

Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género*

NANCY FRASER

New School for Social Research, Nueva York

En el mundo actual las reivindicaciones de justicia social parecen dividirse en dos tipos cada vez más claros. El primero, quizá el más reconocido, hace referencia a las de redistribución, que reivindican una distribución más justa de bienes y recursos. Como ejemplos, tenemos las reivindicaciones de la redistribución Norte-Sur, de los ricos a los pobres, de propietarios a trabajadores, de hombres a mujeres, y de descendientes europeos a personas de color. Ciertamente, el reciente resurgimiento del concepto de libre mercado ha puesto a la defensiva a quienes proponen la redistribución. No obstante, las reclamaciones por una redistribución igualitaria han servido de paradigma para la mayor parte de las teorías de justicia social desde hace 150 años.¹

Hoy en día sin embargo, nos encontramos con un segundo tipo de reivindicaciones de justicia social en las llamadas «políticas de reconocimiento». Aquí el objetivo que resulta más viable es un mundo que acepte las diferencias de un modo amistoso, en donde el asimilar las normas culturales dominantes o de la mayoría ya no tenga el precio de un respeto igualitario. Algunos ejemplos incluyen las reivindicaciones del reconocimiento de las minorías étnicas, «raciales» y sexuales, además de la distinción de género. Este tipo de reivindicación ha llamado la atención a los filósofos de la política, algunos de los cuales pretenden desarrollar un nuevo paradigma de justicia que sitúe el reconocimiento en el centro.

Por lo tanto, nos enfrentamos, a grandes rasgos, con una nueva constelación. El discurso de la justicia social, antes centrado en la distribución, hace una distinción cada vez más pronunciada entre reivindicar la redistribución, o por el contrario, el reconocimiento. También tiende a predominar el del reconociemien-

* Conferencia impartida en el congreso internacional celebrado en Santiago de Compostela los días 5, 6 y 7 de junio de 1996. El texto se reproduce por gentileza de las organizadoras, Rita Radl Philipp y M.^a del Carmen García Negro. Las actas de este congreso serán publicadas próximamente por el servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, edición de R. Radl Philipp, y el título *Mujeres e institución universitaria en Occidente / Women in Western University Institutions*.

Traducción y revisión técnica de la traducción del inglés al castellano: Rita M.^a Radl Philipp en colaboración con M.^a Begoña Gómez Vázquez y Susana Martínez Sieira.

to. La caída del comunismo, el resurgimiento de la economía de libre mercado, el auge de la «política de identidad» —tanto la forma fundamentalista como la progresista—, han contribuido a descentralizar, si no a extinguir, las políticas de redistribución.

En esta nueva constelación, los dos tipos de reivindicaciones de justicia tienden a disociarse tanto en lo práctico como en lo intelectual. Dentro de los movimientos sociales, como por ejemplo dentro del feminismo, las tendencias de activistas que reclaman la redistribución como el remedio al dominio de los varones, se separan cada vez más de las tendencias que giran en torno al reconocimiento. Lo mismo sucede entre los intelectuales de la *Academia* estadounidense, en la que es raro que la teoría social feminista y los estudios culturales feministas se comuniquen entre sí. Esta situación muestra la insistente tendencia actual y muy extendida de desvincular la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad.

Además, en algunos casos esta disociación se ha convertido en una polarización. Algunos defensores de la redistribución rechazan por completo la política del reconocimiento; citamos el aumento de la desigualdad mundial recientemente documentado por la ONU,² la cual concibe las reivindicaciones de reconocimiento de la diferencia como una «conciencia falsa», como un impedimento para lograr la justicia social.³ Por contra, algunos defensores del reconocimiento aplauden este eclipse relativo de la política de redistribución; citamos el fracaso del igualitarismo económico (ciego para las diferencias) a la hora de asegurar justicia para minorías y mujeres. Consideran que las políticas de redistribución constituyen la esencia de un materialismo ya pasado de moda e incapaz tanto de articular como de desafiar las claves de la injusticia.⁴

En estos casos, se nos presenta efectivamente lo que es construido como una elección: o redistribución o reconocimiento; o política de clase o política de identidad; o igualdad o diferencia; o pluriculturalismo o igualdad social. Afirmando que son antítesis falsas. En líneas generales la tesis de mi ponencia sostiene que la justicia actual requiere tanto de la redistribución como del reconocimiento, ya que ninguna de las dos vías por sí sola es suficiente. Sin embargo, teniendo en cuenta esta tesis no se puede evitar plantear cómo combinarlas. Mantendré que los aspectos emancipadores de las dos problemáticas requieren la integración en un único marco comprensivo. En teoría, se trata de inventar un concepto «bivalente» de la justicia que logre reconciliar las reivindicaciones que defienden la igualdad social con las que defienden el reconocimiento de la diferencia. En la praxis se trata de inventar una orientación política programada que incorpore lo mejor de la política de redistribución y lo mejor de la política de reconocimiento.

Por lo tanto, en esta ponencia defenderé la necesidad de integrar las políticas culturales de reconocimiento con las políticas sociales de redistribución. Mi argumentación consta de cuatro apartados. En primer lugar presento un esquema de los puntos clave de contraste entre la política de redistribución y la de

reconocimiento tal y como se conciben en la actualidad. A continuación trato la problemática de su disociación actual al plantear un caso de injusticia que ninguna de estas dos políticas por separado puede rectificar, sino que precisa de su integración. En los últimos apartados, expondré algunas cuestiones conceptuales que surgen cuando contemplamos la integración de la redistribución con el reconocimiento.

1. ¿Redistribución o reconocimiento? La anatomía de una antítesis falsa

Permítanme comenzar con una investigación pormenorizada sobre la disociación práctica del reconocimiento de la redistribución.

Para aclararlo contrastaré las formas tipificadas de dos orientaciones políticas prácticas: «la política de redistribución» y «la política de reconocimiento». En esta primera parte de mi ponencia, mantengo una línea bastante próxima al sentido común de la política actual al tratar las dos orientaciones como si se distinguiesen como entes independientes entre sí. Más adelante, sin embargo, entraré en la polémica de esta suposición al cuestionar si la redistribución y el reconocimiento constituyen realmente dos políticas mutuamente independientes.

Voy a empezar por definir denotativamente estos términos. Las políticas de redistribución, tal y como las entiendo, abarcan la nueva política del liberalismo en EE.UU., la socialdemocracia en la Europa occidental, y las variadas tradiciones de socialismo democrático que sobreviven aquí y en varios lugares del mundo.⁵ También abarca aquellas formas del feminismo y antirracismo que toman la transformación o reforma socioeconómica como el remedio a la injusticia etnoracial y de género. De este modo, engloba mucho más que la política clasista en el sentido convencional. La política del reconocimiento, en contraposición, engloba aquellos movimientos que persiguen revalorizar las identidades devaloradas injustamente, por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural de la raza negra y la política de la identidad homosexual. También incluye las tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política «racial» crítica y el feminismo deconstructivo, los cuales rechazan el «esencialismo» de las tradicionales políticas de la identidad. Asimismo, por último, están incluidos los enfoques del multiculturalismo, que pretenden integrar los movimientos de identidad individual en una coalición más amplia.⁶

Por medio de estas definiciones pretendo tratar un malentendido generalizado sobre estos temas. A menudo, se asume que la política de redistribución se centra exclusivamente en las injusticias de clase, mientras que las «políticas de identidad» se centran en las injusticias de género, sexualidad y «raza». Esta perspectiva es errónea y engañosa. Trata las orientaciones del reconocimiento dentro del marco de los movimientos feministas, antiheterosexistas y antirracistas como si representaran la totalidad, lo que hace invisibles las tendencias alternativas dedicadas a corregir las formas de injusticia económica centradas en el

género, en la «raza» y en el sexo, que los movimientos tradicionales de clase han ignorado. Las definiciones que yo empleo, por el contrario, consideran todas estas tendencias al tratar la redistribución y el reconocimiento como enfoques que afectan a todos los movimientos sociales. Una vez entendido esto, las políticas de redistribución y las políticas de reconocimiento se pueden contrastar de cinco maneras clave. En primer lugar se dirigen a distintos tipos de injusticias, para los cuales, y en segundo lugar, proponen distintos tipos de remedios. Asumen, en tercer lugar, concepciones distintas de colectividad social, y, en cuarto lugar, distintas comprensiones de la diferencia. Como consecuencia, en quinto lugar, puede que acaben dando su apoyo a lógicas políticas divergentes de diferenciación de grupos.

