

NANCY FRASER: HISTORIADORA Y CRÍTICA DEL FEMINISMO

MARÍA EUGENIA MARÍNEZ GARCÉS

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2018**

NANCY FRASER: HISTORIADORA Y CRÍTICA DEL FEMINISMO

MARÍA EUGENIA MARÍNEZ GARCÉS

Trabajo de grado presentando al Departamento de Filosofía
para optar al título de Magíster en Filosofía

Director

DELFIN IGNACIO GRUESO VANEGAS

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2018**

Dedicatoria

A los colores de mis días Tamia y Liumara.
Y a Paolo Cesare Butturini,
quien supo encontrarme vestida de experiencia y desnuda de ganas.
Creyendo volver de todo sin cambiar de sitio.
Gracias, por tanto.

Agradecimientos

A la comunidad Praxis (Grupo de investigación y seminario de Filosofía Ética y Política), del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, porque fueron mis mejores aliados en el proceso de construcción de esta tesis. Sus lecturas y comentarios atentos me ayudaron a enriquecer el trabajo y a comprender los aspectos no aclarados de mi propuesta. Agradezco especialmente al profesor Delfín Ignacio Grueso por su guía, acompañamiento y afecto, y porque creyó en mí cuando apenas balbuceaba estos problemas.

Mi agradecimiento se extiende, igualmente, a Carlos Julio Londoño, David Alejandro Valencia, Ana María Canaval y Andrés Sandoval quienes fueron agudos e implacables lectores.

A Tamia y Liumara, mis hijas, que asistieron a clases conmigo durante los años que duró este proceso. Con ellas he comprendido lo que implica ser madre, mujer y feminista, y por ellas escribo, para que recuerden y puedan emprender sus propias luchas.

Agradezco, infinitamente, a Paolo Butturini, a mi familia, a mis padres que delinearon mis inicios y a los que no se nombra, pero están ahí a través de consejos, acompañamiento, apoyo, lecturas y preguntas inquisitivas.

Estoy agradecida con todos ustedes porque me ayudaron día a día a redefinirme.
Yo tampoco quiero olvidar.

RESUMEN

Nancy Fraser nos propone revisar la justicia social a través de la vinculación de tres paradigmas históricos: redistribución, reconocimiento y representación, que corresponderían a las demandas de justicia de los 4 grupos sociales que identifica la autora: la raza, la clase, el género y la sexualidad. De acuerdo con sus análisis, los arreglos de justicia deben tener un carácter tridimensional, a fin de solucionar las demandas que se presentan desde los diferentes frentes de lucha. Sin embargo, el caso del género evidencia un ligero giro de la autora hacia la redistribución, un aspecto que cobra mayor importancia en los aportes que hace Fraser a la teoría feminista del cuidado. Este giro pone en evidencia la apuesta de Fraser por argumentos que esencializan la condición femenina en el ámbito de la familia. Su modelo *Cuidador Universal* aspira que todos los hombres y las mujeres de una familia realicen tareas de cuidado, concede mayor importancia al papel de ellas, históricamente subvalorado, pues aspira que las sociedades futuras se enfoquen en los problemas ligados al cuidado de la dependencia mutua. Hacer este reconocimiento y valoración del trabajo femenino trae consecuencias inesperadas a su análisis, pues no se desliga de la creencia que concede a las mujeres mayor aptitud para el cuidado.

Palabras Clave:

Nancy Fraser, Teoría Crítica, Feminismo Socialista, Paradigmas de la Justicia Social, Redistribución, Reconocimiento, Representación, Cuidado.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
1. LA TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA.....	12
1.1. Karl Marx y la división sexual del trabajo.....	23
1.2. Los orígenes del sistema dual de Nancy Fraser.....	32
1.3. El debate alrededor de las categorías irregulares... ..	36
1.4. Crítica a la ‘política de identidad’.....	39
2. EL FEMINISMO IGUALITARIO DE NANCY FRASER.....	43
2.1. Historia del movimiento feminista.....	43
2.1.1. Vindicación ilustrada.....	45
2.1.2. Feminismo liberal sufragista.....	48
2.1.3. Nuevo feminismo o segunda ola.....	50
2.2. La perspectiva feminista de Nancy Fraser.....	55
3. LA PARIDAD PARTICIPATIVA.....	60
3.1. El paradigma redistributivo.....	63
3.2. Redistribución con enfoque de género.....	65
Conclusiones.....	75
Bibliografía.....	80

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.

Hannah Arendt, *La condición humana*

Introducción

En el marco de la teoría social de Nancy Fraser la condición femenina es resultado de la interrelación de dos categorías sociológicas fundamentales: la clase y el estatus. De esta distinción deriva su propuesta bidimensional de la justicia, un ejercicio analítico que en un primer momento intenta conciliar los paradigmas históricos de redistribución y reconocimiento. Los debates actuales sobre la justicia se inscriben en una u otra línea argumentativa, la propuesta de Fraser consiste en vincularlas de modo que le permitan reconfigurar el enfoque normativo de la Teoría crítica.

El género es una de las primeras comunidades duales que identifica la autora; sin embargo, en sus análisis hay un marcado énfasis en las circunstancias económicas que impiden a las mujeres participar en igualdad de condiciones en la vida social y política. En este trabajo me interesa mostrar la construcción discursiva de Nancy Fraser alrededor del género como categoría trivalente, y los argumentos que hacen suponer que el paradigma redistributivo tiene mayor peso en su propuesta de justicia de género.

La perspectiva metodológica de Fraser quiere establecer un puente entre los feminismos de la igualdad y de la diferencia; si bien este fluir teórico expone al detalle los requerimientos que hacen las mujeres en uno u otro sentido, debe revisarse minuciosamente cuando se aborda el problema de la “paridad participativa”, un barómetro con que la autora determina el nivel de participación política de las colectividades y que entronca su propuesta de justicia social. La dificultad en este caso estriba en conciliar los distintos elementos que constituyen las identidades grupales y las diferencias a las que Fraser atribuye validez.

En un segundo momento de su desarrollo analítico, Fraser suma al dualismo perspectivista un nuevo grupo de reivindicaciones, la representación política, que define en términos de lo que pueden esperar los grupos oprimidos en un mundo globalizado. Las reclamaciones que buscan remediar los tres tipos de injusticias corresponden a perspectivas filosóficas diferentes. La distinción conceptual entre las injusticias político-económicas y las injusticias culturales o simbólicas ha permeado los debates filosóficos, hasta el punto de subsumir una tendencia en la otra; la falta de representación política, por su parte, es un enfoque menos debatido en el ámbito de la justicia.

Las luchas por la igualdad económica fueron reformuladas por teóricos liberales y comunitaristas en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XX. Esos autores se preocuparon por establecer las condiciones ideales de la justicia, centrados en la distribución de poder, oportunidades, derechos, deberes, bienes u otros activos. La tradición del reconocimiento ha renacido de la mano de filósofos neo hegelianos, quienes plantean que el reconocimiento es parte constitutiva de la identidad de una persona y la forma adecuada de interpretar los problemas de justicia contemporáneos.

La propuesta de Fraser se fundamenta en principios socialistas y teórico críticos; al decir de la autora, las teorías de la justicia deben ofrecer una respuesta efectiva contra el crecimiento de las desigualdades y la dominación cultural, e integrar ambas cuestiones en un nuevo proyecto emancipador. Para comprender la relación que existe entre las políticas de clase e identidad, Fraser examina cuatro ejes sociales que históricamente han sido objetos de injusticias: la clase, la raza, el género y la sexualidad (esta tipología de grupo es ideal, existe en respuesta a la distinción analítica que establece la autora entre economía y cultura).

En sus primeras obras¹ la norteamericana diseña un espectro conceptual para identificar los tipos de reparaciones que demandan los grupos. En los extremos ubica los “casos puros”, la clase y la sexualidad son las tipologías de grupos que exigen soluciones redistributivas o de reconocimiento. En el centro organiza a las colectividades distinguidas según la raza o el género y que requieren reparaciones en doble vía, estas son las llamadas categorías bivalentes. En escritos más recientes² la autora amplía el espectro de su interpretación y señala que todos los grupos son bivalentes en mayor o menor medida.

Las demandas de las categorías duales entrañan la contradicción de reafirmar y deconstruir las características sociales del grupo dado, la respuesta que da Fraser a esta problemática asume la forma de “paridad participativa”, principio con el que demuestra que las dos primeras dimensiones de su propuesta de justicia son mutuamente dependientes, ambas tienen igual preeminencia; cualquier intento de establecer lo contrario es reduccionismo cultural o económico. Si consideramos el problema del género, la propuesta transformativa demanda redistribuir la renta, cambiar los títulos de propiedad, modificar la división del trabajo y eliminar la distinción entre el trabajo remunerado y el no remunerado. En cuanto al reconocimiento, la reafirmación debe modificar los significados de las ocupaciones catalogadas femeninas, las condiciones bajo las cuales son educadas las mujeres, los patrones de crianza institucionalizados y la participación femenina en las instancias políticas.

Ahora bien, en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* Fraser se arrepiente de su propuesta deconstructiva en términos radicales y se decanta por una

¹ *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista* (1997).

² *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político – filosófico* (2006), escrito en colaboración con Axel Honneth.

transformación matizada, en este nuevo escenario no se trata de deconstruir la categoría o grupo, el interés de la autora es señalar que tanto las políticas transformativas como las afirmativas no pueden distinguirse de manera absoluta, son contextuales, una produce los efectos de la otra y a largo plazo pueden generar los cambios estructurales demandados.

Las estrategias transformativas son difíciles de aplicar en el plano real, en contextos carenciados y con necesidades puntuales que no esperan “el debilitamiento de las distinciones de estatus”, de ahí que Fraser proponga, para salvar esta cuestión, la vía media de las reformas no reformistas. Será preciso mostrar que en el caso de las luchas de género estas reformas, como reconoce la autora, no modifican las distinciones entre trabajo remunerado y no remunerado y entre trabajo femenino y masculino, y tampoco permiten superar la dependencia femenina de las políticas de bienestar, condición fuertemente criticada por la autora en su reescritura de la historia del feminismo.

Al final, las reformas no reformistas implementadas a partir del modelo “Cuidador universal” representan la aceptación de que lo políticamente impracticable por la vía de la transformación puede ser políticamente factible a través de la reafirmación. En este caso, aceptar los límites de las propuestas redistributivas no implica un giro fraseriano hacia el reconocimiento; antes bien, analizar estas demarcaciones con respeto al género permite develar mejor el peso que tiene la redistribución en la teoría social de la autora y cómo ella gana presencia en sus últimos escritos³.

Para resolver el asunto que me ocupa procederé como sigue. En el primer capítulo reviso los enfoques, movimientos y tendencias de que se nutre la propuesta teórica de Nancy Fraser, y

³ *Escalas de justicia* (2008). Editorial Herder, Barcelona.

presento a sus interlocutores más cercanos. Así mismo, reviso la propuesta del feminismo económico de asimilar la reproducción económica a la reproducción social. En segundo capítulo analizo la “reescritura de la historia del feminismo” que propone Fraser. Este capítulo está dividido en dos acápites, el primero expone reseñas cortas de las principales reivindicaciones feministas y del carácter que tuvo el movimiento durante el período correspondiente. El segundo expone un bosquejo de la crítica de Fraser al feminismo y la propuesta de las ‘reformas no reformistas’.

El tercer y último capítulo revisa el principio normativo ‘paridad participativa’, un baluarte de la igualdad con el que Fraser pretende superar el dualismo feminista entre economía y cultura. El primer acápite aborda el paradigma redistributivo y el segundo se enfoca en la redistribución desde la perspectiva de género y a la luz de los principios de igualdad de oportunidades y mérito. En este segmento desarrollo la hipótesis del monismo teórico de Nancy Fraser a favor de la redistribución de los recursos.

1. La Teoría crítica contemporánea

Las teorías feministas han dejado intacto el marxismo con todos sus problemas de la teoría de clases, y han elegido un lenguaje de la teoría, que en muchos casos, distorsiona sus propias experiencias históricas.

Seyla Benhabib

El pensamiento de Nancy Fraser se ha nutrido principalmente del marxismo no ortodoxo, la Teoría crítica y el pragmatismo. La militancia política en las filas de la izquierda socialista y del feminismo ha demarcado el rumbo de su propuesta de justicia. El interés de la autora es combinar el análisis social con la lucha política y reafirmar el compromiso de la Teoría crítica con la praxis. Gracias al debate con el feminismo su aparato crítico articula el análisis de otros grupos y colectividades que también ocupan un lugar subalterno. Su perspectiva explora las posibilidades de la justicia en igualdad de condiciones para todos los actores sociales, porque:

La justicia requiere que la gente tenga la posición, el estatus para participar como pares en cualquier arena importante de la vida social; esto es, en la vida familiar, en el mercado del trabajo, en la sociedad civil y, sí, claro, en la política y en la esfera pública política, pero no sólo en éstas (Palacio, 2009: 2).

Esos tres grandes enfoques configuran el marco de la justicia de Nancy Fraser, la forma como enlaza estas doctrinas demuestra cierta tendencia a la reconciliación teórica. Su preocupación principal a este respecto consiste en exponer y superar falsas antítesis o divisiones filosóficas profundas o insalvables, al tiempo que presenta sus fortalezas y limitaciones; en respuesta a ello, intenta “formular alternativas más modestas y defendibles” (Fraser, 2006:274). El debate

alrededor de la historia y la preeminencia de los dos paradigmas tradicionales de la justicia social constituye su caso más depurado.

No se trata de una discusión que históricamente se haya presentado en los términos que señala la autora; por el contrario, ningún filósofo, antes que ella, ha establecido una distinción analítica entre la redistribución y el reconocimiento, ni ha ofrecido doble solución a estas injusticias; otros pensadores argumentan que las demandas de los oprimidos involucran por igual la economía y la cultural. Fraser señala que “en el mundo real la economía política y la cultura están entrelazadas mutuamente, como las injusticias de redistribución y reconocimiento” (Fraser, 1997:19).

Lo importante para la autora es demostrar la interrelación que existe entre los problemas económicos y los políticos, y cómo las posibles soluciones que se implementan en una dimensión pueden desencadenar iniquidades en la otra esfera. Esta abstracción conceptual constituye la base de los diálogos que sostiene con Axel Honneth, Iris Marion Young y Judith Butler. ¿Por qué debe hacerse esta distinción? ¿Cómo se estructura a partir de ella la propuesta normativa de Fraser? y ¿Por qué es relevante para el feminismo? son algunas de las preguntas que intentaré responder en este capítulo.

El ‘dualismo perspectivista’ es una propuesta innovadora frente a la crisis actual del capitalismo, y busca integrar las cuestiones de reproducción económica (redistribución de los recursos que genera el sistema de mercado), con las actividades de reproducción social (reconocimiento de las tareas de socialización que lo sostienen). De ahí que este enfoque tenga un marcado énfasis feminista. Su principal objetivo parece tratar de conciliar las dos líneas más fuertes del movimiento de mujeres. Por un lado, el feminismo socialista que enfoca sus críticas en la división sexual del trabajo, en la rigidez de los roles de género y en la marginación femenina.

El colectivo socialista afirma la identidad de las mujeres, opuesta a la masculina por rasgos de naturaleza biológica y socio-cultural, y considera que las diferencias de género son creaciones culturales que sostienen la hegemonía del hombre. Los intentos de validar la diferencia deben hacerse desde el reconocimiento de los principios igualitarios, las socialistas aseguran que hay diferencias indeseables, diferencias neutrales y diferencias éticamente deseables. El derecho a que una diferencia se vea como legítima significa que el otro la nivela a su rango, y sólo la reconoce conforme a un esquema a priori⁴ (Amorós, 2005).

La otra línea está representada por el feminismo radical, vertiente del movimiento que se enfoca en el análisis del patriarcado⁵ y en las relaciones de género que subordinan a las mujeres bajo el dominio de los hombres⁶. Este colectivo es producto de la incursión progresiva en la gramática feminista de nuevas voces provenientes de grupos al margen del movimiento hegemónico y dogmático centro europeo y norteamericano, que dominó el panorama durante la segunda mitad del siglo XX.

⁴ Judith Butler y Ernesto Laclau (1995) dialogan en torno a las exclusiones y el ideal de igualdad, afirman que un proyecto de sociedad que pretenda basarse en la inclusión de todas las particularidades es irrealizable, invivible y psicótico, y conduciría a la destrucción de la política como se conoce. La imposibilidad de este ideal radica en que la política es un campo de negociaciones que da la exclusión por supuesta y necesaria para definir el rango de lo posible.

⁵ Etimológicamente el término patriarcado significa “gobierno de los padres”, es una forma de organización de la sociedad transversal a las esferas política, económica, cultural y religiosa, y que se adapta a cualquier sistema económico o forma de gobierno. La ideología patriarcal, como sistema de creencias, construye y explica las relaciones y las diferencias que existen entre hombres y mujeres a partir de los rasgos físicos. Como sistema de dominación establece la autoridad masculina sobre la mujer, la descendencia y el conjunto de la familia. El hombre se constituye en el parámetro de la normalidad definida biológicamente, lo que condiciona y justifica la inferioridad de la mujer, convirtiendo la supuesta desigualdad natural en desigualdad política. El término fue acuñado por Kate Millet (1969) para mostrar el papel que jugaban los roles sexuales en la constitución de la ideología patriarcal (Lerner, 1990).

