buscado dictar el comportamiento de sus empleados en asuntos ajenos al trabajo, tales como fumar, con el fin de disminuir los costos del seguro de salud. Y, desde luego, los *gays* y las lesbianas nunca han disfrutado de la libertad de declarar que su vida sexual por fuera del trabajo es ajena al marco de preocupación legítima y de supervisión de sus patronos. Sin embargo, hoy en día los heterosexuales disfrutan una considerable libertad respecto de su patrono por fuera del lugar de trabajo.

7 Véase Amartya Sen, "Gender and Cooperative Conflicts", en Irene Tinker, comp., *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

cuando lo cierto es que sus significados son controvertidos y están sujetos al cambio^{*}. Finalmente, al sostener que el contrato sexual subyace tras el contrato laboral, Pateman simplemente replica, pero no trasciende, el modelo de dominación amo-súbdito.

F*ara apreciar este último punto, consideremos que, aun cuando la afirmación de Pateman sobre el contrato de trabajo es excesivamente fuerte en un aspecto, es, al mismo tiempo, demasiado indulgente en otro. Si la institución del trabajo asalariado fuera básicamente una serie de relaciones diádicas amo-súbdito, la solución para la dominación capitalista sería la democracia en el lugar de trabajo, a nivel de la empresa. A pesar de lo deseable que esto pueda ser, dejaría una cantidad de problemas sin resolver. Pateman es consciente de uno de ellos: el beneficio desproporcionado de los empleados de tiempo completo con pocas responsabilidades domésticas, usualmente hombres, frente a la amas de casa, los empleados de medio tiempo, y empleados de tiempo completo con doble jornada, para quienes cumplir con sus responsabilidades resulta especialmente oneroso, casi todos ellos mujeres. Habría también otros graves problemas que se resuelven a través de la democratización del sitio de trabajo y que se ocultan por la atención exclusiva que dedica Pateman al modelo amo-súbdito.

En primer lugar, la democracia del sitio de trabajo es androcéntrica por cuanto descuida los espacios de participación democrática asociados con la "reproducción" por oposición a la "producción", por ejemplo, los barrios, las guarderías, los servicios de salud y educación; respecto a estos bienes públicos, servicios públicos y espacios públicos, no son sólo los empleados sino también los padres, los consumidores y i... ciudadanos, quienes merecen que se les reconozcan derechos de representación y participación. En segundo lugar, la democracia en el sitio de trabajo a nivel de la empresa no resuelve la completa irracionalidad de un sistema económico en el que la rentabilidad, más que las necesidades hu-

^{*} Explicaciones interesantes sobre el carácter controvertido y cambiante de estos términos pueden encontrarse en Alice Kessler-Harris, *A Woman's Wage: Historical Meanings and Social Consequences*, Lexington, University Press of Kentucky, 1990, y Joan W. Scott, "'L'ouvière! Mot impie, sordide...'. Women Workers in the Discourse of French Political Economy, 1840-1860", en *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

manas y el desarrollo ambiental sostenible, determina el uso de los recursos sociales. Finalmente, con ella no se supera el carácter no democrático de un orden social en el que las más importantes cuestiones sociales se sustraen a la deliberación colectiva y se deciden a espaldas de los ciudadanos, a través de los mecanismos del mercado. La razón por la que ninguno de estos problemas se resolvería con la democratización del lugar de trabajo al nivel de la empresa, es que ninguno de ellos está arraigado en una relación diádica de dominio y sujeción. Todos son, más bien, problemas que escapan a ese entramado conceptual, pues involucran formas de mediación social más abstractas y mecanismos impersonales de coordinación de la acción.

EL CONTRATO DE PROSTITUCIÓN

Hasta ahora he considerado el contrato sexual de Pateman básicamente como modelo para analizar relaciones de poder institucionalizadas. Y he argumentado que es una explicación estructuralmente insuficiente de la inequidad de género en la sociedad del capitalismo tardío. Sin embargo, he sugerido también que hay otra manera de entender el modelo, esto es, como molde de los significados culturales de sexo y género. Vale la pena considerar si el contrato sexual, entendido como un entramado interpretativo, ilumina las dimensiones *culturales* actuales de la dominación masculina y la subordinación femenina.