En primer lugar, las dos orientaciones políticas asumen conceptos distintos de la injusticia. La política de la redistribución trata de injusticias definidas como socioeconómicas y presupone que se arraigan en la economía política. Como ejemplos incluye la explotación (siendo los frutos del trabajo de un individuo apropiados en el beneficio de otros); la marginación económica (siendo limitada al trabajo indeseado o mal pagado o a la persona a la cual se le niega el acceso a toda labor remunerada), y la privación (se niega un nivel de vida material adecuado). Por el contrario, la política de reconocimiento va dirigida a las injusticias que se comprenden como culturales, las cuales presumen ser arraigadas en los modelos sociales de la representación, interpretación y comunicación. Como ejemplos incluye el dominio cultural (estar sometido a modelos de interpretación y comunicación asociados a otra cultura y que son ajenos y/u hostiles a la propia), falta de reconocimiento (hecho invisible a través de prácticas autoritarias-representacionales, comunicativas e interpretativas de una cultura) y falta de respeto (ser tratado de forma malintencionada y menospreciada en las representaciones culturales públicas y/o estereotipadas en las interacciones cotidianas).

En segundo lugar, las dos orientaciones políticas proponen distintos tipos de remedios para la injusticia. Para la política de la redistribución, el remedio para la injusticia es la reestructuración político-económica. Esto puede implicar la redistribución de ingresos, la reorganización de la división del trabajo, la asunción de la toma de decisiones democráticas, o la transformación de otras estructuras económicas básicas. Aunque estos variados remedios difieren mucho entre sí, me referiré al grupo entero con el término genérico de «redistribución».⁷ En contraposición, para la política de reconocimiento el remedio para la injusticia es el cambio cultural o simbólico. Esto podría implicar la revalorización positiva de las identidades que sufren la falta de respeto y de los productos culturales de grupos estigmatizados. También podría implicar el reconocer y valorar positivamente la diversidad cultural. Más radicalmente aún, podría implicar la transformación en bloque de esquemas sociales de representación, interpretación y comunicación de manera que cambiaría el sentido de la identidad

de las personas. Aunque estos remedios también difieren de una manera importante, me refiero de nuevo al grupo entero con el término genérico «reconocimiento».⁸

En tercer lugar, las dos orientaciones políticas asumen concepciones distintas de las colectividades que sufren la injusticia. Para la política de la redistribución los sujetos colectivos de la injusticia son categorías o colectivos de clase social, los cuales son definidos económicamente por una relación distintiva con el mercado o con los medios de producción.⁹ Es el caso clásico del paradigma de Marx de la explotada clase obrera, cuyos miembros se ven obligados a vender su poder laboral para recibir los medios de su subsistencia.¹⁰ Pero el concepto puede extenderse a otros casos. También están incluidos grupos raciales que pueden ser definidos en términos económicos, por ejemplo, miembros marginados de una clase baja radicalizada, en gran parte excluida del trabajo regular remunerado, considerada superflua y no digna de explotación. Cuando la noción de la economía es ampliada para abarcar la labor sin remunerar, aquí también caben grupos marcados por el género: de esta manera las mujeres constituyen otro colectivo sujeto a las injusticias económicas, siendo el grupo que carga con la mayoría de las tareas del cuidado sin remunerar, y por consiguiente está en desventaja en relación con los hombres, en el empleo y sin poder. Finalmente, incluimos también los grupos complejamente definidos que aparecen al teorizar acerca de la economía política en términos de la intersección de clase, «raza» y género.

Por el contrario, para la política de reconocimiento las víctimas de la injusticia se parecen más a los grupos de estatus de Weber que a las clases de Marx (o de Weber). Definidos no por las relaciones de producción, sino por las relaciones de reconocimiento, se distinguen por el menor grado de estimación, de honor y de prestigio que gozan en relación con los otros grupos de la sociedad. El caso clásico del paradigma de Weber es el grupo étnico de estatus bajo, al que los modelos culturales que dominan la interpretación y la valoración marcan de forma diferente y menospreciada en detrimento de la posición social de los miembros del grupo y de sus posibilidades de ganar estimación social.¹¹ Pero el concepto puede extenderse también a otros casos. La política de reconocimiento de hoy en día se extiende a gays y lesbianas, cuya sexualidad se interpreta como desviada y desvalorada en la cultura dominante; se extiende a grupos raciales, que están marcados como distintos e inferiores, y a las mujeres, quienes son trivializadas, cosificadas sexualmente y a las cuales se les falta al respeto de mil formas diferentes. Finalmente, también se extiende a los grupos complejamente definidos que aparecen cuando teorizamos simultáneamente sobre las relaciones del reconocimiento en términos de raza, género y sexualidad, como códigos culturales interseccionados. Visto desde esta perspectiva, en oposición a la anterior, «raza» y género no son clases definidas económicamente, sino estatus definidos culturalmente.

Resulta que, y esto es el cuarto punto, las dos orientaciones políticas asumen comprensiones distintas sobre las diferencias grupales. La política de redistribución trata de estas diferencias como diferencias injustas. Lejos de ser propiedades intrínsecas de grupos, son los resultados socialmente contruidos de una política económica injusta. La meta de esta política es, entonces, la de abolir la diferencia, y no la de reconocerla. Por el contrario, la política de reconocimiento trata de las diferencias de una manera más compleja. En una versión, las diferencias grupales en la actualidad son preexistentes, variaciones culturales benignas que un esquema interpretativo injusto ha transformado maliciosamente en una jerarquía de valores. En otra versión las diferencias grupales no preexisten a su transvalorización jerárquica, sino que son creadas conjuntamente con ella. Aun en otra versión más, las características devaluadas, asociadas con grupos de estatus bajo, reciben un valor más alto que los privilegiados en la cultura dominante. Dependiendo de la versión en cuestión, la política de reconocimiento asume varios objetivos: en un caso, pretende revalorizar los grupos devaluados con el fin de reconocer y apoyar la diversidad; en otro, pretende revalorizar dichas características como inicio de introducción como normas nuevas; en un tercero, pretende deconstruir los términos que definen la diferencia de grupos.

En el quinto, y último lugar, las dos orientaciones políticas suponen lógicas distintas para la diferenciación de grupos. La política de redistribución pretende transformar las estructuras económicas con el fin de abolir las divisiones y diferencias en función de la clase. De esta manera promovería la de-diferenciación de grupos. Por el contrario, la política de reconocimiento intenta transformar los esquemas de valores que disminuyen el estatus de ciertos grupos. Esto, sin embargo, se puede clasificar de dos maneras distintas: un enfoque, llamémoslo de «reconocimiento pluralista», revalorizaría la diferenciación de grupos injustamente devaluados, a través de la promoción de la diferencia de grupos, mientras que el otro enfoque, llamémoslo de «reconocimiento universalista» desmitificaría las ideologías de la diferenciación a través de la extinción de la diferencia de grupos.