⁶ La propuesta de Fraser se articula a la discusión que abre el feminismo en la década de los años setenta. El movimiento de mujeres intenta resolver el dualismo teórico que se hizo evidente con la introducción de la categoría patriarcado en los análisis de género. El feminismo radical explica la subordinación femenina desde este concepto, mientras la corriente socialista establece una simbiosis entre éste y el capitalismo. Carrasco sugiere que así, la sumisión femenina se estudia “en una estructura de dos sistemas separados: capitalismo y patriarcado, modo de producción y modo de reproducción, sistema de clases y sistema de género (1999:27).

En aras de ajustar estas dos tendencias del feminismo, Fraser construye un entramado teórico con el que explica igualmente las demandas de justicia de cualquier movimiento político. Según la perspectiva de la autora, dividir la justicia en dos paradigmas es una obligación histórica que se evidencia tras el agotamiento de la utopía socialista. Durante el auge del socialismo los reclamos de clase agotaban el universo de posibilidades de lo social, el ambiente postsocialista⁷ cambió la gramática de las luchas. Los aspectos de fondo de esta revaloración de los conflictos se expresan en el cambio de enfoque de tres preguntas esenciales:

“¿Qué” es la justicia, “¿Qué supuestos socio-ontológicos distinguen las reivindicaciones bien formuladas de las mal formuladas?”, “quien” es la víctima “¿De quiénes son los intereses y las necesidades que merecen consideración?”, y, finalmente, “cómo” solucionar las injusticias, “¿Cuáles son los criterios o los procedimientos de decisión con los que deben resolverse las disputas sobre el ‘qué’ y el ‘quien’?” (Fraser, 2008:104-107).

Si aplicamos estos principios al socialismo, el ‘qué’ de la justicia se refiere a la superación de los conflictos de clase, porque esta división económica es la causa única de los problemas sociales. El reduccionismo socialista también contemplaba un agente único: la economía del capital, y sólo un ‘quién’ o grupo de víctimas: los trabajadores; limita el análisis social a tres fronteras: los propietarios del capital, los propietarios de las tierras y los asalariados. El ‘cómo’ es la estrategia para superar la condición subalterna de la clase explotada, el socialismo ve en la revolución proletaria el camino para eliminar las clases, alcanzar la propiedad colectiva de los medios de producción y forzar la desaparición del Estado⁸.

⁷ El postsocialismo pretende señalar una condición social que inicialmente había sido expresada por Jean Luc Lyotard al referirse a las bases de interpretación de las sociedades contemporáneas. La condición postmoderna es el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX (Lyotard, 1987). Con base en esto, Fraser nos dirá que el postsocialismo es “la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble” (Fraser, 1997:7) y que se identifica principalmente por tres factores: ausencia de una visión progresista, cambio en las reclamaciones de justicia y resurgimiento del liberalismo económico, consecuencia directa de los dos primeros.

⁸ Cornelius Castoriadis (1986) llama falaz a la pretensión socialista de construir un tipo de sociedad en la que desaparecerían los problemas que son consustanciales a las nociones de igualdad y libertad. Para este autor es difícil

La evolución histórica desde la diferenciación por clases a las distinciones por grupos de estatus es uno de los aspectos más importantes en la dinámica de las luchas sociales contemporáneas. El ‘dualismo perspectivista’ rechaza este desplazamiento y lo que considera una falsa antítesis, pero no termina de ajustar las denominaciones de las colectividades de forma que correspondan a las intersecciones entre la clase y el estatus. Pese a su entramado teórico, Fraser prioriza la identificación de los grupos sociales en términos económicos, con lo que demuestra cierta imposibilidad de superar la visión marxista de la estructura social, y la prioridad del paradigma redistributivo frente al reconocimiento y la representación. Este argumento se apoya en la lectura que hace la autora de los problemas del feminismo. Los planteamientos de Nicholson ayudan a comprender la línea argumentativa que construye Fraser alrededor del género como una clase social:

El género, sin duda alguna en las sociedades organizadas por el parentesco, y quizás en diversos grados en las sociedades siguientes, debe ser considerado como una división significativa de clase aun cuando clase se entienda en su sentido tradicional. [...] Que el género sea o no sea un indicador de clase importante debe ser determinado empíricamente en cada caso y no podemos suponer, como hacen muchos marxistas, que el género y la clase sean inherentemente distintos” (1990:42-43).

Fraser considera la clase un “modo de diferenciación social que está enraizado en la estructura política-económica de la sociedad” (Fraser, 1997:19). Así, las problemáticas femeninas se ubican inicialmente en las intersecciones entre género y clase, luego aparecen las distinciones por raza y sexualidad. Wallach (2008) señala respecto a la construcción del género que este concepto, lo mismo que la noción de raza, tienen una base teórica distinta a la clase, no se basan en la teoría marxista de la determinación económica y del cambio histórico. En la teoría de Fraser, sin

definir los límites que deben trazarse entre las formas de igualdad reconocidas, pero suponer esta como un producto acabado es un “espejismo” que genera las más profundas alienaciones políticas.

embargo, el ‘dualismo perspectivista’ deduce un mismo origen para las nociones de clase y género, las concibe resultado de las relaciones que establecen la familia, la economía y la política. Las distinciones de género evidencian las asimetrías de poder entre los hombres y las mujeres y demuestran que sus vínculos se soportan sobre las condiciones económicas que estructuran al capitalismo.

La noción de clase que recupera nuestra autora proviene del materialismo histórico de Karl Marx y la de estatus tiene su origen en los postulados de Max Weber. Marx no es concluyente al definir la clase⁹, aunque a lo largo de su obra pueden rastrearse los elementos que permiten configurarla. Las tesis marxistas ubican su origen en las relaciones de subordinación estructuradas entre personas con intereses distintos y contradictorios (Morrison, 2010). Marshall y Bottomore consideran que:

Las clases sociales no son establecidas y definidas por las leyes y costumbres de la sociedad, sino que surgen de la interrelación de una variedad de factores relacionados con las instituciones de la propiedad y la educación y la estructura de la economía nacional (2004:39).

En Marx el problema de la clase está afincado en la economía y se define en relación a la propiedad, que lo mismo son los medios de producción capitalista, que facilitan la fabricación de objetos y la obtención de alimentos, o el patrimonio de los asalariados, su fuerza de trabajo. La teoría feminista critica esta definición de clase porque no establece relación alguna con la historia de las mujeres, y desconoce la importancia de otras actividades socialmente necesarias como el parto, la crianza, el cuidado de niños y enfermos y las tareas domésticas (Nicholson, 1990).

⁹ “La teoría de las clases era para Marx tan importante, que siempre fue retrasando su exposición sistemática por un propósito de perfeccionamiento derivado de análisis empíricos. Así, sólo la conocemos en el fondo, por su aplicación a problemas concretos y por observaciones ocasionales de generalización diseminadas por toda la obra marxista. [...] La cuestión que guió a Marx en la elaboración y aplicación de su teoría de clases, no fue la de cómo se nos muestra realmente una determinada sociedad en un momento determinado, sino cómo modifica una sociedad su forma estructural” (Dahrendorf, 1962:23,36).

Pese a la denuncia, el feminismo igualitario no identifica en ese constructo teórico los problemas que si observan los marxistas no ortodoxos y pensadores liberales. Max Weber es uno de los principales críticos del concepto de clase marxista, su propia teoría aspira superar esta definición desde un análisis de las estructuras sociales existentes en la segunda mitad del siglo XIX. La propuesta de Weber se distancia de Marx porque rechaza el economicismo, el criterio según el cual la propiedad sobre los medios de producción es el único determinante de la estructura social; antes bien, identifica una estratificación tripartita: clase (economía), estamentos (cultura) y partidos (política). La clase es la jerarquía que se organiza a partir de los bienes (propiedad), habilidades y credenciales de educación (servicios) que los individuos venden en el mercado a cambio de ingresos, y que les garantizan acceder a oportunidades vitales. Una situación de clase es la capacidad adquisitiva que caracteriza a un grupo de personas (Weber, 2014; Morrison, 2010).

Con respecto al estatus, la estratificación a que da lugar se relaciona con el poder social o la distribución de honores. El estatus es la mayor o menor estima de que es objeto un individuo o un grupo, en función de sus cualidades, atributos y habilidades. Los grupos de estatus se conforman por la capacidad de consumo de bienes y las prácticas sociales diferenciadas (estilos de vida, gustos, valores y creencias) (Weber, 2014). Estas características están vinculadas a elementos objetivos (origen, profesión y nivel educativo) y subjetivos (prestigio, reputación y honor) (Duek& Inda, 2006).

El sociólogo alemán Ralf Dahrendorf (1962) sintetiza los planteamientos de Marx y Weber sobre el concepto de clase, con el ánimo de redefinir los principios que rigen la división social por clases y superar al marxismo donde fue insuficiente la teoría weberiana. En ese sentido, afirma que la tesis marxista es vacía, unilateral y contradictoria porque establece una relación indisoluble

entre la formación de las clases y la propiedad privada. Al limitar la definición de clases a la propiedad o no propiedad formal sobre los medios de producción¹⁰, Marx genera un problema de interpretación que niega validez sociológica a su teoría. Dahrendorf sugiere revisar el concepto de propiedad para comprender si Marx lo limita a la posesión sobre un bien específico o refiere las relaciones reales de control y subordinación que tienen lugar en los procesos económicos. El autor se pregunta: “¿Constituye para Marx la propiedad un caso particular de dominio o, por el contrario, el dominio un caso particular de la propiedad?” (1962:38).

La teoría de clase de Dahrendorf considera en sentido inverso las nociones marxistas de propiedad y dominio, las nuevas clases se definen en función de las relaciones de poder, porque éste determina la propiedad de los medios de producción. Dahrendorf niega el primado absoluto de la economía en el orden social y en su lugar ubica las relaciones políticas.

Las estructuras de autoridad o dominación tanto si se trata de sociedades completas como, dentro de éstas, de determinados ámbitos institucionales (p. ej., la industria), constituyen, dentro de la teoría aquí representada, la causa determinante de la constitución de las clases y de los conflictos de clase. La modalidad específica de los cambios sociales de las estructuras provocados por las clases sociales, impelidas por los conflictos de clases, se basa en la distribución diferencial de los puestos de autoridad en las sociedades y en sus ámbitos institucionales (Dahrendorf, 1962:180).

Un análisis más reciente de la teoría de clases en Marx es presentado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien las define a partir del concepto de ‘estamentos’ de Max Weber. Bourdieu

¹⁰ Duek (2010) considera que Dahrendorf no logra su cometido de superar a Marx porque su crítica al economicismo no tiene fundamentos, según esta autora, es claro que el materialismo histórico contemporáneo no sólo define la clase por sus aspectos económicos, sino que también considera los criterios políticos e ideológicos.

El concepto ‘relaciones de producción’ ha sido también criticado por Aron (1965), quien sostiene que es equívoco porque no acota la definición y enuncia aspecto de la vida social que son susceptibles de diversas interpretaciones. El problema de esta noción es que restringe la definición de lo económico al estatus de los trabajadores, según Aron, este argumento es factible, pero no es el único, no existe ningún registro historiográfico que demuestre que los estudios sociales deban basarse en una única característica. Como no es admisible que las sociedades se definan por un tipo de economía, tampoco lo es que las relaciones sociales de determinen por el vínculo laboral de las personas.

se opone a Marx y al feminismo al desconocerla existencia de las clases cuando estas aluden a grupos homogéneos de individuos diferenciados económica y socialmente. Afirma que el empeño marxista es un “salto mortal” de la teoría a la práctica. La clase es una categoría analítica que no se corresponde con algo dado, lo que existe es el espacio social multidimensional en el que se entretejen relaciones y donde se enfrentan, en lucha simbólica y política, visiones diferentes del mundo. “Sólo se pasa de la clase-sobre-el-papel a la clase “real” a costa de una labor política de movilización” (Bourdieu, 2002:24)¹¹. Atribuir autonomía real a las construcciones teóricas es un error recurrente del marxismo, pero es igualmente erróneo negar las diferencias o los principios de diferenciación. Sólo es posible resolver esta contingencia si el sociólogo elabora un concepto científico de clase fundado en las principales características históricas y no arbitrarias de los grupos sociales.

Las clases son conjuntos de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condiciones semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por lo tanto, prácticas y tomas de posición semejantes (Bourdieu, 1990:284).

Las clases reales son sujetos políticos, grupos movilizados en torno a objetivos comunes. La argumentación de Bourdieu no es nueva, también fue analizada por Marx, los marxistas y sus críticos, pero el francés le atribuye un sentido distinto. La clase es un conjunto de individuos cercanos en el espacio social y unido por ‘simpatías’, ‘afinidades y hábitos’ que garantizan la permanencia de la distinción

¹¹ Braverman (1983) afirma que el concepto de clase formulado por Marx no refería la existencia de un grupo específico de personas, sino que se trataba de una expresión que nombra un proceso social en marcha. El autor expresa que el concepto tradicional que liga la clase a la propiedad sobre los medios de producción no puede ser aplicado a los nuevos movimientos ocupacionales por la diversidad de funciones que realizan. El viejo dilema entre propietarios y no propietarios que sirve de base al análisis marxista ya no describe los conflictos económicos del presente, pues la no propiedad es una condición que comparten estratos ocupacionales diversos. Lo que debe preocupar al investigador contemporáneo no es la descripción de la categoría clase sino su ámbito de aplicación.

El criterio de formación política que rescata Bourdieu es una diferenciación importante para comprender los planteamientos de Fraser entorno al enfoque tridimensional de la justicia. Al analizar los dos primeros paradigmas: la redistribución y el reconocimiento, encontramos que el primero está ligado a los postulados marxista sobre la constitución de las clases sociales, aunque en Marx las clases no son grupos ni actúan como tales (Morrison, 2010). Si superamos el economicismo, la definición de clase puede ser aplicada a cualquier colectivo que se guíe por intereses comunes y que intervenga de forma organizada en luchas políticas (Dahrendorf, 1962). Esto sugiere que la condición de clase es transversal a las experiencias de los restantes grupos de estatus.

En esta creencia se origina la perspectiva bidimensional de Fraser, aunque en *Iustitia interrupta* la autora afirma que los grupos distinguidos por la sexualidad menospreciada “no ocupan una posición especial en la división del trabajo y no constituyen una clase explotada” (Fraser, 1997:29), y en escritos posteriores matiza el tono de este argumento, parece olvidar que en ciertos contextos el rol laboral de estas personas se basa en un estereotipo, que igualmente se homologa a las habilidades femeninas, produciendo formas de discriminación similares a las que sufren las mujeres. La sexualidad, en este caso, compartiría también los rasgos de clase y género, el análisis es válido para todas las categorías, pues los individuos se inscriben en colectivos diferentes que borran los límites que establece el investigador. Definir categorías cerradas crea las construcciones teóricas ideales que rechaza Bourdieu.

El interés de Fraser respecto a esta problemática es señalar la emergencia de los nuevos grupos

explotados¹² que visibiliza el postsocialismo, para la autora la diversidad de estos conflictos enriquecen los debates actuales sobre la justicia; no obstante, una facción teórica de la izquierda continúa ciega a las diferencias y reafirma la prioridad de los problemas de clase, frente a otra que introduce nuevas categorías de análisis, pero devalúa la clase y el sentido histórico del marxismo.

Redistribución y reconocimiento es la primera ruta que traza Nancy Fraser para resignificar las luchas de clase, posteriormente suma la representación, con el fin de evidenciar la exclusión de los explotados de las instancias de poder político. Las tres R (redistribución, reconocimiento y representación) se corresponden con tres órdenes de subordinación estructurados: mala distribución, falta de reconocimiento y de representación, y tienen dos objetivos principales: reunificar los intereses de la izquierda en aras de recuperar el sueño del socialismo¹³ y servir de

¹² El concepto de explotación que retomamos en este caso Fraser lo recoge de Iris Marion Young, quien lo define “una relación estructural mediante la cual algunas personas ejercen sus capacidades bajo el control de otras, según los propósitos de otras y para sus beneficios, de modo que aumenta sistemáticamente el poder de otros”. (Young, 2000:86; Fraser, 1997:262). Esta noción supera la vieja concepción marxista que limitaba la explotación a las relaciones laborales, así permite analizar la explotación económica de las mujeres. En el campo laboral la transferencia de poder de los trabajadores hacia los propietarios de los medios de producción significa para los primeros pérdida de poder y control, igualmente implica la privación de bienes de consumo y de elementos de autoestima (Young, 1990). En cuanto al género, el trabajo en casa es el modo en que las mujeres transfieren su poder a los hombres.