Recordemos que, para Pateman, el contrato sexual establece los significados culturales de la diferencia sexual —y, por ende, de la masculinidad y la feminidad, a los que define en términos de dominación y sujeción sexual. Estos significados, afirma la autora, están institucionalizados en prácticas contemporáneas como la prostitución y la "maternidad susütuta". Su análisis de estas prácticas puede leerse entonces en dos niveles: en el nivel social de las relaciones de poder y en el nivel simbólico de los significados culturales. Un análisis que no es persuasivo como explicación de las relaciones de poder, puede resultar más convincente como explicación del significado cultural.

Para explorar estas posibilidades, consideremos el "contrato de prostitución". Junto con la "maternidad susütuta", la prostitución es analizada por Pateman como una manifestación

comercial en la vida real del contrato sexual, como un caso en que el "derecho sexual masculino" se ha hecho público. Para la autora, hablar de la venta de servicios sexuales (o de gestación) es una distorsión, puesto que las partes sexuales del cuerpo de la prostituta, así como el útero de la mujer que alquila su vientre, no pueden ser usados sin la presencia y la subordinación de las mujeres. (Es infortunado que Pateman no hubiera comparado la prostitución con la pornografía, donde el uso de una mercancía, por oposición a su producción, requiere únicamente la representación del cuerpo femenino. Uno se pregunta si esa diferencia contaría a favor de la pornografía desde su punto de vista.) El contrato de prostitución establece así una relación amo-súbdito, en la cual el cuerpo de una mujer esta a las órdenes de un hombre. Por esta razón, encarna los significados patriarcales de la masculinidad como dominio sexual y la feminidad como sujeción sexual. Lejos de ser un simple intercambio de libre mercado, la prostitución institucionaliza el derecho masculino al sexo.

El uso que hace Pateman aquí del modelo del amo-súbdito es tanto social como simbólico. A nivel social, parece sostener que en la prostitución el cliente adquiere derecho de mando sobre la prostituta. Pero existen razones para dudar de tal afirmación. Por un lado, como lo señala Pateman, la prostitución involucra un "contrato de desempeño específico", casi un intercambio simultáneo; al contrario del matrimonio, no establece una relación de dependencia a largo plazo. (El modelo del amo-súbdito parece más apropiado para explicar la relación entre el proxeneta y la prostituta que para explicar la relación entre el cliente y la prostituta, pero Pateman no explora ese camino). Por el otro, la transacción está gobernada a menudo por la negociación anticipada de servicios específicos, lo cual limita el poder del cliente. (Decir esto no implica negar la vulnerabilidad de las prostitutas frente a la violación, la coerción y la violencia, especialmente cuando la prostitución es ilegal y el "contrato" no puede ejecutarse.) Algunas etnógrafas (feministas) informan, además, que las prostitutas que se encuentran en la cúspide de la escala ocupacional detentan un control considerable de la transacción sexual como tal y considerable autonomía fuera de ella⁹. Finalmente,

9 Véase, por ejemplo, la película de Lizzie Borden *Working Girls*.

en algunas (aunque no todas) las culturas masculinas contemporáneas, recurrir a la prostitución no es un símbolo de poder sino de vergüenza, agravado por la pena de tener que pagar por "ello". Por todas estas razones, el cliente habitualmente no tiene tanto poder sobre la prostituta, y tampoco lo tiene por mucho tiempo cuando lo tiene.

Reconocer lo anterior no implica afirmar que la prostitución libera a las mujeres. Por el contrario, se sugiere que la dominación masculina puede persistir incluso en ausencia de relaciones amo-súbdito. Puesto de otra manera, si la mercantilización de los cuerpos de las mujeres no conlleva la equidad de género, esto no se debe a que las mujeres que asumen la posición de individuos posesivos deban aceptar órdenes de sus superiores masculinos. Más bien, lo que sucede es que la prostitución codifica significados que son dañinos para las mujeres como clase.