2. Clases explotadas, sexualidades despreciadas y colectividades bivalentes: una crítica de la justicia truncada

Es cada vez más frecuente, como ya dije al principio, que se presenten las políticas de redistribución y la del reconocimiento como alternativas mutuamente excluyentes. Defensores de la primera, tales como Richard Rorty, insisten en que la política de identidad es una desviación contraproducente para los temas económicos de interés real, que *balcaniza* a grupos y rechaza las normas universalistas que constituyen la base de la igualdad social.¹² En efecto, afirman que es «la economía, idiota». A la inversa, los defensores de la política de

reconocimiento, como Charles Taylor e Iris Marion Young, insisten en que una política de redistribución ciega a las diferencias puede reforzar la injusticia, ya que universaliza falsamente las normas de los grupos dominantes requiriendo que los grupos subordinados las asimilen y no reconociendo su carácter distintivo.¹³ Puede que se entienda que lo que se reclama desde este punto de vista es «la cultura, idiota».

Estos ataques y contraataques parecen presentarnos una elección entre dos alternativas mutuamente excluyentes. ¿Cuál de estas dos políticas deberíamos elegir? La política que pretende compensar las injusticias económicas mediante la redistribución, y por lo tanto, abolir diferencias clasistas (y de tipo clase), o bien una política que pretende rectificar las injusticias culturales precisamente mediante el reconocimiento y la valorización de las diferencias de grupos. ¿Qué política identifica acertadamente las fuentes reales y las características de la justicia? ¿Cuál es la que realmente propone remedios eficaces?

Para responder a estas preguntas, examinemos más detenidamente el asunto de los sujetos colectivos de injusticia. Permítanme analizar si las colectividades que padecen la injusticia hoy en día se entienden mejor como clases definidas económicamente, tal y como lo asume la política de redistribución, o como grupos de estatus definidos culturalmente, tal y como lo hace la política de reconocimiento.¹⁴

Imaginémonos un espectro conceptual de distintos tipos de colectividades sociales. En un extremo, están las formas de colectividad que se ajustan a la política de la redistribución. En el otro extremo están las que se ajustan a la política del reconocimiento. Entre un extremo y otro hay casos que resultan difíciles de situar, ya que se ajustan simultáneamente a ambas orientaciones políticas.

Consideremos, en primer lugar, el extremo redistribucionista del espectro. Postulemos en este extremo un modelo de tipo-ideal de colectividad cuya existencia está arraigada totalmente en la economía política. Se diferenciará como una colectividad, en otras palabras, en virtud de la estructura económica, como opuesto al orden en función del estatus de la sociedad. Así que a cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros, se le podrá seguir una pista que nos conducirá en última instancia a la economía política. La raíz de la injusticia, tanto como su centro, será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia cultural concomitante se derivará, en última instancia, de esa raíz económica. Entonces, en el fondo el remedio necesario para rectificar la injusticia será la redistribución político-económica, que se opone al reconocimiento cultural.

Ahora bien, tengamos en cuenta un ejemplo que parece aproximarse al tipo ideal: la explotada clase obrera, tal como se entiende en el marxismo economicista ortodoxo (dejemos de lado por el momento la cuestión relativa a si este concepto de clase se ajusta a las colectividades que han luchado por la justicia en el mundo real en nombre de la clase obrera).¹⁵ En esta concepción, la

clase es un modo de diferenciación que está arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Una clase solamente existe en forma de colectividad en virtud de su posición en esta estructura, y de su relación con las otras clases. De esta manera la clase obrera marxista es el cuerpo de personas que en una sociedad capitalista debe vender su poder laboral bajo disposiciones que autorizan a la clase capitalista a apropiarse de la productividad excedente para su beneficio privado. La injusticia de estas disposiciones es esencialmente un asunto de la distribución. En el esquema capitalista de reproducción social, el proletariado recibe una proporción injustamente grande de las cargas, y una proporción injustamente pequeña de las recompensas. Lo cierto es que sus miembros sufren además injusticias culturales graves; «los perjuicios ocultos (y no tan ocultos) de la clase».¹⁶ Pero lejos de tener su raíz directamente de forma autónoma en un orden en función del estatus injusto, éstas se derivan de la economía política, mientras que las ideologías de clase inferior proliferan para justificar la explotación. Por consiguiente, el remedio para la injusticia es la redistribución, y no el reconocimiento. Superar la explotación de clase requiere la reestructuración de la economía política con el fin de alterar la distribución de cargas y beneficios sociales. Según el punto de vista marxista, tal reestructuración precisa de la forma radical de la abolición de la estructura de clases como tal. La tarea del proletariado, por tanto, no es sencillamente la de procurarse una mejor vida, sino la de «abolirse a sí mismo como clase». Lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia. Al contrario, la única manera de remediar la injusticia es quitar del medio al proletariado como grupo distintivo.¹⁷

Consideremos ahora el otro extremo del espectro conceptual. Postulemos un modelo de tipo-ideal de la colectividad que se ajuste a la política del reconocimiento. Una colectividad de este tipo está totalmente arraigada en el orden en función del estatus que se opone a la estructura económica de la sociedad. Lo que la distingue como colectividad son los modelos sociales imperantes de interpretación y valoración. Así que cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros proviene, en última instancia, del orden en función del estatus. La raíz de la injusticia, además de su centro, será el mal reconocimiento cultural, mientras que cualquier injusticia económica concomitante en última instancia se derivará de esa raíz. El remedio requerido para rectificar la injusticia será el reconocimiento cultural, que se opone a la redistribución político-económica.

Examinemos ahora un ejemplo que parece aproximarse al tipo ideal: una sexualidad despreciada, comprendida en términos de la noción weberiana de estatus, pero reforzada con un elemento de fobia (y una vez más, dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si esta perspectiva de la sexualidad se ajusta a las colectividades homosexuales históricas actuales que están luchando por la justicia en el mundo real).¹⁸ En este concepto, la sexualidad es un modo de diferenciación social cuyas raíces no se encuentran en la economía política,

dado que los homosexuales están distribuidos por toda la estructura de clase de la sociedad capitalista, no ocupan una posición distinta en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada. Más bien, su forma de colectividad está arraigada en el orden en función del estatus de la sociedad, y la injusticia que sufren es, esencialmente, un asunto de reconocimiento. Gays y lesbianas sufren de las manos del heterosexismo la construcción autoritaria de las normas que privilegian la heterosexualidad. Al lado de esto, tenemos la homofobia; la desvalorización cultural de la homosexualidad. Esta devaluación está institucionalizada en la ley, la medicina, las políticas estatales, las prácticas sociales y en los modelos informales de la interacción social. Se expresa en una gama de agresiones que incluyen el avergonzamiento y el ataque; degradación mediante representaciones estereotipadas en los medios de comunicación, el acoso y la degradación en la vida cotidiana; la sujeción a las normas heterosexistas en relación con las cuales los homosexuales parecen inferiores o desviados y que funcionan para perjudicarlos, incluso sin intención de discriminación; la discriminación actitudinal; la exclusión o la marginación en los ámbitos públicos y órganos de decisión; y la negación de derechos legales y protección equitativa. Estos daños son injusticias de reconocimiento. Lo cierto es que los gays y las lesbianas sufren graves injusticias económicas; se les puede despedir fácilmente de su trabajo, y se les niegan los beneficios sociales familiares. Pero lejos de ser arraigados directamente en la estructura económica, se derivan de un modelo injusto de interpretación y valoración cultural. El remedio para la injusticia, en consecuencia, es reconocimiento y no redistribución. Superar la homofobia y el heterosexismo requiere el cambio de ciertas valoraciones culturales (además de sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la heterosexualidad, que niegan el respeto equitativo a gays y lesbianas, y que se niegan a reconocer la homosexualidad como una manera legítima de sexualidad. Se trata de deconstruir las normas heterosexuales y de revalorizar una sexualidad despreciada; bien acordando un *reconocimiento positivo a la opción sexual de gays y lesbianas*, o bien desmontando la confrontación binaria entre la heterosexualidad y la homosexualidad.¹⁹

Todo parece bastante sencillo en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Al tratar las colectividades que se acercan al tipo ideal de la clase obrera explotada, nos encontramos con injusticias que requieren remedios redistributivos. Lo que se necesita es una política de redistribución. Al tratar de colectivos que se acercan al tipo ideal de la sexualidad despreciada, por contra, nos encontramos con injusticias de un mal reconocimiento que requieren remedios de reconocimiento. *Aquí* lo que se necesita es la política de reconocimiento.