¹³ En *¿Por qué no el socialismo?* (2011) Gerard A. Cohen analiza las posibilidades de implantar el socialismo en Occidente, algunas de sus conclusiones apuntan a que este sistema económico es un proyecto no factible. En primer lugar, propone una razón basada en la naturaleza egoísta de los hombres, y en segundo lugar argumenta razones de tipo metodológico (tecnología social); pero más allá de estos dos obstáculos, aparece una tercera razón que puede ser más determinante y es el enorme legado del capitalismo y las contingencias de la condición social vigente. Raymond Aron (1965) es menos optimista respecto a los propósitos del socialismo, para este autor los regímenes autobautizados socialistas que vieron la luz en el siglo XX no cumplieron las expectativas de las tesis marxistas, por el contrario, en lugar de superar al capitalismo cumplieron una función similar a éste al desarrollar básicamente las fuerzas productivas de la sociedad.

A Fraser le interesa mostrar que las contradicciones del capitalismo, que se sostiene gracias a la relación de ‘separación-dependencia-rechazo’ que establece con las condiciones contextuales no económicas del sistema, derivaran en una crisis definitiva, de no retorno. La imposibilidad del capital de reconocer la importancia económica de las tareas de reproducción social ha generado la crisis del cuidado, tercera fase del capitalismo. El no reconocimiento del valor de los procesos de socialización implica un riesgo muy alto para la estabilidad de sistema. Las teorías de la justicia que reivindican sólo la redistribución o el reconocimiento ayudan, de algún modo, a sostener las condiciones ideales del capitalismo, la integración de ambos paradigmas busca evidenciar aspectos no explorados de la crisis y los puntos de quiebre de la economía del capital. ¿Dará lugar esta crisis al proyecto socialista que suscribe Fraser?

parámetros para definir qué es la justicia, quiénes son las víctimas y qué puede ser o no un reclamo válido. Nuestra autora ofrecerá a las tres preguntas una sola respuesta: ‘paridad participativa’, principio que responde al intento de reducir la multidimensionalidad de los problemas de la justicia a una medida común.

Es claro que las tres R son categorías analíticas y en su fundamentación pueden rastrearse argumentos similares a los que exponen las tesis de Weber, Dahrendorf y Bourdieu. Fraser sigue a Weber al definir los grupos ideales según las distinciones por sexo o raza; pero no renuncia a reconocer con Marx la preeminencia de la economía sobre la cultura, en el caso de los grupos de clase y género. En una segunda etapa acuerda que los grupos también demandan representación política e introduce el tercer elemento de la estratificación weberiana.

Al crear tres órdenes sociales que se interceptan, Fraser no sólo retrocede respecto de las críticas hechas al marxismo por los autores que recupero acá, sino que plantea como nuevo un problema de vieja data. El caso de la representación política se puede relacionar con la noción de poder de Weber, de dominio de Dahrendorf y otra vez el poder en Bourdieu. La diferencia con estos autores es que para ellos el acceso a condiciones de poder determina la organización de la sociedad a nivel económico, cultural y político. En Fraser el poder no tiene un carácter organizador que se anteponga a otras relaciones sociales, esta función es delegada a la ‘paridad participativa’, principio rector que conecta los tres órdenes que definen la sociedad.

1.1 Karl Marx y la división sexual del trabajo

La estructura metodológica del enfoque de justicia de Nancy Fraser pretende revisar los límites y los fracasos concretos del marxismo y fortalecer su base teórica, porque el materialismo clásico es insuficiente para comprender la crisis actual del capitalismo y algunos aspectos que involucra:

el calentamiento global, las carencias de cuidado y el vacío de poder público. Según Fraser, toda sociedad capitalista es contradictoria, depende de la reproducción social, pero sus tendencias a la acumulación desmedida desestabilizan los procesos que la soportan. Con el fin de comprender la crisis actual de los cuidados y su relación con la crisis del capitalismo de hoy, que Fraser denomina neoliberal financiarizado (Fraser, 2016a), la filósofa propone elaborar una nueva teoría que incorpore tres temáticas subvaloradas por Karl Marx.

En primer lugar, la división sexual del trabajo, tal y como ha sido analizada y problematizada por el feminismo contemporáneo; en segundo lugar, la relación con la naturaleza no humana, tal y como ha sido analizada por la economía ecológica; y, en tercer lugar, el papel de los regímenes jurídico-políticos en la conformación de las reglas de la actividad económica, tal y como han venido planteando en las últimas décadas los movimientos socio-políticos que reclaman una “democratización de la democracia”, una justicia global y una protección universal efectiva de los derechos humanos (Fraser, 2014:58).

El análisis de la división sexual del trabajo trata de explicar el cambio de enfoque del capitalismo desde la producción de mercancías hacia la reproducción de sujetos sociales. Con ese fin, expresa que deben incluirse en un nuevo volumen de *El Capital* los estudios feministas sobre el parto, la crianza de los hijos, el cuidado de los ancianos y enfermos y la construcción de comunidades. El trabajo de producción que está a la base de la estructura capitalista sólo es posible si existe un trabajo previo de reproducción, que cree los vínculos familiares y sociales y los sostenga mediante el intercambio de afecto, saberes y normas¹⁴ (Fraser, 2014).

La reconceptualización del capitalismo también intenta corregir el error marxista que eliminó los trabajos de cuidado del análisis sociohistórico del sistema económico. Sus planteamientos esperan visibilizar las condiciones de fondo no elaboradas por Marx y dar respuesta a tres

¹⁴ “Los patrones de brindar cuidados implican también creencias acerca de qué cosas y personas son importantes y valiosas, de qué es lo correcto y apropiado, y de una gran cantidad de otras creencias muchas de ellas de naturaleza normativa. Este no es el tipo de cosas que se encuentran dadas ya simplemente de nacimiento: deben aprenderse. [...] Todos los patrones de amor y de cuidado deben entenderse por lo menos en parte como construcciones culturales que pueden ser en principio alteradas, alterando las creencias en las que se apoyan” (Nussbaum, 2002: 348-349).

preguntas: “¿Qué es exactamente el capitalismo, y cómo se conceptúa mejor? ¿Deberíamos considerarlo un sistema económico, una forma de vida ética o un orden social institucionalizado? Y ¿Cómo deberíamos caracterizar sus «tendencias a la crisis», y dónde deberíamos situarlas?” (Fraser, 2014:59). Con esta meta en el horizonte, Fraser analiza la subalternidad de las mujeres en el sistema capitalista y circunscribe las soluciones de justicia a este escenario; de suerte que el nuevo orden de género ‘cuidador universal’¹⁵, que se estructura sobre la igual participación de las mujeres y los hombres en el trabajo doméstico, sólo será posible en un mundo regido por el capital.

El feminismo discrepa frente a la idea de ampliar la categoría ‘producción’ para que incluya las actividades de parto, crianza, alojamiento y cuidado. Linda Nicholson (1990) sugiere que esta búsqueda olvida los determinantes históricos que definieron las categorías elaboradas por Marx. La sociedad industrial excluyó a las mujeres de los procesos de producción y la omisión de Marx responde a ello; pero esta excusa carece de fundamento cuando se revisa, por ejemplo, el quiebre en la concepción liberal de lo femenino que introduce John Stuart Mill en el libro *El sometimiento de las mujeres*¹⁶(1869).

Más próxima a nuestros tiempos, Seyla Benhabib ofrece otra visión del problema: “El concepto de reproducción no discute la primacía de la producción dentro del marxismo, sino que subsume actividades típicamente femeninas en el modelo de trabajo, estrechamente entendido como la

¹⁵ En su búsqueda de alternativas al Estado benefactor industrial, Nancy Fraser concibe tres modelos de orden de género postindustrial para reemplazar al “salario familiar”: “el proveedor universal”, “la paridad del cuidador” y el “cuidador universal”. El primero pretende alcanzar la equidad de género mediante la promoción del empleo femenino, vía la creación de guarderías, hogares geriátricos y de cuidado, que permitan a las mujeres ejercer el rol de proveedoras. El segundo propone una igualdad que parta del reconocimiento del valor económico y socio-cultural de las labores de reproducción social de las personas, un trabajo que resulta invisible a nivel teórico y político. El último es el tipo ideal que garantizaría la igualdad de género.

¹⁶ John Stuart Mill señaló las inconsistencias de los análisis liberales y naturalistas al plantear el origen de la división social de los roles de género, y propuso concebir la libertad y la igualdad no un derecho natural, sino un bien que todos aspiran alcanzar sin distingos de sexo.

producción u formación de un objeto” (1990:11). La economía feminista inició la discusión sobre los trabajos de cuidado al conectarlos con los planteamientos económicos del marxismo, porque las tareas desarrolladas en casa generan bienes de consumo (comida, vestido) y servicios (atención a menores, ancianos y enfermos) iguales a los producidos en instancias externas¹⁷. El marco de interpretación categorial que suministra el marxismo es demasiado estrecho para una variante del feminismo igualitario, que asume la tarea de construir un concepto de trabajo que desvincule las nociones de cuidado y empleo.

Sobre la idea de ‘producción’ que origina la búsqueda Nicholson recupera la definición que expone Karl Marx en *Ideología Alemana*, según la autora, Marx hace un uso ambivalente de este término, por un lado “refiere a todas las actividades necesarias para la supervivencia de la especie”; mientras por otro se restringe “a aquellas actividades que tienen que ver con la creación de objetos materiales (industriales)” (Nicholson, 1990:31). Nos recuerda Nicholson que en esta segunda acepción Marx eliminó de sus análisis todos los quehaceres relativos a la organización social, que incluye lo político y lo reproductivo. La ambigüedad del concepto oscurece las definiciones de trabajo y economía. Para Nicholson, y en esto sigue a Iris Marion Young¹⁸, la solución al problema de las categorías consiste en analizar el género más allá del sistema dual producción-reproducción, puesto que la ceguera del materialismo frente a la situación social de las féminas hace evidente una seria deficiencia conceptual.

¹⁷ Existe una clara conexión entre estos planteamientos del feminismo y la noción de clase de Weber. Las mujeres se ubican en la clase subordinada porque el grueso de esta población no posee bienes, tiene poco acceso a oportunidades de formación y sus habilidades están ligadas al trabajo en casa; el mismo que se propone ofrecer como un servicio, en espera de mejorar sus condiciones de vida.

¹⁸ Nicholson acude a Young para debatir, de algún modo, la pretensión que acoge Fraser de ampliar las categorías marxistas para que incluyan las estructuras de la reproducción social. De acuerdo con Young, esta ampliación presenta las cuestiones de género como un suplemento y evita explicar así las relaciones diferenciadas que se establecen al interior de los procesos productivos.

En este punto es necesario entender en qué va el debate sobre el trabajo y cuál es la concepción que subyace a la perspectiva de género y le permite al feminismo homologarlo a la ‘reproducción de sujetos sociales’¹⁹. El trabajo, desde una visión esencialista, es todo proceso de modificación de la naturaleza que facilita fabricar objetos necesarios para la supervivencia humana. Durante este ejercicio el hombre transforma el medio y a sí mismo a medida que se acomoda a los límites que él impone; pero el trabajo es una tarea colectiva y consciente, que responde a la voluntad de construirse un nicho en el mundo. El trabajo, por tanto, hace parte de la naturaleza humana, pero al ubicarlo por fuera de la historia, los proponentes de esta perspectiva no logran explicar cómo ocurre su división interna y cómo ella configura la estructura social.

El sociólogo francés Robert Castell arguye que el carácter social del trabajo genera un tipo de socialización que no se logra, por ejemplo, con el trabajo doméstico:

Fue necesario que el trabajo en cuanto tal fuera reconocido como una instancia de producción colectiva, acto colectivo que trasciende la particularidad de los trabajos realizados por individuos concretos. Esta transformación es, en efecto, concomitante con la promoción del *trabajo abstracto*, es decir, el reconocimiento de la actividad laboral como acto de trabajo en general, como acto social. El trabajo es verdaderamente un acto social ya que no puede ser confundido con una actividad privada como el trabajo doméstico, ni tampoco con la actividad singular del oficio, como cuando se era carretero, carpintero, tejedor, antes de ser trabajador (Castell, 2004:58).

El autor sigue a Marx en su definición de trabajo, y Marx afirma que en el capitalismo el trabajo es social porque establece el intercambio de mercancías. Antes de este proceso, es resultado del quehacer de cada individuo, puesto en consideración de los otros al momento de la permuta. Desde esa lógica el trabajo responde primero a las demandas del mercado, y, posteriormente, a satisfacer

¹⁹ “El trabajo doméstico no se puede añadir simplemente a los demás tipos de trabajo mediante una mera ampliación de la definición de trabajo. El problema no es su ampliación sino su profundización. El trabajo doméstico permanece oculto porque sostiene los demás tipos de trabajo, formal e informal, asalariado y no asalariado” (Picchio, 1999, p. 204).

necesidades sociales básicas²⁰.

El trabajo en tanto que empleo o trabajo asalariado se diferencia del no trabajo no por las actividades que desarrolla, sino por las relaciones sociales de cooperación, subordinación, explotación o autonomía que determinan la acción de quien ejecuta una tarea; en esta interdependencia se atribuye valor social al trabajo en términos morales y económicos. La orientación teórica que homologa trabajo y empleo define el primero a partir de las relaciones de poder y dominación que conectan a los propietarios y asalariados. Por extensión, el nuevo concepto incluye tareas de reproducción social²¹ que no se ajustan a la producción capitalista. No obstante, con la proliferación de nuevas fuentes de empleo no es posible establecer una distinción tajante entre la producción y la reproducción externa; además, debe considerarse que el trabajo es uno de los factores que intervienen en la construcción de la identidad de los movimientos ocupacionales (De la Garza, 2001).

Las feministas igualitarias invierten los planteamientos de De la Garza, argumentan que el empleo es un tipo de trabajo que deriva de una idea general de ocupación, la misma que en los debates contemporáneos se presenta como una subordinación de éste. El empleo representa para ellas una forma ‘empobrecida del trabajo’.

Una actividad que constituye un fenómeno minoritario, tanto en tiempo histórico –menos de tres siglos– como en el tiempo que ocupa en relación a otros trabajos hoy se nos presenta como la única que respondería al término de trabajo. De esta manera, la idea de trabajo en sentido

²⁰ Jürgen Habermas (1981) pone en cuestión la creencia marxista de que el trabajo social es un modo específico de ser humano que distingue al hombre de los animales, para Habermas esta forma de interacción sirve para delimitar la vida de los primates con respecto a los homínidos, estos últimos fueron los primeros en establecer un sistema social de regulación del trabajo y la distribución de los recursos. La reproducción humana de la vida se explica mejor a partir de la implantación de una estructura social familiar, que permitió a cada individuo dentro de una comunidad ocupar diferentes posiciones de estatus. En ese momento surgen los sistemas sociales de roles, fundamentados en el reconocimiento intersubjetivo de expectativas normativizadas.

²¹ La reproducción social involucra tres instancias: reproducción biológica y de la fuerza de trabajo, la reproducción de los bienes aptos para el consumo al interior de la familia y fuera de ella, y reproducción de las relaciones de producción que sostienen la economía del capital (Carrasco, 1999).

amplio –anterior a la industrialización y al capitalismo– como actividad transistémica que se desarrolla de manera continua y que forma parte de la naturaleza humana, queda empobrecida al remitirse o tener como referente la producción asalariada (Carrasco, 2009:47).

Por su parte, Harribey (2001) menciona que la imposibilidad del capitalismo de garantizar un empleo a todos los ciudadanos ha llevado a sustituir el concepto de ‘plena actividad’ por el de ‘pleno empleo’. Este cambio de enfoque homologa los cuatro tipos de actividades distinguidas por la filosofía desde Aristóteles hasta Hannah Arendt²², acto con el cual se borran las diferencias establecidas entre las actividades económicas monetarias y las que no son objetos de dichas transacciones. Así, la sociedad se ve abocada a realizar dos acciones diametralmente opuestas: o mercantiliza las tareas no económicas, o no las mercantiliza, pero reincluye a todos los individuos en el campo económico.

En oposición a los planteamientos centrales de la sociología del trabajo surgen los argumentos de los llamados ‘obreristas’, intelectuales que rechazan la visión del trabajo como ‘la fuente de toda riqueza’ y denuncia su carácter impositivo. Los obreristas ven en el trabajo el eje central del capitalismo, según esta corriente la división social primaria no opone a los propietarios frente a los asalariados, a este último grupo pertenece toda la sociedad, forzada por el capital a desarrollar

²² Las actividades referidas son acción, labor, trabajo y pensamiento. En *La condición humana*, Arendt nos propone una distinción ontológica entre labor y trabajo, la primera produce los bienes necesarios para sostener con vida a la persona humana. Los hombres producen objetos de consumo no durables en respuesta a la necesidad biológica, en esa medida, labor y consumo son dos etapas consecutivas, ligadas indisolublemente a las contingencias de su destino. Los objetos de la labor no persiguen un fin específico, su sentido y realidad se agota al final del ciclo de vida. El trabajo, por el contrario, produce bienes ajenos a la naturaleza del hombre, cosas durables con un comienzo y final específico, establecido al inicio del proceso. El fin del trabajo es fabricar objetos que posean una realidad independiente de quien las produce, lo que se alcanza una vez que el objeto se integre a las cosas del mundo. Lo propio del trabajo es la fabricación de cosas que se usan y pueden ser multiplicadas conforme a la demanda. Labor y trabajo son actividades opuestas, una se encarga de garantizar la vida y otra de estabilizar el mundo.

alguna forma de empleo. La lucha contra el capitalismo no consiste en socializar los medios de producción, sino en rechazar el trabajo abstracto creador de valor a través de las mercancías (Ghiotto, 2015).

