

¿De la redistribución al reconocimiento?.

Dilemas en tomo a la justicia en una época “postsocialista”

Nancy Fraser*

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 política¹.

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 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

* En: Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Capítulo I, Siglo de Hombres Editores, Santa Fé de Bogotá, 1997, pp. 17-54.

¹ La investigación en la que se sustenta este capítulo fue apoyada por la Bohen 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.

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 dissociadas, pues sólo al integrar el reconocimiento y la redistribución podemos encontrar 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 desvalorice 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, propondrá un conjunto de distinciones analíticas -entre injusticias culturales e injusticias 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

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 coparticipes 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 Seyla Benhabib, 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.

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 sobreponen 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'⁴. No

⁴ Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (versión castellana, Carlos Marx, *El Capital*, México, Fondo de cultura Económica [N. 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 [N. del T]);

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 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

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 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 primados 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.)

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.]

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 si mismas -comprensión que se adquiere en la intersubjetividad⁶.

Concepciones similares animan los trabajos de muchos otros teóricos críticos, incluyendo a Iris Marion Young y a Patricia Williams, quienes no utilizan el término 'reconocimiento'⁷ 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 instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural constitutiva, irreductible; están atravesadas por significaciones y normas. Análogamente, aun las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión político-económica constitutiva, irreductible; 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.

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.

⁷ Véase, por ejemplo, Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, 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 Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, 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

A pesar de estos cruces mutuos, continuará distinguiendo analíticamente la injusticia socioeconómica de la cultural. Distinguirá 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’⁹. 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*¹⁰. 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 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

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”.

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.

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, 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.

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.

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 injusticia 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

¹⁵ 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

suspenseo 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 arreglos 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 si mismo como clase'. Lo último que

como E.P. Thompson y Joan Wallach Scott. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Random House, 1963; Scott, *Gender and the Politics of History*, 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 idealidad -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.

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 si 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.

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 cultural, 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

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.

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

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, *Caste, 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.)

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 toma 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-origenarias. 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

* La idea de los trabajos de 'cuello rosado' hace referencia al punto intermedio entre la división clásica de los trabajadores de 'cuello rojo', en inglés *red collar jobs* (manuales y usualmente pesados: v.g; el de los

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 rasgos 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 discriminación en las actitudes; la exclusión o la marginación en las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales y de igual protección.

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 del presidente de un banco). (N. de T.)

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'.

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 las 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 Estado 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?

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".

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 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.

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 obstante, 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, 1935; 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.

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 privilegian 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 con 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, necesitan dos tipos de solución analíticamente distintos, redistribución y reconocimiento, que no pueden lograrse fácilmente de manera simultánea. Mientras que la lógica de la redistribución

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'.

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 diferenciación 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

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.

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 central²⁶. Este tipo de multiculturalismo se propone reparar la falta de respeto mediante la revaluación de las identidades de grupo injustamente devaluadas, pero deja intactos tanto el contenido 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 llenen 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

²⁶ No todas las versiones del multiculturalismo encajan en el modelo que describo aquí. Este 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.

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

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 reconocimiento adicional. La política *queer*, por el contrario, trata la homosexualidad como el correlato construido y devaluado de la heterosexualidad; considera que ambas son reificaciones 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 aplica en general a las soluciones para el problema del

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 Steven Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism", *Socialist Review*, No. 93/94 (1987), pp. 9-54.

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

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.

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*, y los efectos (más) diferenciadores (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 Costa 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.

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

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

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 transformativa 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.

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 He 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, comp; *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 político-económica. Para reparar la falta de reconocimiento arraigada en la estructura cultural, por el contrario, se requieren soluciones adicionales, independientes, de reconocimiento.

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

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

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

³⁹ Recordemos que el género, en tanto diferenciación político-económica, estructura división del trabajo de maneras que dan lugar a formas de explotación, marginación y pobreza, específicas de género.

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 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 la 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

Recordemos, además, que en tanto diferenciación cultural-valorativa, el género también estructura las relaciones de reconocimiento de maneras que dan lugar al androcentrismo 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 revaluación de la femineidad, 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 ahora 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 benefactor-feminista sumado al feminismo deconstructivo. La acción afirmativa a favor de 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?

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 desmantelar 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 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 facie* poco prometedores, consideremos los dos escenarios que en principio parecen ser *prima facie* 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 revaluación 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

⁴¹ Supongo aquí que las complejidades internas de las soluciones del reconocimiento transformativo, tal como fueron discutidas anteriormente en la nota no generan efectos perversos. No obstante, si el efecto práctico de reconocimiento de la política cultural del feminismo deconstrutivo 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 deconstrutivo. Sin embargo, estas interferencias serían menos debilitantes que aquellas asociadas a los otros escenarios examinados aquí.

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 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 intersectan, 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

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

de la mayoría de las personas de color, tal como son construidos culturalmente en la actualidad⁴³.

¿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

⁴³Una 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.

⁴⁴ Ted 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 así 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.

claramente separados de la sexualidad y la clase. Más bien, todos estos ejes de injusticia intersectan de maneras 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 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

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 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 comprehensivas 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 firmado 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 gran genealogía de la ‘dependencia’”, Linda Gordon 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”.