Sin embargo, los asuntos no son tan fáciles al alejarnos de estos extremos. Cuando postulamos un tipo de colectividad localizado en medio del espectro conceptual, encontramos una forma híbrida que combina rasgos de la clase explotada con rasgos de la sexualidad despreciada. Llamaré «bivalente» a tal co-

lectividad. Lo que la distingue como colectividad son la estructura económica y el orden en función del estatus de la sociedad. Así, cuando el oprimido o subordinado sufre injusticias, se pueden atribuir simultáneamente a la economía política y a la cultura. En resumen, las colectividades bivalentes pueden sufrir la mala distribución socioeconómica y el mal reconocimiento cultural de forma que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y co-originales. En su caso, ni la política de redistribución sola, ni la política de reconocimiento sola bastarán. Las colectividades bivalentes precisarán de ambas.

Sostengo que el género es una colectividad bivalente. Abarca, a la vez, dimensiones económicas y dimensiones culturales evaluativas. Para la comprensión del carácter de la injusticia de género se necesita prestar atención al mismo tiempo a la distribución y al reconocimiento.

Tengamos en cuenta en primer lugar las dimensiones político-económicas del género. En la actualidad, el género es un principio estructurante básico de la economía política. Por un lado estructura la división fundamental entre la labor remunerada «productiva» y la labor doméstica y «reproductiva» sin remunerar, asignando a las mujeres la responsabilidad principal para esta última. Por otro, el género también estructura la división dentro de la labor remunerada entre las ocupaciones profesionales y manufactureras mejor pagadas y dominadas por los hombres y las ocupaciones profesionales peor pagadas dominadas por la mujer como ocupaciones *pink collar* y las ocupaciones en el servicio doméstico. El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación y deprivación específicos en función del género.

Aquí, el género parece una diferenciación dotada de ciertas características de tipo clase. Visto de esta manera, la injusticia de género parece una forma de injusticia económica que reclama la rectificación redistributiva; de la misma manera que ocurre con la clase, la justicia de género requiere la transformación de la economía política, eliminando la estructura de géneros. Para eliminar la explotación y la deprivación específicas del género, se necesita la abolición de la división del trabajo en función del mismo, tanto la división según género entre el trabajo remunerado y el trabajo sin remunerar, como la división en función del género dentro de la labor remunerada. La lógica del remedio es semejante a la lógica con respecto a la clase: hay que acabar con el género como tal. Si el género no fuese nada más que una diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, esto es solamente la mitad de la historia. De hecho, el género no es únicamente una diferenciación político-económica, sino también una diferenciación en términos de estatus. Como tal, también está acompañado de elementos que se parecen más a la sexualidad que a la clase, hecho que lo lleva a la problemática del reconocimiento. El género estructura modelos culturales dominantes de interpretación y valoración, los cuales son centrales para el orden

en función del estatus. Como resultado ocurre que no sólo las mujeres, sino todos los grupos de bajo estatus social, están en peligro de ser feminizados, y por lo tanto despreciados en este contexto. De este modo, la principal característica de injusticia en función del género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian los rasgos asociados con la masculinidad. Junto con esto, existe el sexismo cultural: la devaluación y denigración omnipresentes de las cosas denominadas «femeninas», paradigmáticamente, pero no sólo referido a mujeres. Esta devaluación está institucionalizada en la ley, políticas estatales, prácticas sociales, y modelos informales de interacción social. Esto encuentra su expresión en los daños infligidos a las mujeres que incluyen ataques sexuales y violencia doméstica, trivializar, cosificar y despreciar mediante representaciones estereotipadas en los medios de comunicación; acoso y desprecio en la vida cotidiana; sujeción a las normas androcéntricas en relación con las cuales las mujeres están vistas como inferiores o desviadas y las cuales trabajan en contra de sus intereses incluso sin intención de discriminación; exclusión o marginación en las esferas públicas y órganos de decisión; y la negación de todos los derechos legales y las protecciones de igualdad. Estos daños son injusticias de reconocimiento. Son relativamente independientes de la economía política y no meramente «superestructurales». Por consiguiente, no pueden ser solucionados solamente a través de la redistribución sino que requieren remedios de reconocimiento adicionales e independientes.

Aquí, el género aparece como una diferencia de estatus, como la de la sexualidad que está reforzada con elementos irracionales. Vista bajo este aspecto, la injusticia de género parece una especie de mal reconocimiento que clama por una solución mediante el reconocimiento. Puede ser que el heterosexismo, tanto como la superación del androcentrismo y el sexismo, requiera el cambio de valoraciones culturales (tanto en sus expresiones legales como prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan un igual respeto a las mujeres. La lógica del remedio es semejante a la lógica con respecto a la sexualidad: esto es, descentralizar las normas androcéntricas y revalorizar el género devaluado, o bien mediante el acuerdo de un reconocimiento positivo de la diferencia del grupo devaluado, o mediante la deconstrucción de la oposición binaria entre masculinidad y femineidad.²⁰

En suma, el género es un modo bivalente de colectividad. Contiene una cara político-económica que lo lleva al ámbito de la redistribución. Pero también contiene una cara cultural-valorativa que lo lleva simultáneamente al ámbito del reconocimiento. Una cuestión abierta es la de si las dos caras tienen el mismo peso; pero, volviendo a la injusticia en función del género, en cualquier caso requiere un cambio tanto de la economía política como del orden en función del estatus.

El carácter bivalente de género hacía estragos en nuestra construcción previa de una elección excluyente entre la política de redistribución y la política de

reconocimiento. Aquella construcción asumía que los sujetos colectivos de la injusticia o son clases o son grupos en función del estatus, pero no las dos cosas; que la injusticia que padecen sea o no la mala distribución o el mal reconocimiento, pero no ambas cosas; que las diferencias grupales en cuestión sean diferencias injustas o variaciones culturales injustamente devaloradas, pero no las dos cosas; que el remedio para la injusticia es la redistribución o el reconocimiento, pero no ambas cosas.

El género, como ahora podemos ver, destroza la serie entera de antítesis falsas. Aquí tenemos un sujeto colectivo que es un compuesto de estatus y de clase, que sufre las injusticias tanto de la mala distribución como del mal reconocimiento, cuya característica distintiva se compone de diferencias económicas y distinciones construidas culturalmente. Entonces la injusticia de género sólo se puede remediar mediante un enfoque que comprenda, a la vez, una política de redistribución y una política de reconocimiento.

En cuanto a todo esto, ¿hasta qué punto es insólito el género? ¿Es que aquí se trata de un caso de bivalencia único o raro en un mundo mayoritariamente univalente? Hay dos maneras de responder a estas preguntas. En primer lugar, podemos examinar, uno a uno, otros sujetos colectivos singulares de la injusticia para determinar si alguno de ellos también es interiormente bivalente. En segundo lugar, podemos examinar varios ejes de injusticia en su intersección mutua, para así determinar si la mayoría de los individuos sujetos a la injusticia, si no todos, precisan de la redistribución y el reconocimiento.

Comenzando por el primer enfoque, examinemos brevemente la categoría de «raza». La «raza», como el género, es un modo bivalente de colectividad, con una cara político-económica y otra cultural-valorativa. En la economía, las divisiones racionalizadas entre los trabajos remunerados de más o menos prestigio por un lado y el poder laboral explotable y «excedente» por otro, generan de una manera racial formas específicas de la mala distribución, remediables solamente mediante una política de redistribución. En el orden en función del estatus, mientras tanto, la trinchera de normas eurocéntricas y racistas privilegiando características asociadas con el ser blanco, genera formas racialmente específicas de falta de reconocimiento, extendiéndose desde la estereotipificación y la devaluación de culturas raciales a los ataques policiales y el maltrato en la vida cotidiana. Daños que sólo se pueden remediar mediante una política de reconocimiento.