La discusión que integra otras formas de empleabilidad al trabajo asalariado se origina en la tesis marxista que postula el doble carácter del trabajo: concreto y abstracto. Ghiotto sostiene que con Marx el trabajo es algo indeterminado, pierde su sentido transhistórico y ubica su origen en la sociedad capitalista. El trabajo adquiere un carácter temporal, y es definido por las relaciones sociales que agencia este modelo de crecimiento; sólo entonces se le permite trascender los determinantes ontológicos que lo consideraban un modo de ser humano. La autora reitera que el trabajo sólo será una forma de mediación social si los conceptos construidos no aluden a características ambiguas (bajo salario, formal, informal, precario). Lo importante en estas elaboraciones es superar la abstracción conceptual y analizar las particularidades del trabajo de modo que traduzcan el antagonismo que existe entre el trabajo (los asalariados) y el capital (los propietarios).

Con Marx aprendimos que la fuerza de trabajo es la mercancía que vende el asalariado al capitalista, y que según su naturaleza y los principios de administración que la rigen atribuye un valor adicional a lo producido. Una mercancía es “un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas” (Marx, 2007:), la forma que adquiere un producto y que representa los valores que pueden intercambiarse en el mercado.

Los defensores de las nuevas formas de empleabilidad validan la tesis marxista, de modo que las tareas de cuidado son la fuerza de trabajo que los cuidadores ponen a disposición del capital. Carrasco (1999) argumenta que esta discusión aborda tres aspectos, primero es necesario definir

las tareas consideradas trabajo doméstico, después se debe establecer un parámetro de medición y, finalmente, crear un índice de valoración de las mismas. La conceptualización del trabajo doméstico se elabora desde el ‘criterio de la tercera persona’, se organizan bajo este término las funciones desarrolladas por una persona distinta al directo beneficiario. La medición se hace desde la idea de ‘usos del tiempo’, que analiza por separado las actividades propias de las familias y el tiempo dedicado a cada una. En cuanto a la valoración, la economía feminista parte de una perspectiva salarial definida por el sistema de inputs o análisis de la tasa salarial vigente en cada caso.

El debate al interior del feminismo ha empleado diferentes denominaciones para referirse a las tareas domésticas, tras una discusión de cuatro décadas se acordó utilizar el término cuidado para describir las actividades que posibilitan la vida humana y no encuentran sustituto en el mercado, sin que ello implique establecer una relación con las tareas ejecutadas al interior de la familia que deben ser objeto de valoración y medición económica.

La disputa está vigente, Christine Delphy, una de las pioneras del análisis del trabajo doméstico a partir de las categorías marxistas, concluye que los productos del cuidado son mercancías, con independencia de la contribución que realizan al bienestar físico, psicológico y emocional de las personas.²³ El trabajo doméstico es un modo de producción específico que sirve a los hombres para explotar la fuerza de trabajo femenina, la reproducción social se realiza bajo las condiciones de dominación patriarcales, que constituyen al género en una clase social. Fraser se suma a la

²³ Steedman no comparte la apreciación del feminismo igualitario porque “en una línea argumental que propone que el trabajador vende su fuerza de trabajo (no su trabajo); que en el momento que comienza el trabajo, deja de pertenecerle al trabajador y ya no puede ser vendido por él; que el trabajo puede ser la sustancia y medida inmanente de valor, pero no tiene valor en sí mismo, sería difícil, de hecho, incorporar el trabajo del servicio doméstico o incluso el servicio en general” (Steedman, 2013:104).

discusión argumentando que “el hogar, como el lugar de trabajo remunerado, es un lugar de trabajo, si bien no remunerado y a menudo no reconocido. [...] Y un ámbito de intercambio, cálculo, distribución y explotación” (Fraser, 2015:49).²⁴

En la teoría marxista toda mercancía tiene dos factores determinantes: el valor de uso y el valor de cambio. El valor de uso es la utilidad del producto, lo que le permite prestar un servicio particular a un individuo. El valor de cambio tiene un carácter contingente, se define en relación con otros objetos y está ligado a la abundancia o escasez de un producto y a la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción. Por su valor de cambio una mercancía es igual a otra en cantidad; pero sus cualidades la distinguen de las mismas, pues sirven para propósitos diferentes (Marx, 2007). Al crear el valor de cambio todos los objetos se homologan a partir de las medidas cuantitativas; así, desaparece el valor de uso y se pierde la particularidad del producto.

Si el trabajo constituye al hombre este apelativo debe aplicarse a todas las actividades humanas dedicadas a transformar o producir objetos; sin embargo, la noción no trasciende el vínculo entre trabajo y empleo, por un lado, y, por otro, convierte en empleo actividades que históricamente no lo eran. Considerar el cuidado un trabajo desplaza al individuo del centro de la sociedad y atribuye valor comercial a las relaciones afectivas, las convierte en productos susceptibles de cambio, sin

²⁴ Bajo el criterio que define el trabajo doméstico como “toda actividad desarrollada por una persona distinta al directo beneficiario”, el concepto de trabajo doméstico sólo debería aplicarse en el marco de una familia que tenga dos o más miembros y en la que puedan configurarse relaciones de subordinación; porque si reflexionamos sobre la situación de las mujeres cabeza de familia que realizan trabajo doméstico en otros hogares, la actividad en casa podría no tener la connotación de trabajo doméstico si no existe un esposo o hijos mayores que represente fuerza laboral. Un análisis más detallado, sin embargo, permite comprender que ellas mismas son una fuerza de trabajo y que sus labores fuera de casa sostienen otra mano de obra que reproduce el sistema; así, el trabajo de cuidado le sirve para sostener, en un primer momento, su propia fuerza, lo que sugiere que el trabajo doméstico no debería clasificarse como una labor que se desarrolla en beneficio de una persona distinta a quien la ejecuta. De acuerdo a la lógica de la economía feminista, el trabajo realizado por esas mujeres en sus hogares en beneficio propio es un tipo de mercancía que debe valorarse siguiendo los tres criterios que comenta Carrasco (1999).

un valor de uso que les caracterice o no se pierda en la especificidad de una medida común. Así mismo, definir a los obreros por la venta de su fuerza de trabajo reduce la existencia a sus determinantes económicos y no deja ninguna actividad humana por fuera de la lógica de la supervivencia, y el sometimiento a fuerzas externas que el individuo no controla.

Quiero dejar expresadas algunas inquietudes que suscita la consideración del cuidado como una forma de empleo, aunque este documento no aspira debatir abiertamente estos problemas, me interesa aproximarme al debate para perfilar mejor estas cuestiones: ¿Cómo se tasa el precio del cuidado? ¿Quiénes fijan el valor de esta mercancía? ¿Influiría el pago del cuidado en las dinámicas de las familias? ¿Cambiaría esto la percepción que se tiene del cuidador?

1.2 Los orígenes del sistema dual de Nancy Fraser

La reflexión de Fraser sobre la división sexual del trabajo se articula a dos grandes búsquedas o principios teórico críticos, porque “la política requiere un género de teoría crítica que combine argumentos normativos y análisis socioculturales para un mismo diagnóstico de los tiempos” (Del Castillo, 2005:260). El interés de la norteamericana es dotar a la Crítica de herramientas conceptuales que le permitan adaptarse al presente.

Toda Teoría Crítica que aborde la actual crisis (capitalista) deberá moverse simultáneamente en dos registros distintos. Resistir a la tentación funcionalista de centrarse “exclusivamente en la lógica del sistema” propia del capitalismo, para englobar la “lógica de la acción social”, para dilucidar los proyectos de los distintos actores, y la gramática de las luchas (Fraser, 2012:13).

Jürgen Habermas, Iris Marion Young y Axel Honneth son los teóricos críticos con quienes mejor discute Fraser estas cuestiones, a propósito de los movimientos sociales, la política del reconocimiento y la participación de los sujetos en la esfera pública; porque “ya no son factibles ni la esfera pública burguesa ni su modelo liberal, es necesaria una nueva forma de esfera pública

para salvar la función crítica de este espacio y para institucionalizar la democracia” (Fraser, 1997:18).

Los cuatro autores tienen similares bases de comprensión y abordaje de los problemas contemporáneos desde los criterios de investigación, históricos, sociales y políticos que delinea la Crítica; sin embargo, Fraser discute la fidelidad de Habermas con los propósitos centrales de la Escuela de Frankfurt. A este respecto, en el artículo *¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género*, denuncia el escaso compromiso social de su propuesta, porque no debate en serio las líneas argumentativas del feminismo y no se informa adecuadamente sobre el sentido y las bases teóricas del movimiento de mujeres. La crítica de que es objeto la teoría materialista puede extenderse igualmente a los planteamientos habermasianos.

Las tesis en debate fueron expuestas por Habermas inicialmente en *Teoría de la acción comunicativa*, en ese texto el autor analiza el tema del trabajo, lo define una “acción racional con arreglo a fines” y revisa los dos tipos de reproducción social que identifica en la sociedad capitalista: la reproducción material y la reproducción simbólica, las cuales obedecen, a su vez, a dos tipos de racionalidad: instrumental y comunicativa. La primera forma de acción social, la material, refiere los intercambios de las personas con el entorno no humano y con otros sistemas sociales. A este ámbito pertenecen los trabajos que reciben remuneración y transforman el medio ambiente. El segundo tipo de acción, el simbólico, permite la transmisión de las normas, patrones culturales y los modelos de interpretación que constituyen las identidades sociales: la socialización de los niños y jóvenes y la consolidación de la solidaridad (Fraser, 1990).

La crítica de Fraser evidencia que la dicotomía que establece Habermas entre ‘el mundo de la vida’ (sociedad, cultura y personalidad) y ‘el sistema’ (técnica, economía y política) no se da en

los términos que describe el autor alemán. En el análisis de este caso Fraser recurre al dualismo perspectivista para denunciar los vacíos de esta argumentación. Observa la autora que las actividades de reproducción material y simbólica tienen carácter dual, los trabajos materiales se elaboran a partir de un andamiaje de significados simbólicos regulados socialmente; así mismo, los trabajos de socialización involucran acciones materiales como la preparación de los alimentos y los vestidos, y se realizan principalmente al interior de la familia, un sistema económico determinado por relaciones de poder y dinero. Los contenidos de las prácticas materiales y simbólicas sirven para formar y modificar la identidad de las personas y garantizar la supervivencia biológica. Al negar esta complementariedad la perspectiva de Habermas asigna a las tareas de cuidado un carácter natural y ahistórico.

Fraser permite entender algo que:

Parece invisible en el esquema de Habermas: 1) Que la identidad de género es un ingrediente básico del pegamento social. 2) Que las estructuras institucionales del capitalismo se realizan mediante ese pegamento y, por tanto, las formas de dominación masculinas pueden haber tenido una relación interna con la emergencia del capitalismo moderno (Del Castillo, 2005:271).

Nuestra autora argumenta que las luchas feministas y sus debates merecían mayor presencia en la teoría social de Habermas, dado que son necesarias para estructurar el mundo de la vida; especialmente si consideramos que el estatus de ciudadanas, que permite a las mujeres reivindicar derechos en la esfera pública, fue alcanzado tras una difícil batalla contra los cánones políticos de los diferentes Estados. La participación femenina en las cuestiones públicas fortalece la sociedad civil, a la que Habermas le asigna, entre otras funciones, la tarea de ayudar a visibilizar y encontrar estrategias de solución a las diversas problemáticas que tienen lugar en la vida privada.

Fraser también critica que la noción de sociedad civil²⁵ tenga un carácter general y no discrimine entre la pluralidad de intereses que mueven a los actores sociales. Con respecto al sistema dual: reproducción material y reproducción simbólica, afirma que al establecer esta dicotomía Habermas reivindica el esquema social capitalista, sin cuestionar la subordinación de las mujeres y el patriarcado que la produce. El diálogo con Habermas es fructífero porque le permite a Fraser sustentar la paridad de participación desde la teoría de la acción comunicativa, y ampliar la visión de esfera pública para que incluya a otros grupos políticos.

Pese a sus limitaciones, el sistema dual de Habermas supera al materialismo al visibilizar las tareas de cuidado, aunque no las considera un trabajo, como proponen Fraser y el feminismo integracionista de la igualdad de derechos, si las dota de historicidad y sentido. Al pretender resolver las limitaciones conceptuales del marxismo ortodoxo la justicia bidimensional de Fraser conserva el dualismo perspectivista de Habermas, pero aclara que desde su enfoque no son actividades humanas que agencien dos sistemas de opresión diferentes: patriarcalismo y capitalismo; su búsqueda aspira encontrar un conjunto de categorías y conceptos que relacionen el género con la economía política (Fraser, 1990).

Dado que género es una categoría transversal, que estructura todas las actividades humanas, una primera propuesta de Fraser para superar la escisión que crea Habermas entre el ‘mundo de la vida’ y el ‘sistema’, consiste en deconstruir la categoría y reconocer que la organización familiar, su tipología, su entretejido de relaciones y los trabajos que se realizan en ella organizan las

²⁵ Habermas apunta que la idea de sociedad civil tiene su origen en los planteamientos de Karl Marx y Georg Hegel y surgió en relación con el mercado, el sistema de trabajo y el tráfico de mercancías. El concepto contemporáneo se desliga de “la economía que rige el mercado de trabajo, de capital y de bienes, constituida en términos de derecho privado. Su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública (Habermas, 2010:446). Fraser dirá que esta definición oculta los problemas de dominación androcéntrica que son propios de la esfera pública liberal.

sociedades y la economía de mercado. Sólo bajo esta comprensión pueden superarse el capitalismo clásico y la dominación masculina.

1.3 El debate alrededor de las categorías Irregulables.

Iris Marion Young revisa el dualismo perspectivista con los mismos criterios que utiliza Fraser para denunciar los vacíos teóricos de Habermas. En *Categorías Irregulables: una crítica de la teoría de sistemas duales de Nancy Fraser*²⁶, señala que al diferenciar la economía y la cultura Fraser entiende “el reconocimiento como fin en sí mismo y no como punto de partida hacia un desarrollo en justicia y economía” (Young, 1998:148). La dicotomía redistribución y reconocimiento es inadecuada e innecesaria pues reduce la problemática social a dos tipos de ordenamientos, cuando las tendencias contemporáneas privilegian multiplicidad de enfoques y lecturas de los fenómenos sociales. “Una categorización más plural nos ayuda mejor a guiar nuestras acciones porque nos permite ver cómo las diferentes tensiones o luchas pueden ser dirigidas hacia diferentes objetivos o políticas” (Young, 1990:153).

La distinción conceptual entre la economía y la cultura no aporta a las luchas políticas de los grupos, además de que representa un ideal ajeno a sus realidades y expectativas. Judith Butler (2000) se suma a esta crítica y considera que el ‘dualismo perspectivista’ concibe lo cultural como un problema derivado de las luchas de clase. Al separar la economía y la cultura Nancy Fraser denuncia una división inexistente al interior del marxismo, y propone construir una matriz única de análisis que, paradójicamente, generaría una nueva ruptura. Su llamado a recuperar las bases teóricas de la izquierda es una estrategia afín al ala hegemónica del movimiento, preocupada por

²⁶ Los argumentos que se exponen en esta discusión corresponden a la etapa inicial del marco teórico de Nancy Fraser y deben leerse desde una perspectiva ya superada por la autora.

domesticar, subordinar y reducir la politización de los grupos que nacieron en abierta oposición a ella.

Siguiendo a Young, la solución que ofrece Fraser a las injusticias que padecen las comunidades bivalentes²⁷ es contradictoria porque requiere afirmar y, a la vez, deconstruir la especificidad del grupo, frente a este dilema se esperaría una respuesta de mayor envergadura.

Es necio proponer eliminar los grupos. Aunque las personas pertenezcan a grupos oprimidos las identificaciones grupales son importantes para ellas. [...] Las diferenciaciones de grupo son un aspecto tanto inevitable como deseable de los procesos sociales modernos. La justicia social requiere no de la desaparición de las diferencias sino de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión (Young, 2000:84).