Esto me lleva al contrato sexual como molde de significados culturales. Si bien el modelo amo-súbdito no es muy útil para analizar la prostitución a nivel social, toca en efecto una cuerda simbólica. Ciertamente Pateman tiene razón al hacer énfasis en que la prostitución contemporánea está afectada por el género; en su forma heterosexual, se trata ante todo de hombres que compran sexo a las mujeres. (Pateman descuida, sin embargo, la prostitución homosexual masculina, así como las maneras como se estructuran tanto la prostitución heterosexual como la homosexual, no sólo según el género, sino también según la edad y la estratificación etno-racial.) En la prostitución heterosexual, el comprador pertenece a un género de mayor categoría que la vendedora, y la transacción está permeada a menudo por las asociaciones simbólicas que vinculan la masculinidad con el dominio sexual y la feminidad con la sujeción sexual.

No obstante, lejos de implicar la solidez de estas asociaciones, la prostitución en nuestros días implica más bien su fragilidad. Sugiero que aquello que con frecuencia se vende ahora en las sociedades del capitalismo tardío es una fantasía masculina del "derecho sexual masculino", fantasía que implica su precariedad en la realidad. Lejos de adquirir poder de mando sobre una prostituta, lo que obtiene el cliente es la representación escenificada de dicho poder. Una escenificación de mando implica, sin embargo, una contradicción performativa. La fantasía de dominio que se vende a través

de la prostitución se socava en el momento mismo de realizarse.

¿Qué deberíamos concluir, entonces, sobre el valor de la idea de Pateman del contrato sexual como molde simbólico de la cultura patriarcal? La moraleja, para mí, es que los significados contemporáneos de masculinidad y feminidad, en efecto, se asocian con el dominio y la sujeción, pero tales asociaciones no son exclusivas ni plenamente legítimas. Coexisten con una gama de asociaciones diferentes —incluyendo algunas que presentan a las mujeres como meretrices insaciables, otras que nos representan como madres de crianza y otras más que nos ven como iguales, sexualmente autónomos y en busca de placer. Dentro de este ámbito de interpretaciones rivales de la diferencia sexual, el modelo amo-súbdito es fuertemente controvertido. No ofrece un molde para todos los casos.

Si esto es cierto, entonces la aproximación de Pateman es demasiado absolutista para hacer justicia a la complejidad inherente de la política cultural contemporánea. Un enfoque adecuado no debiera suponer que el dominio y la sujeción agotan el rango completo de significados de masculinidad y feminidad. Tampoco que los significados de esos términos son inmunes a la controversia y al cambio. Sin duda, nuestra situación actual es bastante confusa, pero esto al menos está claro: vivimos en tiempos de intensos debates en torno al género, la sexualidad y la diferencia sexual. Lejos de ser monolíticamente patriarcal, la interpretación de estos términos es objeto constante de discusión. (Lo mismo sería válido del concepto de "individuo", del que Pateman, sin necesidad, afirma que es inherentemente patriarcal.) Necesitamos una aproximación que pueda analizar la política cultural de género contemporánea en toda su complejidad y heterogeneidad.

CONCLUSIÓN

Permítaseme concluir con una síntesis de mi argumento general. Al reconsiderar los contratos de matrimonio, empleo y prostitución, he ofrecido una evaluación del concepto de contrato sexual propuesto por Pateman, en dos de sus tres formas diferentes. (No he discutido sus méritos como recurso para interpretar la teoría clásica del contrato social.) En primer lugar, analicé el contrato sexual como modelo para con-

ceptualizar las relaciones de poder contemporáneas y he argumentado que no es lo suficientemente estructural para dar cuenta de la mecánica social de la dominación masculina en las sociedades del capitalismo tardío. En segundo lugar, examiné el contrato sexual como molde para analizar los significados culturales contemporáneos de sexo y género; en este punto, sostuve que el modelo amo-súbdito no es más que un entramado interpretativo entre otros, que no debería ser unificado, absolutizado y tampoco tratado como si fuese inmune a la oposición y al cambio.