La clase también es bivalente, a pesar de mi línea de argumentación anterior. El tipo ideal economicista que invoqué, con propósitos heurísticos, no está a la altura de la complejidad real de las injusticias y las luchas de clase existentes en el mundo. Historiadores como E.P. Thompson han demostrado que estos últimos siempre han contenido un subdiscurso de reconocimiento, por subliminal que fuera: los trabajadores no sólo lucharon para mitigar o abolir la explotación, sino también para defender sus culturas de clase y para establecer la digni-

dad del trabajo.²¹ Durante el proceso elaboraron identidades de clase, a menudo mediante formas que privilegiaron construcciones culturales de masculinidad, «el ser blanco», y/o la nacionalidad mayoritaria, por consiguiente, mediante formas problemáticas para las mujeres y/o miembros de minorías raciales y nacionales.²²

Así, incluso una categoría económica tan aparentemente univalente como la clase tiene un componente de estatus. Superar la injusticia clasista podría requerir la combinación de una política de reconocimiento y una política de redistribución. Por lo menos será necesario atender cuidadosamente a las dinámicas de reconocimiento subliminal de los conflictos basados en la clase, a fin de impedir que éstas generen injusticias de falta de reconocimiento en el proceso de intentar solucionar las injusticias de la mala distribución. Pero lo mismo se puede decir de los conflictos basados en problemas «raciales» y de género, los cuales han sido planteados de forma que privilegian a «los blancos» y a los hombres respectivamente.²³

¿Qué pasa entonces con la sexualidad? ¿Es también una categoría bivalente? Se puede sostener que la sexualidad está inexorablemente ligada al género y, de esa manera, hereda la bivalencia de éste. Se puede decir, también, que el heterosexismo tiene sus raíces no sólo en el orden en función del estatus, sino también en una estructura económica que organiza la reproducción del poder laboral mediante la familia nuclear heterosexual.²⁴ Sin embargo, mi propio punto de vista es que tales argumentos vinculan el género y la sexualidad demasiado estrechamente, tapando de esa manera la importante distinción entre un grupo que ocupa una posición diferenciada en la división del trabajo, en un caso, y que no ocupa tal posición distintiva en otro. También corren el riesgo de encubrir la mencionada distinción entre aquellas formas de falta de reconocimiento, tales como la supremacía blanca que construye sus *otros* como inferiores degradados para que se mantengan en «su sitio» y explotados, por un lado, y aquellas formas, como la homofobia y el antisemitismo radical, por otro, que construyen sus *otros* como seres cuya mera existencia es abominable, y que no pretenden explotarlos, sino eliminarlos.²⁵

Resolvamos la cuestión de la sexualidad como queramos, una cosa está clara, no solamente el género, sino varios ejes principales de la injusticia precisan tanto de la política de la redistribución como de la del reconocimiento para su solución. La necesidad de este tipo de enfoque bipolar aumenta aún más al no considerar tales ejes de injusticia individualmente, y empezar a considerarlos todos juntos, interseccionándose mutuamente. Después de todo, género, «raza», sexualidad y clase están estrechamente conectados entre sí. Mejor dicho, todos esos ejes de injusticia se interseccionan unos con otros en modos que afectan a los intereses e identidades de todos. Nadie es miembro de una sola colectividad. Y la gente que está subordinada a lo largo de un eje de división social puede ser dominante a lo largo de otro. Visto desde esta perspectiva, la necesidad de una

política de redistribución y de reconocimiento de doble enfoque no se presenta solamente de forma endógena, tal como sucede dentro de una colectividad bivalente única, sino que también surge de modo exógeno, a través de colectividades interseccionadas; por ejemplo, cualquier persona que sea gay y de clase obrera necesitará a la vez la redistribución y el reconocimiento independientemente de lo que haríamos con estas dos categorías tomadas por separado sin tener en cuenta las dos categorías de forma singular. Visto de esta manera, casi toda la gente que sufre injusticias, si no toda, necesita la integración de estas dos orientaciones políticas, igual que cualquier persona que se ocupa de la justicia social, sin tener en cuenta su propia situación social.

Entonces, en general, debemos rechazar totalmente la construcción de redistribución y reconocimiento como dos alternativas mutuamente excluyentes. Más bien, necesitamos desarrollar un enfoque bipolar que apunte a la necesidad de ambas.

3. Cuestiones filosófico-normativas: hacia una teoría bivalente de justicia

¿Cómo podemos desarrollar entonces tal enfoque bipolar? ¿Cómo podemos integrar la redistribución y el reconocimiento dentro de un único marco conceptual para poder superar su disociación política actual?

Tres clases de problemas están implicados aquí: cuestiones normativo-filosóficas, que conciernen a la relación entre la justicia del reconocimiento y la de la distribución; cuestiones teórico-sociales que conciernen a la relación entre la economía y la cultura; y cuestiones político-programáticas que se refieren a las tensiones prácticas que surgen en el transcurso de esfuerzos políticos para promover simultáneamente redistribución y reconocimiento. Las cuestiones político-programáticas van más allá del ámbito de esta ponencia.²⁶ En el presente trabajo trataré primero las cuestiones normativo-filosóficas y después volveré sobre las cuestiones teórico-sociales.

El proyecto de integrar redistribución y reconocimiento en un marco conceptual único incide en un debate continuo acerca de tres cuestiones filosófico-normativas. En primer lugar, ¿es el reconocimiento realmente un asunto que concierne a la justicia, o es un asunto de autorrealización? En segundo lugar ¿constituyen la justicia distributiva y la justicia de reconocimiento dos paradigmas normativos *sui generis* distintos, o puede ser uno subsumido por el otro? En tercer lugar, ¿requiere la justicia un reconocimiento de lo que es la diferencia de individuos o grupos, o será suficiente el reconocimiento de nuestra condición humana común?

Mi enfoque en torno a la primera cuestión difiere del de algunos teóricos del reconocimiento como Charles Taylor y Axel Honneth. A diferencia de ellos, propongo que entendamos el reconocimiento como un problema de justicia, y no como una cuestión de autorrealización. Así que no contestaremos a la pre-

gunta «¿qué pasa con la falta de reconocimiento?» refiriéndonos a una gran teoría de lo bueno o una teoría sobre la autoconciencia que nos dice lo que necesita todo el mundo para tener una relación práctica no distorsionada consigo mismo.²⁷ Diremos que es injusto que a unos individuos o grupos les esté negado el estatus de participantes plenos en la interacción social solamente como consecuencia de modelos de interpretación y valoración en cuyas construcciones no hayan participado en condiciones de igualdad, y que menosprecien sus características diferenciales (o las características diferenciales a ellos atribuidas).

Esta estimación tiene una serie de ventajas; primero, nos permite dejar de lado las discrepancias irresolubles sobre la naturaleza humana y lo bueno; segundo, explica por qué la falta de reconocimiento no es simplemente una cuestión de actitudes perjudiciales que llevan a daños psicológicos, sino que es un problema de estructuras socialmente atrincheradas de interpretación y valoración que impiden la participación equitativa en la vida social; finalmente, evita la perspectiva evidentemente dudosa de que todos tienen el mismo derecho a la estimación social. Lo que sí supone es que todo el mundo tiene el mismo derecho a perseguir la estimación social bajo unas condiciones justas de igualdad de oportunidades. Tales condiciones no se consiguen cuando, por ejemplo, los modelos culturales dominantes de interpretación degradan fuertemente la feminidad, «el no ser blanco», la homosexualidad y todo lo culturalmente ligado a ello. Cuando se da este caso, mujeres y/o personas de color y/o gays y lesbianas se enfrentan con obstáculos, que no encuentran otros, en la búsqueda de estimación. Y todos, incluyendo hombres hechos y derechos, se enfrentan aún con más obstáculos si optan por seguir proyectos y cultivar rasgos que sean codificados culturalmente como femeninos, homosexuales o «no blancos».