El argumento anterior está en el origen del debate entre las dos autoras, las críticas de Young ayudaron a revisar el perspectivismo metodológico de Fraser, y esta abordará la política de la diferencia para discutir sobre las identificaciones que merecen reconocimiento y aquellas que corresponden al ámbito privado. En Fraser una diferencia se crea por su nivel de funcionalidad democrática, toda distinción tiene por objeto ayudar a consolidar un sistema de gobierno y las instituciones que lo rigen; así mismo, reconocer un esquema de derechos y libertades a los actores sociales. Pero los criterios de otorgación de privilegios no se piensan únicamente en términos de discriminación positiva, pues ellos también son excluyentes y sus distinciones reglas que definen los límites entre nosotros y los otros, lo privado y lo público.

Fraser dirá que la democracia radical consiste en integrar en un mismo marco los reclamos de redistribución, reconocimiento y representación; es un orden institucional que satisface las demandas deconstructivas del antiesencialismo y las afirmativas del multiculturalismo. Contrario

²⁷ Posterior a este debate, el desarrollo de la teoría social de Nancy Fraser propone otra solución más aterrizada al problema de la deconstrucción. Este aspecto lo abordaré en el segundo capítulo.

a esta perspectiva, Young se interesa porque en la democracia radical se amplíe la definición de justicia en el sentido de los principios y procedimientos que permiten evaluar normas y reglas institucionales; de ahí que un concepto amplio de justicia deba incluir las condiciones institucionales que garantizan a las personas el desarrollo de capacidades y el acceso a mecanismos de comunicación y cooperación colectivos.

El nuevo concepto limita la redistribución al reparto de bienes materiales, sin introducir otros aspectos que por enunciación no pueden considerarse cosas o ‘cantidades mensurables’ (el poder o las oportunidades). Una visión restringida de justicia oscurece los problemas de dominación y opresión inherentes a las relaciones sociales contemporáneas, tampoco permite interpretar adecuadamente los asuntos relacionados con el cuidado, la sexualidad y los vínculos familiares. Fraser objetará que esta crítica al paradigma distributivo no se ocupa de la distribución “per se”, sino de la distribución “del tipo equivocado de bienes” (Fraser, 1997:254).

He señalado en párrafos anteriores que Fraser introduce el paradigma de la ‘representación’ haciendo eco de la propuesta de Weber, pero este constructo también es resultado de sus diálogos con Young. En su reconceptualización de la justicia Young expresa que esta noción se equipara a la idea de lo político, entendido como “la organización institucional, la acción pública, las prácticas y los hábitos sociales, y los significados culturales, en la medida que estén potencialmente sujetos a evaluación y toma de decisiones colectivas” (1990:62). ‘La paridad participativa’ recoge estas inquietudes, el tercer paradigma que parece completar el esquema de Fraser no es un elemento aglutinador ni totalizante, como si lo es el sentido de lo justo en Young; mientras para esta la justicia tiene el mismo carácter de lo político, en Fraser la representación es

el factor que dinamiza el ciclo del desarrollo social que va de la redistribución, pasa por el reconocimiento y se concreta en la acción política.

Otra diferencia importante entre Young y Fraser es que la primera agrupa cinco formas de injusticias (explotación, marginalidad, falta de poder, imperialismo cultural y violencia) bajo el término opresión. Al hacer esto pone en perspectiva dos situaciones distintas con respecto a las víctimas, de un lado, la cuestión de considerar a la persona una consumidora pasiva de recursos y, de otro, analizarla como actor político, partícipe de los procesos de organización que definen las estructuras y las reglas sociales.

Fraser lee la *Justicia y la política de la diferencia* de Young en clave de sus propias búsquedas, así, lo que denomina injusticia distributiva involucra la explotación, la marginalidad y la falta de poder, la injusticia de reconocimiento se relaciona con el imperialismo cultural y la violencia. De acuerdo con Young el dualismo perspectivista reduce estas cinco formas de opresión que entraña la sociedad liberal. La opresión es una desventaja estructural cuyas causas están inscritas en “normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las normas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas” (Young, 2000:74-75). La opresión impide adquirir habilidades bajo supuestos esencialistas que atribuyen intereses y necesidades conforme a parámetros preconcebidos.

La marginación es la más opresiva de las cinco formas de injusticias. En el caso de las mujeres deriva de la falta de condiciones propias para desarrollar competencias y destrezas laborales, por lo que son impulsadas hacia relaciones insanas de sujeción. La propuesta de equiparar el cuidado con el empleo busca superar estas limitaciones y reducir el poder masculino. Pero esta búsqueda no implica un cambio aparente en la división social del trabajo entre profesionales y no

profesionales, y en las transferencias de trabajo que realizan los obreros no calificados a los profesionales y capitalistas.

El interés de Young con respecto al trabajo consiste en demostrar que la división entre profesionales y no profesionales y la opresión agenciada por los obreros calificados, es un tipo de imperialismo cultural, cuyas causas son endógenas a las sociedades industriales. La autora sigue la distinción marxista entre trabajo productivo e improductivo y señala que, por su capacidad para generar nuevos valores económicos, el trabajo profesional no es productivo en sentido estricto; sus beneficios se derivan de la apropiación de la plusvalía que genera el trabajo de los no profesionales. Los ingresos más altos que devenga este grupo se deben al poder social y valor cultural de sus ocupaciones y no a su productividad.

La distinción entre el diseño y la ejecución de tareas es igualmente un modo de explotación y dominación²⁸ que obliga a los no profesionales a realizar acciones cuyas reglas y objetivos fueron planificados por otros. La explotación de género se caracteriza porque las mujeres transfieren a los hombres los frutos del trabajo material y las energías sexuales y de crianza. De acuerdo con Fraser (1997), el análisis de Young sobre la situación de las mujeres y de los grupos oprimidos puede interpretarse a la luz del dualismo perspectivista. La opresión tiene una cara cultural que sugiere que las estructuras de subordinación no afectan las capacidades y habilidades de los oprimidos, y que la principal injusticia que padecen es el irrespeto y la subvaloración de sus expresiones grupales. La dimensión política-económica de la opresión supone que los oprimidos no pueden

²⁸ La dominación también se origina en condiciones estructurales que son anteriores a los individuos y grupos, pero se diferencia de la opresión porque en algunos colectivos la dominación - límites institucionales a la autodeterminación o incapacidad de hacer - es un proceso que refuerza la opresión - límites institucionales al autodesarrollo o imposibilidad de tener.

desarrollar habilidades laborales. Las dos caras hablan de realidades opuestas, de una parte el problema atañe directamente al individuo y de otra corresponde a las estructuras sociales.

1.4 La crítica a la ‘política de identidad’

En el diálogo que sostienen Nancy Fraser y Axel Honneth en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, la autora expresa otras preocupaciones teóricas, esta vez se trata del valor de los movimientos sociales y la necesidad de introducir un marco normativo en la Teoría crítica. Honneth se niega a establecer una relación de correspondencia entre los postulados de la Teoría crítica y los nuevos actores políticos, en primer lugar, porque la expresión ‘movimiento social’ es excluyente, niega las injusticias que se cometen contra individuos o grupos menos visibles en la esfera pública, y, en segundo lugar, porque el sufrimiento y el descontento moral no pueden ubicarse en un momento específico sin desconocer otras luchas históricamente situadas (Fraser & Honneth, 2006).

La negativa de Honneth constituye un argumento básico de ‘la política de identidad’²⁹ y un punto de divergencia claro respecto a las propuestas actuales de la Teoría crítica. Según el autor los teóricos críticos privilegian marcos globales para el análisis de la justicia; pero una teoría mejor informada no define qué es lo justo o lo injusto, su tarea consiste en interpretar las claves de las injusticias que perciben los individuos concretos.

²⁹ Fraser se distancia de lo que se ha dado en llamar la política de la identidad y ofrece una visión del reconocimiento que trasciende el plano ético de autorrealización personal, la autopercepción particular de la injusticia, en el sentido de actitudes perjudiciales que llevan a daños psicológicos, y lo ubica en el plano del derecho o la moralidad. El mal reconocimiento no depende de la postura de un sujeto que devuelve una mirada vacía, sino de las estructuras sociales que definen las normas de comportamiento y de organización.

Su llamado de atención, sin duda, cuestiona que Fraser y Young se involucren directamente en las luchas políticas de los movimientos sociales, por lo que su interpretación de los conflictos carece de la objetividad necesaria. Grueso (2011) sugiere que este punto de discrepancia entre los tres autores obedece a dos formas distintas de entender la filosofía política; mientras las norteamericanas comparten el supuesto de que la dinámica política determina el carácter de la moralidad que se gesta en el debate público, el autor alemán delega esta tarea a una teoría de tipo comprensivo-descriptivo que se encarga de establecer el tipo de moralidad que debe aplicarse a los actos políticos.

Esta diferencia, sin embargo, se estrecha entre Honneth y Young al momento de criticar el dualismo de Fraser. A juicio de los autores, privilegiar las demandas de reconocimiento no aleja a la Teoría crítica de su base teórica redistributiva, antes bien, Fraser “introduce un abismo infranqueable entre los aspectos ‘simbólicos’ y ‘materiales’ de la realidad social” (Fraser & Honneth, 2006:91). En la opinión de Honneth, si deben considerarse dos órdenes de justicia nada explica por qué se privilegian la economía y la cultura y por qué solo existen cuatro grupos de estatus. Para el autor alemán otros intentos de perspectivismo metodológico-el dualismo de Habermas es un ejemplo de ello- tienen una clara fundamentación y se exponen en tanto aspectos de la organización social capitalista. Nancy Fraser no argumenta en esa línea, de modo que la economía y la cultura pueden ser reemplazadas por cualquier otro binomio, en su lugar Honneth propone considerar para ese esfuerzo de fundamentación a la ‘moral’ y el ‘derecho’ (Fraser y Honneth, 2006).

La nueva izquierda se alinea en contra del dilema redistribución o reconocimiento, Honneth, por ejemplo, considera que Fraser retrocede respecto a los postulados actuales que relacionan los

dos paradigmas en una misma categoría. Este paso atrás altera las dimensiones de los conflictos, y reduce la Teoría crítica a exponer el descontento de grupos sociales que persiguen reivindicaciones por medios legítimos, sin escuchar los reclamos de actores menos visibles, cuyas demandas y prácticas, en ocasiones, no contribuyen al bien común.

Desde la posición de Butler (2000), Fraser es arbitraria respecto a los determinantes de la identidad grupal y a las dinámicas de interacción de los movimientos sociales contemporáneos. La identidad de un grupo no se define por oposición a otros, ni es una construcción acabada. Por ello no es adecuado encasillar los debates de género sin abordar el problema de la homosexualidad, o referirse a la clase sin considerar las cuestiones de raza. El proceso de estructuración de todo grupo debe leerse desde dos perspectivas. En la primera se manifiestan las diferencias externas, en este caso, indica Butler, todo grupo encuentra su condición de posibilidad en la existencia de otros, porque la identidad es, a la vez, un patrón de diferenciación y un límite. En la segunda afloran las diferencias internas y ganan presencia los subgrupos que afirman otras particularidades derivadas de la problemática principal. Estas perspectivas serán lo que Fraser denominará condiciones objetiva e intersubjetiva de la paridad.

Las críticas de Honneth, Young y Butler al dualismo de Fraser se originan en la interpretación que hace ésta del papel que juega la cultura en la teoría marxista. Como dice Butler, al limitar el reconocimiento al problema de la identidad Fraser desconoce los vínculos que relacionan la reproducción social, la sexualidad normativa y la producción económica. Benhabib se adhiere a este argumento y sostiene que las demandas de reconocimiento no deben equipararse a la política identitaria porque ella no implica de suyo la afirmación de una especificidad grupal (Benhabib, 2006).

Honneth, en cambio, advierte que una ampliación del marxismo exige identificar los tres órdenes de reconocimiento que tienen lugar en el capitalismo contemporáneo: “el amor (relaciones íntimas), el principio de igualdad (relaciones jurídicas) y el principio del éxito (relaciones sociales)” (Fraser & Honneth, 2006:113). La jerarquía de estatus de Fraser se corresponde con el tercer orden, la diferencia estriba en que para Honneth el éxito está vinculado a la economía, es el factor que determinante la distribución de los recursos y del estatus. Este principio interpretado a la luz de los debates de género demuestra que los trabajos realizados por mujeres obtienen menos reconocimiento no por la actividad que se ejecuta, sino debido a una actitud de desprecio frente a lo femenino.

La preocupación de Fraser es excluir las cuestiones personales de los debates públicos, en su lugar propone un enfoque pragmático del reconocimiento que presenta dos ventajas importantes frente a la propuesta de la identidad menospreciada. Con una supera la visión apriorista de quienes asumen que el reconocimiento debe basarse en las características universales que comparten los seres humanos, esto es: la racionalidad y la autonomía. Con la otra su enfoque valida los casos de reconocimiento de las particularidades que sean necesarios para garantizar la ‘paridad participativa’, porque en cada caso de injusticia, las soluciones que se ofrecen deben corresponder al daño causado (Fraser, 1997a).

Respecto a otros puntos de encuentro y discrepancia de los llamados nuevos representantes de la Teoría crítica, Delfín Grueso (2011) encuentra que Fraser, Young y Honneth coinciden en discutir la primacía del paradigma redistributivo y proponen asignar al reconocimiento igual o mayor importancia; pero los tres autores no entienden ambos conceptos de manera unívoca. Según este autor, los debates sostenidos por Fraser y Young en la década de los años ochenta y noventa,

y el de Fraser y Honneth del año 2003, dejan claro “que los tres discrepan acerca de cuáles son las situaciones (individuales o colectivas) que ameritan reconocimiento, en qué forma éste debe ser otorgado y, sobre todo, qué es exactamente reconocimiento y cómo se hace justicia a través de él (2011:73).

En cuanto al debate en torno a las nuevas formas de empleabilidad y al papel que se atribuye al cuidado, los tres autores denominan trabajo a las tareas domésticas, pero hay ligeras variantes en su concepción. Las norteamericanas ubican la falta de reconocimiento del trabajo femenino en el valor que se asigna a esas labores. Young argumenta que “las divisiones en el trabajo relacionadas con el género que concentran el trabajo de atención o cuidado desarrollado por las mujeres sin remuneración salarial, no cambiarán sin un mayor reconocimiento del valor y la naturaleza de este trabajo” (Young, 2000:154). La perspectiva de Honneth sitúa el problema en el estatus del grupo que lo realiza. El orden de género no determina la división de los oficios, son la estima y el respeto de que sea objeto un grupo social los que establecen la importancia que se atribuye a cada actividad.

2. La perspectiva feminista de Nancy Fraser

El giro de lo femenino hacia las políticas de la identidad encajaba sin fricciones con el avance del neoliberalismo, que no buscaba otra cosa que borrar toda memoria de igualdad social. Enfatizamos la crítica del sexismo cultural en el momento que había que redoblar la atención hacia la crítica de la economía política

Nancy Fraser.

El interés por el feminismo, que Fraser aborda en su doble condición de académica y militante, le ha motivado a proponer una reescritura de la historia del movimiento, por considerar que lo narrado hasta ahora falta a la verdad, es idealista y da por sentados logros que bajo las circunstancias sociales del momento incrementan la marginalidad de las mujeres, y no relacionan los avances del feminismo con proyectos sociales más amplios. “En un cruel giro del destino, me temo que el movimiento para la liberación de las mujeres se haya terminado enredado en una "amistad peligrosa" con los esfuerzos neoliberales para construir una sociedad de libre mercado” (Fraser, 2013:1).

En los artículos que conforman *Iustitia interrupta*, algunos de los cuales fueron reeditados en el volumen *Fortunas del feminismo* (2015) y *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: Género y representación* (2017), pueden rastrearse los principales argumentos con que Fraser configura un nuevo escenario feminista. Antes de esas publicaciones, en el capítulo *De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo y la manera de remediarlo* (2014) denuncia que la segunda

ola (que en este texto denominaremos nuevo feminismo, siguiendo a Amelia Valcárcel³⁰) se erigió como una crítica al primer capitalismo³¹; pero en épocas recientes se ha convertido en una sirvienta del neoliberalismo. La crítica al feminismo revisa tres aportes centrales del movimiento de mujeres, reasumidos por el sistema de mercado para establecer un nuevo capitalismo neoliberal y globalizado.

La primera contribución es la crítica al salario familiar³². La crudeza del capitalismo y la crisis que afrontó la institución familiar a partir de la década de los años 60, llevó al feminismo a

³⁰ Amelia Valcárcel toma distancia de la propuesta norteamericana que señala el inicio de la lucha feminista en el sufragismo. En su lugar propone remontarlos a la vindicación ilustrada (2008). El feminismo es el “hijo no querido de la ilustración” y una de las tradiciones políticas igualitarias más importantes de la modernidad.