Mi tesis más general es que la mejor forma de comprender la dominación masculina hoy en día no es la del viejo vino del amo-súbdito en nuevos odres contractuales. Tampoco se entienden adecuadamente el contrato y la mercantilización como orden y sujeción disimuladas. Más bien, la inequidad de género se está transformando hoy en día mediante el paso de las relaciones diádicas de dominio y sujeción a mecanismos estructurales impersonales que se viven a través de formas culturales más fluidas. Una consecuencia de ello es la (re)producción de la subordinación incluso cuando las mujeres actúan cada vez más como individuos que no se encuentran bajo el dominio directo de un hombre en particular. Otra, es la creación de nuevas formas de oposición política y de protesta cultural.

INDICE ONOMASTICO

- Abbott, E.: 181
Abramowitz, M.: 56
Adorno, T.: 291
Alcoli", L.: 166, 223
Alvarez, J.C.: 154, 155
Anzaldúa, G.: 120
Applebone, P.: 146
Arac, J.: 201
Arendt, H.: 121
- Bagdikian, B.H.: 111
Bally, C.: 207
Baker, K.M.: 101
Bakhtin, M.: 201, 207, 283
Bakke, E.W.: 182
Balbo, L.: 67
Barnes, A.S.: 184
Barringer, F.: 156
Bartky, S.: 210, 218, 291
Bartlett, K.T.: 61, 81, 91
Baudrillard, J.: 276
Beauvoir, S. de: 223
Beebe, B.: 215
Benhabib, S.: 12, 19, 119, 125,
166, 273-286, 290, 293
Berke, R.L.: 147
- Blackburn, R.: 17
Blackmun, H.: 127
Blank, R.: 55
Borden, L.: 306
Bork, R.: 157
Bourdieu, P.: 43, 102, 111, 166,
201, 207, 260, 283
Boydston, J.: 177
Brandt, Li: 182
Bray, R.L.: 153
Breckinridge, S.P.: 177, 181
Brooks-Higginbotham, E.: 100,
104-106
Brown, J.C.: 181
Bruno, F.J.: 182
Brush, L.: 163
Bryson, L.: 67
Bush, G.: 135, 142, 154
Butler, J.: 12, 17, 29, 165, 166,
218, 220, 222, 240, 243, 273,
274, 279, 282-293
- Calhoun, C.: 95, 101, 102, 104,
114, 125
Cameron, D.: 211
Carling, A.: 263

Cates, J.R.: 184
 Chodorow, N.: 213
 Clinton, W.: 74, 197
 Cloward, R.A.: 64
 Cohen, J.: 95, 112, 114, 127
 Cook, F.: 55
 Cornell, D.: 101, 119, 120, 135,
 166, 273, 279, 284, 286
 Cox, O.C.: 30
 Crossette, B.: 7

 Dallery, A.: 166
 Davidoff, L.: 102
 Deigh, J.: 295, 303
 Derrida, J.: 40, 201, 283
 Dews, P.: 209
 Diamond, L.: 166
 Doggert, J.: 150
 Dorsen, N.: 65, 196
 Dowd, M.: 141, 142, 144, 145
 Dowling, C.: 189
 Duggan, L.: 40
 Dworkin, R.: 21, 24

 Echols, A.: 206
 Edwards, L.: 135
 Eley, G.: 100-102, 105, 106,
 117
 Ellwood, D.T.: 63
 Entman, R.: 163
 Epstein, B.: 6
 Epstein, S.: 39
 Esping-Andersen, G.: 41, 64

 Felski, R.: 115
 Feyerabend, P.: 123
 Folbre, N.: 181
 Forster, E.M.: 150
 Foucault, M.: 166, 201, 207, 283,
 287, 289, 290
 Frank, M.: 209
 Frank, T.: 6
 Fraser, N.: 56, 57, 59, 65, 71, 74,
 96, 112, 116, 118, 119, 163-
 166, 183, 197, 198, 201, 204,
 210, 218, 250, 273, 277, 279,
 284, 286, 289-292
 Freeman, A.: 148
 Freud, S.: 209