Continuamos volviendo ahora a la segunda pregunta, sobre si la justicia distributiva y la de reconocimiento constituyen dos paradigmas normativos, *sui generis*, distintos, o si puede ser que cualquiera de las dos se pueda reducir a la otra. Aquí me aparto tanto de muchos de los teóricos de la justicia distributiva como de muchos de los del reconocimiento. En vez de endosar uno de sus paradigmas a la exclusión del otro, propongo lo que llamo un concepto «bivalente» de justicia. Un concepto bivalente de justicia abarca a la vez la distribución y el reconocimiento sin tener que reducirse el uno al otro.

El núcleo normativo de mi concepto es la noción de *paridad participativa*. Según esta norma, la justicia requiere arreglos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interaccionen entre ellos como iguales. Para que la paridad participativa sea posible, afirmo que es necesario, pero no suficiente, el establecimiento de normas básicas de igualdad legal formal.²⁸ Por encima y más allá de este requisito, por lo menos dos precondiciones adicionales deben satisfacerse. En primer lugar, la distribución de recursos materiales debe ser de tal manera que asegure la independencia y «la voz» de los partici-

pantes, esto es lo que llamo la precondition «objetiva» de la paridad participativa. Esto excluye acuerdos que institucionalizan la deprivación y la explotación; acuerdos que institucionalizan grandes disparidades en riqueza e ingresos, constituyendo así «dos naciones» y socavando un estado de igualdad; y acuerdos que institucionalizan grandes disparidades con respecto al tiempo de ocio, negando así la igualdad de oportunidades para leer, pensar, reunirse y conversar con otras personas.²⁹

Por el contrario, la segunda precondition adicional para la paridad participativa la llamo «intersubjetiva». Requiere que los modelos culturales de interpretación y valoración sean de tal manera que permitan expresar un respeto mutuo para todos los participantes y asegurar la igualdad de oportunidades para conseguir estimación social. Esta condición excluye modelos culturales que desprecian sistemáticamente ciertas categorías de gente y las cualidades asociadas con ellas. De la misma manera excluyen modelos interpretativos que desfavorecen sistemáticamente categorías de personas, en primer lugar, cargándoles de excesiva «diferencia» atribuida por otros, y/o en segundo lugar, por fracasar en el reconocimiento de su diferencia.

Tanto la precondition objetiva como la precondition intersubjetiva son condiciones necesarias para la paridad participativa, ninguna es suficiente por sí misma. La condición objetiva centra su atención en cuestiones asociadas tradicionalmente con la teoría de la justicia distributiva, sobre todo en cuestiones pertenecientes a la estructura económica de la sociedad y en las clases diferenciales definidas económicamente. La precondition intersubjetiva centra su atención en problemas destacados de la filosofía del reconocimiento, sobre todo cuestiones pertenecientes al orden cultural de la sociedad y a jerarquías de estatus definidas culturalmente. Cuando la condición objetiva no se cumple, el remedio es la redistribución; cuando la condición intersubjetiva no se cumple, el remedio es el reconocimiento. De esta manera un concepto bivalente de justicia orientado hacia la norma de la paridad participativa abarca la redistribución y reconocimiento, sin reducir el uno al otro.

Esto nos lleva a la tercera cuestión. ¿Requiere la justicia del reconocimiento de lo que son las diferencias de individuos o grupos, por encima o más allá del reconocimiento de nuestra condición humana común? Aquí es muy importante resaltar que la paridad participativa es una norma universalista en dos sentidos. En primer lugar, abarca a todos los participantes (adultos) en la interacción. Y en segundo lugar, presupone un valor moral de igualdad para los seres humanos. Pero el universalismo moral en este sentido aún deja abierta la pregunta sobre si el reconocimiento de la diferencia individual o del grupo podría ser reconocido por la justicia como un elemento, entre otros, de la condición intersubjetiva para la paridad participativa. Sin embargo, esta pregunta no puede ser resuelta mediante un simple análisis conceptual abstracto. Más bien necesita ser enfocado desde el espíritu del pragmatismo y de la teoría social

crítica. Todo depende precisamente de lo que la gente que no es reconocida necesita para poder participar en condiciones de igualdad en la vida social. Y no existe razón para asumir que todos precisen de lo mismo en todos los contextos. En algunos casos puede que se necesite que se quiten las diferencias excesivamente adscritas o construidas para poder participar como miembros con pleno derecho en la interacción. En otros casos puede que se deba tener en cuenta la diferencia insuficientemente reconocida. Aun en otros casos más, puede que se necesite enfocar a grupos dominantes o aventajados, destacando que la diferencia de éstos ha sido falsamente proclamada como universalidad. Alternativamente, puede que se necesite deconstruir los términos mismos en los que las diferencias atribuidas están actualmente elaboradas. Finalmente, puede que se necesite todo lo ya mencionado, o varios aspectos de ello, en combinación uno con otro y en combinación con la redistribución. Lo que realmente necesita qué tipo de gente, con qué tipo de reconocimiento y en qué contextos depende de la naturaleza de los obstáculos con los cuales se encuentran para alcanzar la paridad participativa. Esto, repito, no puede ser determinado mediante un argumento filosófico abstracto. Sólo puede ser determinado mediante una teoría social crítica, una teoría orientada normativamente, informada empíricamente y guiada por el propósito práctico de superar la injusticia.

4. Cuestiones de teoría social: un argumento a favor de una «perspectiva dualista»

Esto nos lleva a las cuestiones de teoría social que comienzan cuando enmarcamos redistribución y reconocimiento en un mismo sistema conceptual. Tal y como vimos, el acuerdo común que concierne a la política de redistribución y a la de reconocimiento presupone la bifurcación de la política económica y el orden en función del estatus. Entonces, la cuestión principal para una teoría social crítica es: ¿cómo hemos de entender la relación entre economía y cultura de una manera crítica que no refuerce su disociación?

Rápidamente podemos despachar dos enfoques completamente inadecuados. El primero es el economicismo, el punto de vista de que la cultura es reductible a la política económica y su estatus es reductible a la clase. El economicismo es la contrapartida en la teoría social de la vindicación política, discutido antes como «es la economía, estúpido». El punto de vista completamente opuesto es el culturalismo, que mantiene que la política económica es reducible a la cultura, y así, clase es reducible a estatus. El culturalismo es la contraparte en la teoría social «es la cultura, estúpido».

Cualesquiera que sean sus méritos para analizar otro tipo de sociedades, ni el economicismo ni el culturalismo dan cuenta de manera sostenible de las sociedades capitalistas contemporáneas. En estas sociedades, la jerarquía de clase y la jerarquía de estatus no se solapan isomórficamente, más bien interactúan

causalmente. De cualquier manera, ni la política económica ni la cultura son reductibles una a la otra, más bien están interpenetradas.

Si ni el economicismo ni el culturalismo aportan una explicación aceptable para la relación entre clase y estatus, ¿qué otros modelos alternativos son posibles? ¿Cómo hemos de entender de nuevo la relación entre economía y cultura de una manera crítica que no refuerce su disociación?

Las raíces de esta dificultad son históricas. A lo largo de un proceso largo y complejo el capitalismo ha creado instituciones económicas especializadas, mercados paradigmáticos que conjuntamente constituyen una zona privadamente ordenada de interacción económica; esta zona se sitúa lejos, pero dependiente del complejo de formas de vida básicas que Karl Polanyi llama de forma simple «sociedad».³⁰ Como resultado se presenta la generación de significados y valores en formas tales como el arte, música, literatura y religión y su circulación a través de todo lo que significa la discusión de la esfera pública y de la educación, aparentemente localizado en el nexo de instituciones culturales especializadas. La consecuencia es una formación social que parece separar economía y cultura, reproducción material y reproducción simbólica, asignando cada uno a una esfera distinta.