³¹ La irrupción del modo de producción capitalista durante la revolución industrial europea dio inicio a un proceso de modificación de la naturaleza y de la condición humana sin parangón en la historia. Este fenómeno altamente dinámico e inestable se ha presentado a través de diversos modos de acumulación y de regulación social y política, de ahí que no exista un concepto unificado de capitalismo; sin embargo, Luc Boltanski y Ève Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo* lo definen como “la perpetua puesta en circulación del capital dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios, es decir, de incrementar el capital que será a su vez reinvertido de nuevo.” El primer capitalismo que refiere Fraser corresponde a la etapa financiera. En ésta – finales del siglo XIX y años 70 del siglo XX - el sistema fue regido por el Estado, hubo mayor estabilidad económica, surgieron las primeras asociaciones de industriales para hacer frente a la fuerza del naciente movimiento sindical y se consolidaron las alianzas empresariales; así mismo, se establecieron las primeras medidas de protección que darían vida al Estado de bienestar moderno. A este respecto, Bauman (2006) afirma que el Estado Benefactor que nació con el Fordismo era operativo al sistema, fue la convergencia entre numerosos intereses y presiones provenientes de campos antagónicos, por un lado, el capitalismo incapaz de recrear solo su propia supervivencia, y por otro los trabajadores, igualmente incapaces de encontrar solos un seguro contra los caprichos de la economía.

³² El aporte de Fraser a esta propuesta aparece esbozado en el artículo: *Después del salario familiar. Un experimento conceptual postindustrial*, en el que bosqueja el modelo de género ‘Cuidador universal’ que tendría lugar en un hipotético Estado postindustrial. El salario familiar definió el orden de la sociedad y la dinámica de las familias convencionales hasta mediados del siglo XX, la llamada ‘crisis’ da cuenta del cambio en la concepción y tipología de la familia y prefigura los nuevos roles que deben asumir sus miembros con la salida de la mujer al mercado de trabajo. No obstante, otras fueron las situaciones vividas por las familias encabezadas por una mujer, en este caso el salario no sólo era insuficiente para sostener al grupo familiar, los ingresos de muchas madres solteras no contaban con las garantías sociales que ofrece el salario tradicional. Bajo estas condiciones, el viejo orden de género incorporó un sesgo porque estaba soportado por una noción de familia y una modalidad de ingreso exclusivo para un porcentaje de la población. Fraser considera que la incorporación de las mujeres a las ocupaciones pagadas es una nueva fase de desarrollo que denomina postindustrial. Sin embargo, el declive del Estado benefactor debe leerse desde sus postulados en dos sentidos, por un lado, el descenso del salario familiar es la puerta de entrada de las mujeres a un tipo de mayoría de edad en la que deben hacerse cargo de su bienestar y el bienestar de sus familias, y, por otro, el rol de la nueva madre y esposa trabajadora legitima un orden social que en apariencias se derrumba. El paso de la fase industrial del capitalismo a la nueva fase postindustrial significó para las mujeres el ingreso en masa a las fuerzas de producción capitalista, en lo que representa un cambio a nivel redistributivo; pero en términos de reconocimiento los roles de género siguen ligados indisolublemente a la noción de familia y a la idea de trabajo.

proponer la incursión masiva de las mujeres en el mercado de trabajo. El resultado, al decir de Fraser, ha obrado en contra de los principios de solidaridad que considera propios de la experiencia femenina, las mujeres adoptaron la lógica del mercado y los fundamentos que lo rigen. Con todo, no es posible, a nivel económico, identificar un proyecto de mercado que resulte común a las mujeres, quedan al margen los intentos de las comunidades étnicas por sostener formas de vida más amigables con el medio ambiente y bajo principios de solidaridad de género. Lo otro, como reconoce nuestra autora, es el repunte de intereses individuales basados en los criterios excluyentes de mérito y capacidades.

La crítica al salario familiar también deja en evidencia el subtexto de género que subyace al androcentrismo, empeñado en valorar las actividades profesionales y desconocer la importancia social de las tareas domésticas. Los escenarios prefigurados por el feminismo³³ dividieron a las mujeres en dos bandos: las trabajadoras y las amas de casa. El primero marca las diferencias entre las profesionales y las no tituladas; mientras el segundo agrupa a las mujeres que realizan trabajo en casa a doble o triple jornada, pero excluye a quienes pueden sostener una doméstica. Fraser identifica en esta situación una característica de la fase actual del capitalismo, que promueve una organización dualizada de la reproducción social: “mercantilizada para quienes pueden pagarla y privatizada para quienes no” (2000:126). Las encargadas del cuidado son mujeres, en su gran mayoría cabezas de familia, quienes delegan la responsabilidad de sus hogares en otras que viven

³³ “En el primer escenario, se prefiguraba un mundo en el que la emancipación de género iba de la mano de la democracia participativa y la solidaridad social. En el segundo se prometía una nueva forma de liberalismo, capaz de garantizar, tanto a las mujeres como a los hombres, los beneficios de la autonomía individual, mayor capacidad de elección y promoción personal a través de la meritocracia” (Fraser, 2013:132).

bajo condiciones más opresivas, al final, la delegación del cuidado de un grupo de mujeres a otras produce la conformación de lo que Fraser denomina ‘cadenas de cuidados globales’.

Los dos escenarios feministas fraccionan el movimiento y atribuyen al cuidado los alcances de una profesión de mamás, que se encargan de ejecutarlas tareas que ya no parecen adecuadas a los intereses de las mujeres modernas. La contradicción capitalista entre producción y reproducción “naturaliza las injusticias de género y las retira de la protesta política” (Fraser, 2009). Fraser sugiere recuperar la primera contribución del feminismo eliminando el vínculo que conecta al salario familiar y al capitalismo, y construir un esquema de existencia que no gire alrededor del trabajo a sueldo.

Si en la sociedad capitalista actividades como la crianza de los niños o el cuidado de los enfermos condujeron tan fácilmente a producir beneficios, en tanto que se convirtieron en actividades relacionadas con la producción de alimentos y objetos, podríamos creer que la forma en que las sociedades humanas crían a sus hijos o cuidan a sus enfermos estructura todo el resto de actividades vitales a que éstos se dediquen” (Nicholson, 199:35).

La segunda crítica es el desplazamiento del paradigma distributivo por la gramática del reconocimiento, y que aborda directamente el núcleo argumentativo del enfoque de Fraser, se trata de la apuesta femenina de ampliar la estrechez de miras de la ética neoliberal, empeñada en centrar el problema de la justicia en la economía política y desconocer las injusticias exclusivas de la esfera privada. Desde finales del siglo XIX el Estado legisla en los ámbitos laboral y social, pero no interviene en la esfera reproductiva, ni se ha planteado ser una instancia de legitimación, coordinación y arbitraje de las relaciones entre hombres y mujeres en este campo, tal como lo asume en las áreas de producción y consumo. Esto supone no asumir la necesidad de integrar la igualdad en la legislación ni impulsar un proceso de institucionalización de los derechos de las mujeres. El estado del Bienestar se ocupa de la integración social de la población activa, definida por su participación en la producción, no en la reproducción (Jaén 2013).

Las teorías multiculturales hacen evidente un problema central al movimiento de mujeres, los feminismos entran en tensión a la hora de explicar los fundamentos de las diferencias de género, y proponer los alcances del marco de igualdad que debe servir de trasfondo para la interpretación feminista del mundo. La vertiente socialista ve en la igualdad el único criterio para distinguir entre las diferencias deseables y las indeseables (Amorós, 2000), las corrientes más beligerantes libran una batalla interna contra los feminismos universalistas que excluyeron a las mujeres de los principales espacios sociopolíticos, e invisibilizaron las problemáticas ubicadas en las intersecciones entre raza, clase, género y sexualidad.

Las denuncias están basadas en el carácter dominante del feminismo tradicional, los grupos subalternos ven en este aspecto una tipología similar al androcentrismo. El discurso de la diferencia supone para ellos una contrariedad y un posible repliegue frente al largo proceso de deconstrucción del naturalismo y esencialismo de la condición femenina. De la mano de la Teoría crítica y la perspectiva tridimensional, Nancy Fraser espera salvar al movimiento de la órbita de la política de la identidad y consolidar un espacio de reflexión que conecte sus frentes desarticulados.

Con el desarrollo histórico de los cambios producidos en la geografía de las energías feministas pretendo conseguir una mejor comprensión de cómo podríamos revitalizar la teoría y la práctica de la igualdad de género en la situación actual. Del mismo modo, al trazar el mapa de las transformaciones de la imaginación feminista, busco determinar qué debería quedar descartado y qué preservado para las luchas aún pendientes (Fraser, 2008:186-187).

El tercer y último aporte feminista apropiado por el capitalismo neoliberal fue la crítica al Estado “niñera”³⁴. Aunque es un subproducto del capitalismo, el bienestar resultó funcional al

³⁴ El sociólogo polaco Zigmunt Bauman sugiere que el Estado benefactor que sirvió de base para garantizar el suministro constante de mano de obra y la adecuada adaptación de ésta al modelo económico, tenía dos objetivos principales que hoy por hoy son difíciles de alcanzar: la eliminación del ciclo económico y sus perniciosas consecuencias, y la redistribución de la renta. Afirma que el bienestar era un seguro colectivo que se ha perdido

movimiento de mujeres en la medida que les ayudó a transitar de la dependencia privada a la pública (Valcárcel, 2008). El feminismo rechaza al Estado de bienestar porque valida la existencia de lugares y tareas privativas de cada género. A cambio, propone modificar las organizaciones estatales a fin de garantizar una distribución más equitativa de los recursos públicos. El producto final de este esfuerzo es la disminución de las políticas de bienestar y el incremento de los proyectos autogestionados y financiados mediante microcréditos.

Esta tercera crítica acusa al neoliberalismo de propiciar el desplazamiento del Estado y reemplazar las políticas públicas por medidas de choque, que no tienen la función de reparar las estructuras sociales. El recurso a lo técnico por encima de lo político representa un freno en el desenvolvimiento del Estado de bienestar, ahora reducido a sus funciones básicas, lo que profundiza la brecha social entre los destinatarios de sus políticas, los grupos focalizados que no son beneficiarios y las clases altas.

El tercer aporte, sin embargo, encierra una paradoja. Si el primero buscó la incursión femenina en el mercado, que en términos de Fraser es una apuesta por la redistribución; mientras el segundo aspiraba al dualismo perspectivista, el tercero resume el efecto de los dos anteriores, pero en lugar de integrarlos en un proyecto más amplio, “intercambiamos en la practica un paradigma truncado por otro: un economicismo truncado por un culturalismo igualmente truncado” (Fraser, 2008:195). El ingreso de las mujeres al mercado es desafortunado en el sentido que las introdujo en la lógica individualista del capitalismo.

paulatinamente, durante su época dorada buscó que las condiciones de vida digna alcanzada por una persona se convirtieran en una cuestión de ciudadanía política y no de desempeño y aporte económico (Bauman, 2006).

Las demandas de reconocimiento han posibilitado su empoderamiento en tanto que sujetos políticos; pero la modificación del sistema social resultó nociva al feminismo y generó dos resultados opuestos: uno condujo a mejorar las condiciones de vida de las mujeres mediante programas sociales paliativos, no diseñados para combatir los efectos no visibles de la pobreza o modificar “las estructuras institucionalizadas de valor cultural”, el otro parte de la creencia moderna que plantea la autoconstrucción del sujeto y lo concibe el gestor de su propio destino. Fraser (2000) denuncia que el capitalismo actual enfoca su estrategia de lucha en el individualismo liberal y la igualdad de oportunidades que se reconoce a las mujeres para participar en los procesos de producción económica. La reproducción social, sin embargo, es percibida por los promotores de la igualdad como un obstáculo en la carrera hacia la liberación femenina.

El último resultado sugiere que el estatus de las mujeres cambia en la medida que abandonan la pasividad autocomplaciente del beneficiario y se convierten en sujetos políticos. Aunque el tránsito de una condición a otra es lento y puede no involucrarlas a todas, una dificultad importante es la forma como el Estado segmenta los conflictos femeninos por grupos de intereses. Al individualizar las injusticias y sus posibles soluciones el sistema político crea estrategias afines a las demandas de reconocimiento, pero con ellas sus límites tienden a borrarse, resulta incapaz de ofrecer respuestas efectivas a la multiplicidad de demandas opuestas y, en ocasiones, contradictorias que presentan los grupos. La incapacidad de regular del Estado termina profundizando las fronteras intergrupales.

2.1. Historia del movimiento feminista

La historia del feminismo se ha dividido en tres etapas³⁵: Vindicación ilustrada, Feminismo liberal sufragista³⁶ y Nuevo feminismo o Segunda ola. Cada etapa es un esfuerzo por reorganizar el movimiento en torno a las demandas más cruciales de la época. Si bien existe lo que podríamos llamar la historia oficial del feminismo, que ubica sus inicios en el siglo XIX, en el marco de la convención de organizaciones y colectivos civiles realizada en Seneca Falls, Nueva York, en 1848, y que dio vida al Manifiesto de Seneca Falls o Declaración de sentimientos, Amelia Valcárcel los remonta a la Vindicación ilustrada; antes, entre los siglos XVII y XVIII existió también el Protofeminismo³⁷, desarrollado en los países protestantes.

Los feminismos no se arropan bajo el mismo cuerpo teórico, sus propuestas, marcos de análisis y vindicaciones son diversas, en la medida que exponen las contradicciones de las doctrinas universalistas y las particularidades biológicas, socio-económicas, políticas y culturales de los distintos colectivos. La propuesta de Fraser en tres dimensiones de análisis es una estrategia

³⁵ Esta clasificación obedece a la necesidad de distinguir el feminismo como propuesta política que articula teoría y práctica, de las reivindicaciones presentadas antes del siglo XIX por mujeres que a título personal y desde corrientes diversas, se sirvieron de la escritura y de la religión para presentar sus vindicaciones.

³⁶ El sufragismo recogió la universalidad de los atributos morales que argumentaban las ilustradas y la incorporó a su discurso. Esta fase tiene mayor reconocimiento porque gracias a las acciones implementadas entonces las mujeres alcanzaron los principales derechos culturales, políticos y civiles que representaron una revolución sin precedentes en la historia humana; sin embargo, las bases para su desarrollo fueron sentadas, innegablemente, por las propuestas, en ocasiones aisladas, de las mujeres del siglo XVIII.

³⁷ El feminismo anterior a la ilustración fue posible, en gran medida, gracias a la ética protestante, que instaba a los individuos a cultivar el talento propio, el respeto a sí mismo y buscar mayor independencia moral e intelectual. Sociedades religiosas como los cuáqueros - originarios de Inglaterra e instalados en Pensilvania (EE.UU) a finales del S. XVII - abogaban por la igualdad política y social, confiriendo mayor autoridad espiritual a las mujeres. Otro aspecto importante que abonó el camino feminista fue el ejercicio de la escritura religiosa, considerado un oficio de carácter femenino. Gracias a la escritura (traducciones, prefacios) las mujeres ganaron mayor presencia y visibilidad política. En esta etapa fue clave el texto *De l'egalité des deux sexes*, de Poulain de la Barre, publicado en 1673. En Francia, en 1789 aparece *El cuaderno de queja y reclamaciones de las mujeres*, de Madame B de B, que exigía a la Asamblea Nacional el derecho al voto y a la representación femenina. Dos figuras importantes de este primer feminismo fueron la francesa Olympe de Gouges, a quien se considera la primera feminista de la historia, y la inglesa Mary Wollstonecraft. De Gouges publicó en 1791 *Los derechos de la mujer y de la ciudadana*, en respuesta a *Los Derechos del hombre y el ciudadano*, documento elaborado en 1789 en el marco de la Revolución francesa. Wollstonecraft fue la autora de *A vindication of the rights of women*, que apareció en Inglaterra en 1792. Estas obras son pioneras en la vindicación del derecho al trabajo, a la educación y a la emancipación económica. La reconstrucción histórica de Fraser es fiel a la lectura norteamericana.

pertinente para revitalizar la lucha. Según la autora, la justicia de género que resulte de este proceso debe apoyarse en siete principios, que definen la ruta a seguir para alcanzar la paridad de género: antipobreza, antiexplotación, igualdad en el ingreso, igualdad en el tiempo de ocio, igualdad de respeto, antimarginalización y antiandrocentrismo (Fraser, 2008).

Al contemplar las soluciones al dilema igualdad vs diferencia, Fraser examina dos aspectos claves en la historia del movimiento, para ella la segunda ola fue la etapa que marcó una fuerte postura frente al capitalismo; pero el feminismo contemporáneo no supo aprovechar esos insumos y ha sido infiel al proceso. Entender las consecuencias que atribuye la autora a este desvío aporta en la comprensión de su propuesta, desde la reafirmación hacia la transformación matizada en la lucha de género.