 Friedan, B.: 189
 Fukuyama, F.: 4, 276

 Gallop, J.: 214
 Gatens, M.: 295
 Gates, M.: 197
 Gibbons, M.L.: 182
 Gilder, G.: 193
 Gitlin, T.: 9
 Glenn, E.N.: 35, 74
 Goldberg, A.: 215
 Goodin, R.: 64, 300
 Gooding-Williams, R.: 289
 Gordon, L.: 11, 54, 56, 57, 65,
 71, 163, 164, 175, 177, 183,
 185, 190, 197, 278, 279
 Gowens, P.: 200
 Gramsci, A.: 201, 204, 205,
 283
 Grossberg, L.: 115
 Grossman, J.: 135
 Gundersen, J.R.: 169, 180

 Habermas, J.: 4, 23, 95-105,
 107, 110, 111, 113, 114, 116,
 122, 124, 125, 129, 132, 137,
 201, 283
 Hall, C.: 102, 121
 Handler, J.: 163
 Hansen, M.: 120, 135
 Harris, A.: 17
 Hartog, D.: 163
 Hartsock, N.: 166
 Harvey, D.: 57
 Hatch, O.: 145, 150
 Haynes, M.: 188
 Heflin, H.: 145
 Hegel, G.: 208, 220
 Helley, D.: 135
 Hill, A.F.: 11, 136-138, 140-156,
 159-162
 Hill, C.: 170, 173
 Hirschman, A.O.: 64, 300
 Hobson, B.: 55, 64, 73, 163
 Hochschild, A.: 67
 Hoerchner, S.: 154, 155
 Honneth, A.: 22, 25, 55, 166
 Hooks, B.: 236
 Howard, D.S.: 181

Hughes, G.S.: 177
 Hunter, A.: 163, 174

 Irigaray, L.: 207, 212

 James, C.L.R.: 289
 Jencks, C.: 193
 Jenson, J.: 56, 204
 Jones, A R : 224
 Jones, J.: 35
 Jordain, R.: 146

 Kennedy, Randall: 17
 Kennedy, Rosarme: 61, 81, 91
 Kessler-Harris, A.: 304
 Kilborn, P.: 76
 King, D.: 237
 King, R.: 289
 Kittay, E.: 163
 Klinger, C.: 229
 Kluge, A.: 111, 120
 Koditschek, T.: 17, 52
 Kolbert, E.: 156
 Kornbluh, F.: 163
 Kristeva, J.: 201, 202, 207,
 215-225
 Kymlicka, W.: 19, 25

 Lacan, J.: 201, 202, 208-211,
 215, 283
 Lachman, F.: 215
 Laclau, E.: 240
 Land, H.: 56, 177
 Landes, J.: 100, 101
 Lash, S.: 57
 Laslett, P.: 170
 Leahy, P.: 144
 Leland, D.: 210
 Levin, D.: 201
 Lionnet, F.: 120
 Lipset, S.M.: 43
 Lister, R.: 66, 67, 92
 Littleton, C A : 81
 Locke, J.: 296
 Lukacs, G.: 276
 Lyotard, J.-F.: 3, 276, 279, 283

 McCarthy, T.: 95, 96, 166, 278
 McCumber, J.: 201

 MacKinnon, C.: 160, 271, 295
 Macpherson, C.B.: 174
 Mansbridge, Jane: 17, 109, 110,
 115, 124, 125, 252, 295
 Mansbridge, Jenny: 55, 163
 Manty, M.: 17, 21
 Marshall, T.H.: 43
 Marx, K.: 21, 113, 267
 Mattick, P., Jr.: 201, 215
 Mead, L.: 193
 Meyers, D.T.: 201
 Mill, J.S.: 295
 Mills, H.E.: 182
 Mitchell, J.: 210
 Moi, T.: 207, 221, 223, 225
 Morrison, T.: 153
 Mouffe, C.: 240
 Moynihan, D.P.: 164, 191
 Murray, C.: 194
 Muwakkil, S.: 148