La apariencia es sin embargo engañosa. Cultura y economía están entroncadas mutuamente en relación con los vínculos no institucionales. Justamente nuestras prácticas económicas conocidas tienen una dimensión cultural irreductible y constitutiva; elimina lo conocido de los significados y normas, afecta no sólo al bienestar material de los actores sociales, sino a sus identidades y su estatus como tal. Por el contrario, nuestras prácticas culturales conocidas tienen una dimensión económica irreductible y constitutiva, que penetra en la lógica instrumental asociada a la forma establecida, afecta no sólo al estatus y a las identidades de los actores sociales, sino asimismo a su bienestar material.

¿Qué tipo de enfoque puede hacer justicia a los dos aspectos de este panorama? ¿Cómo podemos concebir la redistribución y el reconocimiento de modo que ajustemos la aparente separación entre economía y cultura, así como su interpenetración?³¹ Dos posibilidades se presentan por sí mismas. La primera consiste en el dualismo sustancial que trata la redistribución y el reconocimiento pertenecientes a dos campos sociales diferentes. La segunda es la perspectiva dualista que los trata como dos perspectivas analíticas distintas. Tratemos a continuación estas dos posibilidades.

El punto de vista del dualismo sustancial es que la distribución y el reconocimiento constituyen dos «esferas de justicia»³² diferentes. La primera tiene que ver con el ámbito económico de la sociedad, con las relaciones de producción, y la segunda con el ámbito cultural, con las relaciones que precisan reconocimiento. Si tenemos en cuenta las formas económicas tales como la estructura del mercado laboral, asumimos un punto de vista de justicia distributiva. Definimos la justicia de tales disposiciones institucionales en términos de su

impacto en la posición económica y en el bienestar material de sus participantes. Si por el contrario, tenemos en consideración las formas culturales como la representación de la sexualidad femenina en el medio televisivo, asumimos el punto de vista del reconocimiento, ya que definimos la justicia según modelos de interpretación y valoración en términos de su impacto en el estatus culturalmente definido y en el derecho relativo de los participantes.

Es posible que el dualismo sustancial sea preferible tanto al economicismo como al culturalismo, pero nunca es inadecuado conceptual y políticamente. Conceptualmente erige una dicotomía que opone la economía a la cultura y trata de separar las dos esferas. En efecto, sea como fuere, tal y como he argumentado lo que se presenta asimismo como «la economía» está realmente siempre impregnado de interpretaciones y normas culturales. Por el contrario, lo que se presenta asimismo como «la esfera cultural» está completamente impregnado de imperativos económicos y diferencias económicas. En ningún caso, por supuesto, tratamos con esferas separadas.

Además, prácticamente el dualismo sustancial cae en la trampa de la disociación actual entre políticas culturales y políticas sociales, y por otra parte, refuerza esta disociación. Tomando la economía y la cultura como dos esferas separadas, sitúa a la política de redistribución en primer lugar y a la de reconocimiento en segundo. El resultado es, efectivamente, la constitución de dos tareas políticas superadas que requiere luchas políticas separadas. Desligando la injusticia cultural de la injusticia económica, la lucha cultural de la lucha social, se reproduce la gran disociación que intentamos superar. El dualismo sustancial no es una solución —aunque sí un síntoma— a nuestros problemas. Refleja pero no cuestiona críticamente la diferenciación institucional del capitalismo moderno.

Una perspectiva genuinamente crítica, por el contrario, no puede asumir la apariencia de esferas separadas como un valor aparente. Más bien tiene que investigar tras las apariencias para revelar las conexiones ocultas entre distribución y reconocimiento.

Tiene que hacer visible y *criticable* todo el subcontexto cultural de los procesos aparentemente económicos como el subcontexto económico de las prácticas aparentemente culturales. Tratando *cada* práctica como simultáneamente económica y cultural, tiene que definir todas las prácticas desde dos perspectivas diferentes; desde la perspectiva de la distribución y desde la perspectiva del reconocimiento sin que ninguna de estas dos perspectivas se reduzca a la otra.

A un enfoque de este tipo lo llamo «dualismo perspectivista». Aquí redistribución y reconocimiento no corresponden a los dos ámbitos fundamentales de la sociedad; al ámbito de la economía y al ámbito de la cultura. Más bien los dos constituyen perspectivas analíticas que pueden ser asumidas con respecto a cada ámbito. Estas perspectivas se pueden desplegar críticamente, además, a contrapelo de la ideología. Podemos usar la perspectiva del reconocimiento para

identificar las dimensiones culturales que se consideran usualmente arreglos económicos.

Enfocando la producción y circulación de interpretaciones y normas en programas de bienestar, podemos determinar por ejemplo sus efectos en las identidades y en el estatus social de madres solteras.³³ Por otra parte podemos usar la perspectiva de la redistribución para llamar la atención sobre las dimensiones económicas a las cuales se considera usualmente simples formas culturales; llamando la atención sobre la economía de *rap music*, por ejemplo, podemos determinar sus efectos sobre el bienestar material de los jóvenes de color en el interior de las ciudades. Con el dualismo perspectivista podemos, entonces, definir la justicia de cada práctica social, independientemente de donde se sitúe institucionalmente, planteando la cuestión desde cada uno o desde los dos puntos de vista normativos analíticamente distintos, a saber: la práctica en cuestión reduce o amplía las condiciones objetivas e intersubjetivas de la paridad participativa.

La ventaja de este enfoque está clara. Al contrario que el economicismo y el culturalismo, el dualismo perspectivista nos permite integrar la redistribución y reconocimiento sin reducir uno al otro. A diferencia del dualismo sustancial, sin embargo, no refuerza su disociación. Dado que no dicotomiza economía y cultura, bienestar material y posición social, nos permite captar su interimbricación. Y puesto que, asimismo, no reduce las clases económicamente definidas a un estatus culturalmente definido, o viceversa, nos permite examinar las interrelaciones.

Entendida perspectivamente, entonces la distinción entre redistribución y reconocimiento no reproduce simplemente las disociaciones ideológicas de nuestro tiempo. Más bien aporta un instrumento conceptual indispensable para cuestionar y, finalmente mediante el esfuerzo, superar aquellas disociaciones.

Conclusión

El dualismo perspectivista en teoría social complementa la paridad participativa en la teoría moral. Estos enfoques constituyen conjuntamente los recursos conceptuales que necesitamos para resolver la cuestión central de nuestros días. ¿Cómo podemos desarrollar una orientación política programática coherente que integre la redistribución y el reconocimiento? ¿Cómo podemos desarrollar un marco conceptual que integre lo que permanece convincente e insuperable en las políticas de redistribución, con lo que es convincente e innegable en las políticas de reconocimiento?

Si no planteamos esta pregunta, si nos aferramos a las antítesis falsas y/o dicotomías engañosas, perderemos la oportunidad de captar formas sociales capaces de rectificar las injusticias económicas y culturales. Sólo examinando enfoques integradores que unen la redistribución y el reconocimiento a favor de la paridad participativa podremos cumplir con los requerimientos de una justicia para todos.

NOTAS

1. La investigación llevada a cabo para esta ponencia fue subvencionada por la Tunner Foundation for Human Values. Agradezco los consejos que aportaron Elizabeth Anderson y Axel Honneth, cuya contestación viene a raíz de mi exposición en la Universidad de Stanford (abril-mayo de 1996). Conversaciones mantenidas con Rainer Forest, Steven Lukes, Theodore Coditschek, Jane Mansbridge, Linda Nicholson y Eli Zaretsky influyeron sobre mi pensamiento en momentos clave a la hora de preparar esta ponencia.