2.1.1. Vindicación ilustrada. El feminismo ilustrado surgió en el siglo XVIII, al amparo de las consignas de igualdad, autonomía, libertad, justicia y universalidad³⁸ del hombre que exponían las filosofías contractualistas y liberales de la época. En esta primera etapa las mujeres vivían bajo condiciones de subalternidad, pero la ubicación en la escala social determinaba el grado y el tipo de discriminación de que eran objeto. El feminismo sectario de entonces basó sus premisas en el buen nombre y la moral de sus voceras. La categoría mujer que cobijaba a las primeras demandantes excluía por condición social a criadas, institutrices, nodrizas y, en general, a mujeres

³⁸Iris Mariom Young reflexiona sobre el fracaso del ideal feminista de igualdad y fraternidad, arguye que las feministas empiezan a perder la fe depositada en el liberalismo y la teoría del contrato social; tras dos siglos de lucha el movimiento comprende que dichos ideales están profundamente marcados por el sesgo masculino sobre el sentido de lo humano y la naturaleza de la sociedad. Young considera que un replanteamiento de estos valores no necesariamente igualará las condiciones para las mujeres, el problema principal radica en la pretendida universalidad de la razón, ubicada en un punto de vista que trasciende todas las perspectivas. El carácter imparcial de la razón normativa elimina la experiencia emocional y el deseo que ata a las personas a la concretud de las cosas con que se relacionan. La oposición entre la razón y el deseo está en el origen de la discriminación femenina, las mujeres son denominadas personas no ‘objetivas’ que toman decisiones morales basadas en consideraciones de simpatía, necesidad y afectividad, formas de obrar excluidas tradicionalmente de la racionalidad moral (Young, 1990).

no propietarias o moralmente reprochables.

Los registros historiográficos de las ocupaciones femeninas desarrolladas durante los siglos XVII y XVIII dan cuenta del ejercicio de labores vinculadas al sector de servicios, oficios que las mujeres estaban autorizadas a desarrollar social y legalmente. En los siglos de referencia hubo en Europa un desarrollo importante de la industria del encaje y el bordado, que se cree surgieron por el desplazamiento de las mujeres de ocupaciones que habían logrado un mayor desarrollo técnico. El avance de la industria fue positivo porque puso a prueba la creatividad femenina en el desarrollo de nuevos oficios o profesiones, pero los bajos salarios devengados incrementaron la marginalidad y los índices de pobreza.

Aunque muchas ocupaciones exigieron a las mujeres desplazarse fuera de casa, no existe un momento en la historia en que el cuidado no haya tenido un carácter dual: trabajo externo y oficio doméstico. A finales del siglo XVIII cambio la percepción de las tareas hechas en casa. En *La riqueza de las naciones* Adam Smith distingue el trabajo productivo del improductivo, en este último se incluyen aquellas labores que no aumentan el valor del objeto que se produce y no permiten recuperar el costo del empleado. Las tareas de servir no fabrican un objeto concreto, su hacer es temporal y desaparece al momento de ser ejecutado (Smith, 1996). Apunta Steedman (2013) que debido a esta particularidad las tareas de servir son invisibles en las historiografías de Adam Smith y Karl Marx; no obstante, existió una filosofía práctica sobre estas ocupaciones que constituía la base de la teoría política y social de ese momento.

En virtud de que el trabajo representaba una actividad abstracta que se podía transferir de una persona a otra a cambio de un salario, en *Dos tratados de gobierno* John Locke considera que al establecer un acuerdo laboral los asalariados renuncian a los derechos sobre su trabajo, que se

convierte en propiedad del patrono. Los sirvientes representaban una extensión de los miembros del amo, no eran personas en sentido estricto, asistían a sus patronos en actividades que estos no podían ejecutar por sí mismos; actividades que eran de su absoluta competencia, pero que al ser ejecutadas por un asistente a sueldo se convertían en trabajo propio (citado por Steedman, 2013).

El oficio de sirviente³⁹ fue el más ejercido por las mujeres y los hombres de las regiones del centro y oriente de Europa, y una de las relaciones legales y económicas de mayor difusión en todo el continente durante los albores del capitalismo (Kaser, 2002). La feminización de las tareas domésticas pudo tener su origen en este período a raíz de los impuestos que se aplicaban a las familias que contrataban hombres para los trabajos en casa, según Davidson (citada por Steedman, 2013), en la Inglaterra del siglo XVIII la tasación que se impuso sobre el trabajo discriminó entre las tareas que se hacían en las huertas, los recados, el apoyo en los negocios familiares y el trabajo que se restringía exclusivamente a preparar los alimentos, organizar la cocina o cuidar niños y ancianos.

2.1.2. Feminismo Liberal Sufragista. Diversos factores se conjugaron para dar vida a la primera revolución femenina, desarrollada con mayor fuerza en Norteamérica entre mediados del siglo XIX y el primer decenio del siglo XX. En este período la lucha femenina se concentró en alcanzar el derecho al voto. Contrario a lo propuesto durante la Vindicación ilustrada, el sufragismo norteamericano⁴⁰ fue una corriente de clase media, aliada estratégica de dos causas a

³⁹ “Los sirvientes se definen como personas contratadas por comerciantes y profesionales para asistirlos en sus ocupaciones particulares; o personas empleadas para realizar el trabajo y la actividad cotidiana de sus familias; comprenden a hombres y mujeres: los sirvientes pueden ser domésticos o no; los sirvientes domésticos son los que viven dentro de las cuatro paredes de la casa” (Spike, citado por Steedman, 2013:101). Esta definición sobre la servidumbre y los impuestos que debían pagar sus amos fueron cambiando, según relata Steedman, en la Inglaterra del siglo XVIII, hasta englobar a todo trabajador temporal bajo contrato y con tareas específicas limitadas al espacio de la vivienda.

⁴⁰ El movimiento sufragista norteamericano tuvo características distintas a los movimientos europeos que lo antecedieron, contó con la participación de mujeres adscritas a diversas clases y grupos sociales; mientras que el

favor de los derechos civiles: el abolicionismo de la esclavitud y el movimiento de reforma teológica y moral. En alianza con el primero, y bajo el concepto de “esclavitud moral”, el sufragismo estableció una clara analogía entre la opresión de las mujeres y la vivencia de los esclavos, denunciando la carencia de libertad para pensar y trabajar.

El acceso al trabajo fue una reclamación importante de las sufragistas, por que la categoría trabajador conlleva algunas ventajas estipuladas en los programas sociales, políticas de bienestar que incluyen educación, servicios médicos, derecho a pensión, recreación, entre otros. Derechos que las mujeres sólo perciben en calidad de beneficiarias, de cotizantes cuando el salario lo garantiza o a través de ayudas estatales.

En palabras de Castel:

El trabajo está inmerso en un sistema de derechos y deberes regidos por su utilidad colectiva y no solamente por la utilidad económica de los intercambios mercantiles. Es sin duda a partir de estas características sociales, públicas y colectivas que podemos comprender que el trabajo se transforme en el fundamento de una ciudadanía social (2004:59).

Las mujeres de finales del siglo XIX comprendieron el axioma que vincula la ciudadanía social y el trabajo. Las sufragistas no exigían un trabajo puesto que las mujeres nunca dejaron de laborar, la demanda se enfocaba en obtener un empleo de tiempo completo que gozara del mismo nivel de reconocimiento que tenían los empleos masculinos. Scott (2000) analiza las condiciones laborales de las mujeres durante este período y sugiere que el desplazamiento del lugar de trabajo femenino desde la casa hacia la fábrica o las minas fue una causa importante del proceso de industrialización y no una consecuencia como es común afirmar.

europeo fue un movimiento de elite que no logró recoger las demandas colectivas de las mujeres marginadas. El sufragismo norteamericano alcanzó dimensiones internacionales y a lo largo del siglo XX los Estados reconocieron paulatinamente el derecho femenino al voto. En EE.UU este logro se consiguió en su totalidad en 1920.

Las medidas restrictivas impuestas al empleo femenino fueron producto de una programada elaboración discursiva a favor de la división sexual de los roles. La incorporación de las mujeres al trabajo estaba determinada por el estado civil, la maternidad y las condiciones económicas de las familias. Para Scott (2000) el principal problema que enfrentaron las trabajadoras fue la necesidad de asumir los roles de trabajadora y ama de casa que en esa etapa estaban claramente diferenciados. En ese momento, la división sexual del trabajo fue considerada la forma más racional y eficiente de organización social y un modo seguro de brindar atención a las personas dependientes.

La mujer trabajadora fue un producto de la revolución industrial, no tanto porque la mecanización creara trabajo para ella allí donde antes no había habido nada (aunque, sin duda, ese fuera el caso en ciertas regiones), como porque en el transcurso de la misma se convirtió en una figura problemática y visible. [...] La cuestión que la mujer trabajadora planteaba era la siguiente: ¿debe una mujer trabajar por una remuneración? ¿Cómo influía el trabajo asalariado en el cuerpo de la mujer y en la capacidad de ésta para cumplir sus funciones maternales y familiares? ¿Qué clase de trabajo era idóneo para una mujer? (Scott, 2000: 405).

Fraser contribuye a esta cuestión afirmando que el capitalismo liberal del siglo XIX reclutó masivamente a mujeres y niños para disminuir costos e incrementar la producción, lo que alteró profundamente los procesos de reproducción social. Así, el Estado que no tenía injerencia en cuestiones familiares se propuso intervenir frente a lo que se consideró la ‘destrucción de la familia’ y la ‘desexualización’ de las trabajadoras. Al final de este largo proceso de reubicación de las mujeres en el espacio privado de la casa se instituyeron los dos órdenes que aún imperan con el hombre trabajador y la mujer ama de casa; pero este modelo sólo pudo imponerse entre las familias encabezadas por un hombre.

Con todo, a finales del siglo XIX el discurso alrededor del trabajo y los roles sexuales no establecía la distinción que reclama el feminismo de ahora, las tareas de producción y reproducción tenían el mismo carácter, referían actividades de tipo económico que determinaban

el valor de las cosas; en el primer caso se trata de la transformación de materias primas en objetos comercializables, en el segundo, la producción de personas, el criar a los hijos, amamantarlos y prepararlos para la vida laboral también era un acto de transformación, por cuanto el salario del padre les atribuía valor económico y social (Say, citado por Scott, 2000).

2.1.3. Nuevo feminismo o segunda ola. Los inicios de la segunda ola se ubican en los años 60 del siglo XX. Diversas circunstancias políticas y económicas, entre las que se cuentan la guerra en Vietnam, el fin del sueño dorado americano, la desconfianza en los gobiernos y las contradicciones del sistema económico, dieron vida a un malestar generalizado conocido entre los círculos feministas como “el problema que no tiene nombre”, una sintomatología que cuestionaba el papel del ama de casa blanca, obligada a moverse en el estrecho margen de acción de la vida privada.

Bajo el eslogan ‘Lo personal es político’⁴¹, el feminismo propuso modificar los valores patriarcales y exigió al Estado legislar sobre temáticas familiares. Fraser reconoce que el régimen de reproducción social que se impuso en las primeras décadas del siglo XX estaba asociado a una forma de capitalismo gestionado por el Estado, un primer propósito de este sistema fue desmontar el orden de esferas separadas que habilitó su antecesor⁴². El resultado creó el modelo de salario

⁴¹ Iris Marion Young retoma este lema para argumentar que la propuesta feminista no niega la distinción conceptual entre lo público y lo privado, pero sí la división social que se ha establecido entre la esfera pública y la privada. Sugiere que el lema da lugar a dos principios, el primero que ninguna institución o práctica social debe ser excluida de la discusión o expresión públicas, por trivial o privada que parezca, y el segundo que ninguna persona, acción o aspecto de la vida de ésta debe ser obligado a la privacidad, para Young el concepto de lo público excluye aspectos importantes de la vida de las personas que deben ser debatidos (1990:114).

⁴² Carole Pateman, autora del *Contrato sexual*, obra que representa un ícono en la historia del feminismo, señala que “el origen del espacio público se encuentra en el contrato social, que instaure un pacto entre iguales de carácter democrático, mientras que el espacio privado presenta su origen en un contrato sexual de subordinación” (Pateman, citada por Beltrán, 2005:21). Otros textos que ejercieron una función importante son *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, quien plantea la masculinización de la mujer bajo el eslogan: “ni familia, ni hijos, ni hogar ni marido” a lo que concluía reafirmando la construcción social de la identidad femenina: “No se nace mujer, se llega a serlo.”

familiar, hombre proveedor-mujer ama de casa, que repartía los beneficios del bienestar a través del vínculo laboral del proveedor

En esta etapa el feminismo diversificó sus objetivos, programas y líneas de acción, e introdujo dos nuevas categorías para el análisis de la condición femenina: patriarcado y género⁴³, este último expone las diferencias culturales con que se cargan de contenido los términos masculino y femenino. Fraser señala que lo trascendental de este período fue su “modo de entretener en la crítica al capitalismo organizado de Estado androcéntrico, tres dimensiones de injusticias de género analíticamente específicas: economía, cultura y política. En décadas recientes estas tres dimensiones se separaron tanto entre sí como de la crítica al capitalismo” (Fraser, 2009:90).

Uno de los mayores logros económicos y culturales de la segunda ola fue la incursión masiva de las mujeres a las instituciones de formación básica y universitaria, hechos que garantizaron el despegue definitivo hacia el mundo laboral. Contribuyeron igualmente a este proceso la reducción de la familia y la simplificación de las tareas domésticas. La suma de esos factores, sin embargo, no redujo los tiempos dedicados a los oficios del hogar ni los índices de pobreza femeninos. Las investigaciones feministas denuncian el carácter natural que se atribuye a la familia y su estructura económica, así mismo las conexiones que establecen las mujeres entre la institución familiar y otras organizaciones sociales. En ese marco surge la propuesta de homologar el proceso de reproducción social con la reproducción económica.

A finales del siglo XX el capitalismo gestionado por el Estado fue desplazado por el capitalismo

⁴³ “El interés del género como categoría analítica no se manifestó hasta finales del siglo XX, y está ausente de la mayoría de documentos que tienen alguna relación con la teoría social, desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX. El término género forma parte del intento que han hecho las feministas contemporáneas de trazar un territorio de definición, insistir en la inadecuación de los cuerpos teóricos existentes, a la hora de explicar las desigualdades persistentes entre hombres y mujeres” (Wallach, 2008, p 64).

neoliberal financiarizado. El nuevo régimen vende el ideal de la familia con dos proveedores, lo que traslada la obligación del cuidado a los agentes externos, públicos y privados. El bienestar social ya no depende exclusivamente del Estado, ahora se vincula a la gestión de empresas o corporaciones privadas (Fraser, 2016a).

2.2 El horizonte feminista que avizora Nancy Fraser

Hoy el feminismo va un poco a la deriva, es amplio, diversificado y complejo, ha evolucionado a la luz de nuevos credos, pero no todos se decantan por la búsqueda primigenia de igualdad y universalidad ética. Las tendencias actuales pretenden desnaturalizar la categoría mujer, eliminando su carácter unitario. Mientras las feministas de la igualdad y la diferencia parecen partir de un sobre entendido ‘nosotras’, la teoría queer, ubicada al margen, problematiza esa imagen. El giro hacia el reconocimiento también ha sido objeto de críticas. Amelia Valcárcel considera que el multiculturalismo con su política de la diferencia, es una corriente nociva al proyecto feminista porque se distancia del dogma y pregona doctrinas que desvirtúan los retos fundamentales del movimiento (Valcárcel, 2008).

Reflexionar sobre el multiculturalismo es quedar inmediatamente enredados en complicadas cuestiones en torno a la relación entre diferencia e igualdad. Son cuestiones hoy muy debatidas con respecto al género, la sexualidad, la nacionalidad, la etnicidad y la “raza”. ¿Qué diferencias merecen reconocimiento público y/o representación política? ¿Qué diferencias, por el contrario, deberían considerarse irrelevantes para la vida política y tratarse como asuntos privados? ¿Qué afirmaciones de identidad tienen su fundamento en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? ¿Cuáles suponen un desafío a dichas relaciones? Finalmente, ¿Qué clases de diferencias debería intentar fomentar una sociedad comprometida con la justicia? ¿Y cuáles, en cambio, habría que tratar de abolir? (Fraser, 1995: 36).

Desde una perspectiva distinta Martha Nussbaum (2002) enfoca el análisis en el problema de las capacidades humanas básicas y argumenta que los dilemas feministas contemporáneos no son incompatibles, con una tesis similar al dualismo perspectivista de Fraser, afirma que la

subordinación femenina tiene dos aspectos claramente diferenciados: sexualidad y economía, las mujeres son la propiedad sexual de los hombres y también sus sirvientas económicas; cada elemento está marcado socialmente y su desarrollo afecta los procesos del otro.

La historia del feminismo no es clara respecto al lugar que ocupan las proposiciones presentadas los últimos decenios. Una división parcial da cuenta de un feminismo emergente, denominado contemporáneo, que tomó fuerza en los años 80 del siglo XX. Esta corriente es contraria a los objetivos ilustrados y denuncia que la igualdad jurídica es insuficiente para modificar el rol subalterno de las mujeres, porque ese criterio privilegia una visión masculina del mundo. Young, por ejemplo, acusa al ideal de ciudadanía de ser una propuesta acabada y domesticada, que logra la unidad porque excluye la particularidad de los cuerpos y las emociones. El nuevo feminismo tampoco se adhiere a los reclamos de redistribución exigidos por la segunda ola, que privilegiaba el análisis social por clase.