 Nathan, R.P.: 164
 Negt, O.: 111, 120
 Nelson, B.J.: 57, 183, 197
 Nelson, C.: 115
 Nicholson, L.J.: 17, 38, 55, 121,
 163, 166, 211, 225, 246, 252,
 276, 277, 279, 282, 292
 Noonan, P.: 154, 155, 157
 Nye, A : 221

 Okin, S.M.: 64, 83, 91, 299-301
 Orloff, A.S.: 55, 65, 183

 Painter, N.I.: 153
 Pateman, C.: 12, 295-308
 Patterson, O.: 150, 155, 157
 Piven, F.F.: 64
 Pollitt, K.: 6
 Pope, J.: 184
 Postone, M.: 95
 Poussaint, A.: 148
 Prins, B.: 95
 Pruette, L.: 177

 Quadango, J.: 183
 Quayle, D.: 192
 Quinby, L.: 166
 Quindlen, A.: 147, 150

Rabinow, P.: 166
 Rainwater, L.: 191
 Rawls, J.: 21, 281
 Reagan, R.: 154
 Reich, R.: 57
 Reverby, S.: 135
 Riley, D.: 203, 204, 224
 Roediger, D.R.: 54
 Roemer, J.: 55
 Rorty, R M c : 279
 Rose, J.: 210, 213
 Rosen, R.: 6
 Roudiez, L.S.: 220
 Ryan, M.P.: 103, 105

 Sainsbury, D.: 73
 Sandefur, G.D.: 164
 Sapiro, V.: 190
 Sassoon, A.S.: 67
 Saussure, F. de: 201, 206-209
 Schapiro, I.: 55
 Schor, J.: 67
 Schweikart, D.: 95
 Scott, C.: 166
 Scott, J.W.: 27, 54, 165, 278,
 279, 304
 Sechehayé, A.: 207
 Sen, A.: 21, 66, 253, 254, 256,
 303
 Simpson, A.K.: 143, 145,
 157
 Skocpol, T.: 183
 Smith, J.: 57, 186
 Smith-Rosenberg, C.: 278
 Snitow, A.: 206
 Sokal, A.D.: 6
 Sparer, E.V.: 65, 195, 196
 Specter, A.: 145
 Spelman, E.V.: 203, 213
 Spinner-Halev, J.: 121
 Spivak, G.: 115
 Stacey, J.: 57, 187
 Stansell, C.: 206, 302
 Strong, T.: 55

 Tapper, M.: 295
 Taylor, C.: 22, 38
 Taylor-Gooby, P.: 55, 71

 Thomas, C.: 11, 134-138,
 140-157, 159-163
 Thompson, E.P.: 27
 Thompson, S.: 206
 Tienda, M.: 164
 Timms, N. y R.: 196
 Tinker, I.: 303
 Toussaint l'Ouverture, P.: 289
 Tred, D.: 240
 Tumulty, K.: 163

 Urry, J.: 57

 Valle, G.: 182
 Voet, R.: 95

 Walzer, M.: 112, 280
 Wansley, T.: 148
 Warneer, A.G.: 181
 Warner, M.: 38, 104, 119, 246
 Weedon, C.: 166
 Weir, M.: 183
 Weitzman, L.: 66
 Wells, E.: 149
 West, G.: 184
 Weston, K.: 58, 187
 White, L.: 101
 Williams, J.: 91
 Williams, L.: 148
 Williams, P.J.: 23
 Williams, R.: 11, 165
 Willis, E.: 6
 Wilson, W.J.: 164, 193
 Wines, M.: 142
 Wittgenstein, L.: 120
 Wittner, J.: 55
 Wollstonecraft, M.: 295
 Wright, A.: 146, 151
 Wright, E. O.: 163, 252
 Wycliff, D.: 148

 Yancey, W.L.: 191
 Young, I.M.: 12, 21, 23, 119,
 223, 251-271
 Young, L.: 189

 Zaretsky, E.: 17, 55, 135, 163,
 201, 229, 252, 277, 295