2. Programa de Desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Human Development Report 1996*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Puntos destacables de sus hallazgos aparecen en el reportaje de Barbara Crossette, «UN. Survey Finds World Rich-Poor Gap Widening», *New York Times* (15 julio 1996), p. A4.

3. Véanse, por ejemplo, las contribuciones de Martha Nussbaum, *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities* (ed. Martha C. Nussbaum y Jonathan Glover), Oxford, Clarendon Press, 1995.

4. Véase, por ejemplo, la crítica de Iris Marion Young sobre el paradigma de distribución en *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.

5. No incluyo el comunismo ahora difunto del bloque del Este, ya que fracasó en su intento de combinar los objetivos de igualdad social con los compromisos de entender las libertades civiles y los derechos políticos. A lo largo de esta ponencia presumo (aunque no defiendo) que ningún programa que aspire a la justicia social y/o cultural, que fracasa a la hora de asegurar tales libertades, sea defendible.

6. No incluyo aquí los movimientos de reconocimiento nacional, dado que plantean temas más allá del enfoque de la ponencia.

7. De hecho, estos remedios se encuentran en conflicto entre sí; lo cual trato en el artículo «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review*, n.º 212 (julio-agosto 1995), pp. 68-93; reimpreso en Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, 1997.

8. De nuevo, estos remedios culturales tan diversos se encuentran en conflicto entre sí. Un tema es acordar el reconocimiento para las identidades existentes que en la actualidad son menospreciadas; otro sería transformar las estructuras simbólicas, y por consiguiente transformar las identidades personales. Indago sobre estas tensiones en el artículo: «From Redistribution to Recognition?».

9. Esta fórmula inicial evita la polémica de la definición teórica adecuada de clase. Deja sin contestar si clase debe concebirse con Marx en relación a los medios de producción o con Weber en relación al mercado. No obstante, en adelante adopto la definición de Marx con el fin de simplificar el discurso.

10. Para más información sobre la perspectiva de Marx acerca de la clase, véase, por ejemplo, Karl Marx, «Wage Labor and Capital», *The Marx-Engels Reader* (ed. Robert C. Tucker), Norton, 1978.

11. Para más información sobre la perspectiva de Weber sobre la clase, véase, por ejemplo, Max Weber, «Class, Status, Party», *From Max Weber: Essays in Sociology* (ed. Hans H. Gerth y C. Wright Mills), Oxford University Press, 1958.

12. Richard Rorty, artículo publicado en *Dissent*.

13. Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (ed. Amy Gutmann), Princeton University Press, 1994; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*.

14. El discurso que sigue es una revisión de una parte del artículo citado «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age».

15. Con el fin de debatir comienzo concibiendo a la clase de un modo ortodoxo y economicista para hacer más agudo el contraste con respecto a otras formas de tipos ideales de la colectividad, que aparecen a continuación. Por lo tanto, concibo clase como algo enraizado por completo en la economía política, contrario al orden en función del estatus. Por supuesto no es la única interpretación del concepto de clase de Marx. Más adelante en mi discurso, propondré una interpretación menos economicista, que da más peso a las dimensiones cultural, histórica y discursiva de clase, tal y como ha sido planteado por escritores como E.P. Thompson y Joan Wallach Scott. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class*, Random House, 1963; y Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988.

16. Véase Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, 1973.

17. Se podría discutir si el resultado sería la abolición del proletariado, o sólo su universalización. Aun en este caso, la diferenciación del proletariado como grupo desaparecería.

18. Una vez más, con el fin de debatir, comienzo con una concepción muy estilizada de la sexualidad para resaltar el contraste con respecto a otras formas de tipos ideales de colectividad mencionados aquí. De este modo, trato la diferenciación sexual como algo totalmente enraizado en el orden en función del estatus, contrario a la economía política. Por supuesto, ésta no es la única interpretación de sexualidad. Más adelante expongo una interpretación alternativa, que da más peso a la economía política.

19. En el primer caso la lógica del remedio es la de hundir el negocio del grupo. En el segundo caso, por contra, se puede valorar la «cohesión» del grupo reconociendo su diferencia.

20. En el primer caso, de nuevo, la lógica del remedio es la de hundir el negocio del grupo. En el segundo caso, por contra, se puede valorar la «cohesión» del grupo reconociendo su diferencia.

21. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class*, Random House, 1963.

22. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, 1991; Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*.

23. Evelyn Brooks Higginbotham, «African American Women's History and the Metalanguage of Race», *Sings*, 17, 2 (1992), pp. 251-274; y Elizabeth Spelman, *Inessential Woman*, Beacon Press, 1988.

24. Judith Butler expresó este planteamiento en una conversación personal (abril 1995).

25. Le debo esta distinción a Oliver Cromwell Cox, quien la invocó para distinguir entre la supremacía de gente de tez blanca y el antisemitismo. La homofobia contemporánea parece a esta luz más próxima al concepto de Cox sobre el antisemitismo en detrimento de su perspectiva sobre la supremacía caucásica: pretende eliminar, no explotar, a los homosexuales. Véase Cox, *Caste, Class, and Race*, Monthly Review Press, 1970.

26. Ya he planteado algunas en el artículo «From Redistribution to Recognition?».

27. El planteamiento de Charles Taylor es el siguiente: «La falta de reconocimiento o el reconocimiento equivoco [...] puede ser una fórmula de opresión, de encerrar a alguien en una manera falsa, distorsionada, reducida de ser. Más allá de la falta de respeto, puede infligir una herida lamentable, cargar a la gente con un auto-odio que le deforme. El debido reconocimiento no es una cortesía sino una necesidad humana vital» («The Politics of Recognition», en Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, p. 25). En palabras de Axel Honneth: «[...] debemos nuestra propia integridad [...] al hecho de haber recibido la aprobación o el reconocimiento de otras personas. [Conceptos negativos como «insulto» o «degradación»] tienen relación con las formas de mostrar la falta de respeto, o negar el reconocimiento. Se emplea para caracterizar un modo de comportamiento que no representa una injusticia meramente porque limita la libertad de acción o porque inflige daño. Más bien, tal comportamiento es injurioso porque impide que estas personas tengan un concepto positivo propio, un concepto adquirido por medios intersubjetivos» («Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», *Political Theory*, vol. 20, n.º 2 [mayo 1992], 188-189).

28. A lo largo de esta ponencia sostengo, aunque no entro en debate, que es necesario establecer normas básicas de la igualdad legal formal.

29. Aún no ha sido resuelta la cuestión de cuánta desigualdad económica es compatible con la paridad participativa. Algún grado de tal desigualdad es inevitable e incuestionable. No obstante, existe un umbral en el cual las disparidades se agrandan tanto que impiden la paridad participativa. Exactamente dónde se sitúa este umbral es un asunto que queda para futuras investigaciones.

30. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon, 1957.

31. Este concepto, igual que los dos párrafos anteriores, debe su inspiración a Eli Zaretsky. En su libro *Capitalism, the Family, and Personal Life* (Harper & Row, 1983), Zaretsky ofrece una analogía sobre la separación aparente y la interpenetración de la economía y la familia (lo «público» y lo «privado») en las sociedades capitalistas y modernas.

32. Tomo prestada esta expresión de Michael Walzer; véase su *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.

33. Véase Nancy Fraser, «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation» y «Struggle Over Needs», ambos en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, 1989. También, Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State», *Signs*, 19, n.º 2 (invierno 1994), pp. 309-336; reimpresso en Fraser, *Justice Interruptus*.

Nancy Fraser es profesora de Ciencias Políticas en la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School for Social Research de Nueva York. Sus líneas de trabajo se centran en teoría política y estudios de género. Es autora de «Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory» (1989), coautora de «Feminist Contentions: A Philosophical Exchange» (1994), y coeditora de «Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture» (1992); coautora con Linda Gordon de «Contrato versus Caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social» (1992), «After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State» (1994), y «Multiculturalism and Gender» (1996).