Según Fraser, el cambio de acento y la amplitud geográfica pueden jugar a favor de un movimiento acorde a las demandas presentes. Pese a que el feminismo no ha cumplido el sueño de la segunda ola, la filósofa considera que este momento de la revolución femenina ya denunciaba las tres formas de injusticias que concibe su enfoque. Así, divide la segunda ola en tres etapas, en la primera el feminismo se enfocaba en las diferencias de género, en la segunda el énfasis se trasladó a las diferencias entre mujeres, y, finalmente, cobran relevancia múltiples diferencias que se cruzan (Fraser, 1997).

La autora insta a las mujeres a recuperar las tres grandes contribuciones sociales del movimiento y construir una alianza que redefina el género e integre las injusticias entretejidas de redistribución, reconocimiento y representación. Esta meta se canaliza mediante las ‘reformas no

reformistas', una estrategia que busca combinar "el carácter práctico de la afirmación con el empuje radical de la transformación, que ataca la injusticia en su raíz" (Fraser, 2006:77-78). Afirmación y transformación son los remedios que propone Fraser frente a las injusticias que sufren las colectividades bivalentes, y aunque la maniobra puede aplicarse en su primera fundamentación a los problemas económicos y culturales, es más eficaz en la solución de cuestiones redistributivas.

Enfocada en remediar los efectos de la economía política en los Estados modernos, la afirmación se corresponde con los proyectos y programas sociales de bienestar que alivian necesidades inmediatas de los sectores desposeídos, pero no modifican el marco institucional que genera la mala distribución, ni la división sexual del trabajo; pero implementadas con otras medidas que apoyen las tareas de cuidado fuera de casa, a largo plazo sí puede tener un efecto transformador importante.

Los argumentos que propone Fraser alrededor de la afirmación la presentan como una alternativa que legitima las condiciones sociales existentes, lo que impediría la formación de sujetos políticos, pues esta medida asume que las necesidades de los grupos se resuelven con un paquete de ayudas predefinidas por los Estados, a partir de una construcción institucional de la pobreza y de las identidades de clase, género, raza o sexualidad. Es importante señalar que en Fraser las necesidades surgen mediante luchas históricas por alcanzar mayores niveles de reconocimiento. "El discurso de las necesidades se presenta como un espacio de contienda, donde los grupos con recursos discursivos (y no discursivos) desiguales compiten por establecer como hegemónicas sus interpretaciones respectivas sobre lo que son legítimas necesidades sociales" (Fraser, 1991:10). Con todo, al ser la reafirmación una medida

El otro elemento de esta diada, la transformación, se enfoca en las causas de las injusticias y dado su carácter deconstructivo se aplica por igual a la redistribución y el reconocimiento. En este segundo caso busca eliminar las distinciones binarias de estatus y potenciar mayores vínculos de solidaridad entre los grupos. La transformación se preocupa por ampliar los beneficios a distribuir sin atender a las características de los beneficiarios, evita atribuir a los grupos y personas rasgos esencialistas o conformar clases sociales estigmatizadas. Es importante señalar, aunque Fraser sugiere que la transformación no se enfoca en las diferencias, no es una estrategia neutral por cuanto la distribución de beneficios depende de las necesidades concretas de los grupos y personas, sino se atiende este criterio puede convertirse en un factor más de injusticia

Las ‘reformas no reformistas’ son la vía media entre esas dos estrategias, la implementación consecutiva de estas medidas, y acorde a los requerimientos que presenten los grupos en cada época y contexto, pueden producir las transformaciones que generen el equilibrio de clase y estatus demandado. No obstante, las ‘reformas no reformistas’ generan algunos interrogantes respecto a los tiempos, sujetos y condiciones de su aplicación.

En primer lugar, para que las reformas sean posibles se asume que el Estado sostendrá la política de ayuda básica para los grupos empobrecidos. En segundo lugar, los demandantes actuales no serán los beneficiarios de dichas medidas, estas favorecerán al relevo histórico, pero, si las necesidades son contextuales ¿serán las mismas que se reclaman en el momento que se crea la demanda? Finalmente, se asume que los demandantes serán pacientes y sostendrán la lucha a baja escala, sin desencadenar conflictos que alteren de forma violenta el orden social establecido. Sugiere esto que los sujetos que se consideran víctimas de alguna de las tres formas de injusticia deben confiar en el Estado, en sus instituciones, en los dueños del capital y en sus propias acciones

para que el juego político no les sea desventajoso y garantice alcanzar la paridad en un futuro cercano.

Se puede anticipar una conclusión sobre las ‘reformas no reformistas’ y es que son viables si los beneficiarios participan de la lógica del mercado y asumen como propios los credos del liberalismo. Si el favorecido por las políticas de bienestar no cuestiona el sentido de negación que estas implican, al aceptar el manejo y los tiempos que definen las reformas se auto obliga a conformarse a la estructura económica y social imperante.

3. Paridad participativa

Propia de las mujeres es una ética del cuidado, distinta a la ética universalista de los principios, en cuanto no tienen como término de referencia a “otro generalizado” sino que se dirige a la persona concreta. Sin embargo, esta afirmación de la diferencia sostiene la especificidad femenina en el sentido de una ética del cuidado significa inscribirse una vez más en el horizonte binario del orden simbólico patriarcal, con la única diferencia de la indicación de un valor: la mujer como naturaleza oblativa es precisamente aquello que el hombre hace ya milenios posiciona como otro en sí y por sí.

Stefano Petrucciani

Al referirse a la paridad participativa Nancy Fraser informa que se trata del horizonte normativo al que aspiran las colectividades avasalladas, y que sirve, además, de parámetro para evaluar la validez de sus reclamos de justicia. Aplicada al análisis de la subordinación femenina, la paridad exige el establecimiento de acuerdos sociales que garanticen a las mujeres participar en igualdad de condiciones en las tres familias de justicia que define la autora.

Fraser propone una teoría social comprehensiva que facilite determinar en la práctica las necesidades concretas de las víctimas, por cuanto el remedio debe ajustarse al daño sufrido. Así, la estructura argumentativa conformada por la redistribución, el reconocimiento y la representación política se corresponde con el qué de la justicia. Todo grupo que presente una demanda debe demostrar que sus reclamos “hacen visibles formas auténticas de injusticia que la gramática previa impedía, y que los remedios propuestos disminuirán las desigualdades” (Fraser,

2008:116); pero superar la multiplicidad de conflictos que generan las asimetrías de poder exige definir una medida común para evaluarlos, la paridad participativa cumple ese propósito, responde a la pregunta ¿qué es la justicia? Fraser también la describe como el valor moral o la capacidad que tienen los adultos de participar discursivamente en igualdad de condiciones sociales y materiales en una interacción social (Fraser, 2006).

La paridad es el núcleo organizativo de la vida en común y se alcanza a través de los debates públicos en torno a las necesidades y requerimientos que presentan los grupos. Empero, sólo se gana este nivel de participación si los demandantes poseen el lenguaje adecuado para articular sus problemas en términos de reivindicaciones, para demostrar, como señala Fraser, que las reglas instituidas son injustas. Se deduce de este argumento que enunciar reclamos que logren el efecto deseado requiere una comprensión previa del juego político y una representación que sepa traducir las decisiones colectivas⁴⁴. La paridad es, entonces, un principio de argumentación política con una estructura dinámica, cambia a medida que intervienen nuevos actores y se aceptan otras exigencias.

Las consideraciones de procedimiento dictan en general que, manteniendo todo lo demás igual, las mejores interpretaciones de las necesidades son aquellas alcanzadas por medio de los procesos comunicativos que más se aproximan a los ideales de democracia, igualdad y equidad (Fraser, 2015:105).

⁴⁴ Reyes Mate (2011) analiza los planteamientos de Jean- Francois Lyotard en torno a la justicia y los conflictos sociales, y afirma que no pueden concebirse por separado. El conflicto es de dos tipos o naturalezas distintas: el litigio y el diferendo. El litigio se presenta cuando quien demanda la reparación de una injusticia habla el mismo lenguaje que el demandado y ambos se rigen por unas reglas comunes. El diferendo se presenta cuando quien padece la injusticia usa un lenguaje ajeno al acusado, la incomunicación produce que el sufrimiento del demandante pierda sentido en el idioma reglamentario.

Similar es la postura de Benhabib (2006) respecto a la visión de Lyotard, la filósofa de origen turco asevera que los argumentos del filósofo francés asemejan los postulados nietzscheanos sobre la voluntad de poder. Lyotard alude a la ‘guerra civil del lenguaje’ a la imposibilidad de someter la heterogeneidad de los discursos a una ley común, excepto por la fuerza, todo diálogo entraña una lucha de poderes por imponer una visión del mundo. Benhabib, sin embargo, refuta la lógica de la tesis de heterogeneidad e inconmensurabilidad del lenguaje, porque si todo marco de referencia lingüística o conceptual es como sugiere Lyotard no podría reconocerse ni compararlo con los rasgos que son similares al marco desde el que habla el interlocutor.

El principio normativo de Nancy Fraser hunde sus raíces en los postulados de Jürgen Habermas, de este autor heredó la idea fuerza del mejor argumento o el modo en que Habermas entiende la racionalidad. La conexión entre las dos perspectivas se da por la vía de la esfera pública, un espacio de deliberación opuesto al Estado, a la economía y a los lugares tradicionales de discusión política. El objetivo del ámbito público es dialogar entorno al bien común para consolidar las bases de un sistema democrático radical. Fraser reconoce la importancia de este concepto en la obra de Habermas y para las propuestas contemporáneas de la teoría crítica, pero afirma que si bien es válido como punto de partida debe ser superado. Un espacio de diálogo burgués y liberal, del modo en que lo idealiza Habermas, resulta afín a los determinantes del capitalismo, pero no habilita la participación de las nuevas representaciones políticas que visibiliza el postsocialismo.

El modelo liberal de la esfera pública burguesa no es adecuado para la teoría crítica contemporánea, lo que se necesita más bien, es una concepción postburguesa que nos permita contemplar un papel más importante para las esferas públicas que la mera formación autónoma de la opinión, alejada de la toma de decisiones (Fraser, 1997:132).

La esfera pública habermasiana es un ámbito de discusión androcéntrico, monotemático y clasista que da voz a personas privadas, una de sus principales características es que privilegia el debate alrededor de cuestiones relativas al bien común. Este enfoque le llevó a desconocer la emergencia de los contra públicos que vindicaban cuestiones relativas al reconocimiento de las diferencias. Al ser la única plaza de discusión legítima la esfera pública burguesa desoyó los reclamos que pretendían redefinir los límites entre lo justo y lo bueno.

Fraser (1997) llama la atención sobre la metodología deliberativa de la esfera burguesa, le preocupa que en aras de no encontrar obstáculos a la discusión suspenda las desigualdades

sociales⁴⁵, cuando el objetivo es eliminarlas. Como lo hace notar, los asuntos públicos deben plantearse en términos que recojan las demandas de redistribución, reconocimiento y representación; sólo es posible alcanzar la igualdad si la esfera se transforma en un espacio de deliberación abierto, porque aún si una sociedad multicultural elimina las desigualdades sociales, daría voz a públicos diversos que ostentan cuotas de poder y objetivos distintos, algunos de ellos anti igualitarios y antidemocráticos. Las esferas de deliberación política son los lugares donde se estructuran y cobran sentido las necesidades que llevan a la palestra los grupos en contienda, de ahí su carácter histórico y contextual.

¿Quiénes definen el carácter público de una reivindicación de justicia? Fraser ofrece una respuesta parcial a este interrogante cuando intenta explicar lo público por oposición a lo privado. Público es aquello que resulta abierto y accesible a todos (Fraser, 1997), sólo quienes participan en los debates pueden definir los temas de interés colectivo a través de la confrontación dialógica. Aunque la esfera pública se declare abierta Fraser manifiesta que las exclusiones a que da lugar pueden deberse al tipo de interacción discursiva que sostienen los agentes. Acceder a este marco de intervención supone la aceptación implícita de las reglas instituidas para presentar exigencias, tener las competencias lingüísticas que demanda el diálogo político y acatar los protocolos dispuestos para tal fin, así mismo, es importante acogerse al marco legal que instituye el Estado-nación o a los marcos de la justicia transnacional.

Iris Marion Young también define lo público en sentido habermasiano, desde su interpretación

⁴⁵ La suspensión de las desigualdades económicas que proponen los debates en la esfera pública burguesa se asemeja a la propuesta rawlsiana del ‘velo de ignorancia’, una condición que asumen las partes deliberativas que participan en la definición de los principios de justicia. El ‘velo de ignorancia’ exige que ninguno de los intervinientes conozca las circunstancias físicas, sociales, políticas y culturales que lo determinan. Rawls llama a esta condición ‘posición original’.

la concepción liberal de lo público es ciega a las diferencias.

La política contemporánea garantiza a todas las personas la entrada en lo público a condición de que no reclamen derechos o necesidades especiales, ni llamen la atención sobre su historia o cultura particulares, y de que mantengan sus pasiones en lo privado” (Young, 1990:115).

La divergencia con el pensamiento de Fraser es que esta autora reivindica un tipo de accesibilidad que deja entre paréntesis los asuntos personales, el ‘todos’ que refiere entraña un sentido universalista que ella expresa en términos de representación de intereses colectivos. Fraser arguye que el marco liberal de consenso está desprovisto de cualquier ethos cultural, y establece unas condiciones de participación ligadas a los recursos económicos de los intervinientes, lo que facilita a los grupos de poder la imposición de las ideas. Un lugar así no supone la deconstrucción de las estructuras socioeconómicas y sociosexuales opresivas, asume que puede instaurarse un sistema democrático “aislando los procesos políticos de aquellos que se consideran no políticos o prepolíticos, aquellos que son característicos, por ejemplo, de la economía, la familia y la vida cotidiana informal (Fraser, 1997:112). Al decir de Fraser, cualquier sistema democrático se funda sobre la igualdad social sustantiva. En la opinión de Benhabib “las reivindicaciones por el bienestar económico y las necesidades de la identidad colectiva deben estar satisfechas para que las democracias funcionen a lo largo del tiempo” (Benhabib, 2006:179).

Desde la posición de Young (1990) la universalidad es la particularidad más notoria de la esfera pública liberal. En su pretensión de imparcialidad la razón moderna excluye del debate sobre la justicia todo recurso a lo específico; de ese modo, deja sin participación política a los sujetos que basan sus decisiones morales en las relaciones que establecen con la naturaleza, el cuerpo o la afectividad. La razón universal niega a las mujeres la representación en la vida pública, porque al ser guardianas de la afectividad pueden introducir en los debates políticos deliberaciones sobre aspectos relativos a las necesidades y los deseos que violan el principio de unidad de este espacio.

La restricción se extiende, igualmente, al ámbito doméstico, Young apela a un argumento propio de las teorías eugenésicas y señala que el control que ejercen los hombres sobre la vida de las mujeres pretende mantener la unidad familiar mediante un vínculo consanguíneo inalterado.

La discusión acerca de los juicios morales también es abordada por Benhabib (1990) en el análisis que realiza al debate entre Lawrence Kohlberg y Karol Gilligan, a propósito del desarrollo moral de los sujetos. Siguiendo a Gilligan sugiere Benhabib que el juicio moral de las mujeres es contextual y tienden a ubicarse desde el punto de vista del ‘otro particular’, lo que les facilita valorar los vínculos y las narrativas de los sujetos. Esta propensión no señala una debilidad ni tiene un efecto contaminante en los debates públicos, por el contrario, es un claro indicio de madurez moral que no desvincula la experiencia de vida del sujeto del entramado de relaciones que la posibilitan. Benhabib coincide con Young en señalar que los dilemas morales no pueden hacer abstracción de las historias particulares de los individuos y sus motivaciones.

El resultado de omitir el punto de vista del sujeto concreto genera el tipo de incoherencia epistémica que se observa, por ejemplo, en la pretensión rawlsiana de imponer un ‘velo de ignorancia’ para definir los principios de la justicia. Afirma la autora que bajo las condiciones de proyección que implica el ejercicio, el ‘velo de ignorancia’ es una barrera tras la cual el otro desaparece de la perspectiva de quien razona y éste queda incapacitado para conocerle. Pese a su pretensión, la teoría moral universalista de Rawls no involucra una pluralidad de visiones, por el contrario, valora la perspectiva de un sujeto trascendental y descuida “la moralidad intencional de la vida cotidiana” (Benhabib, 1990:142).

Ahora bien, lo que se observa en los planteamientos que hace Fraser respecto a la participación de los sujetos en la esfera pública es que la realidad de los grupos de estatus que luchan por

posicionar sus vindicaciones parece estar sujeta al reconocimiento de sus demandas como legítimos problemas de justicia, lo que puede entrañar dificultades para su conceptualización. Sobre este particular es de anotar la crítica que dirige Honneth a Fraser a quien acusa de asignar trascendencia a las peticiones que logran espacio en la agenda pública y dejar sin validez los discursos prepolíticos⁴⁶, los reclamos de colectividades con menores índices de reconocimiento. El argumento de Honneth invita a pensar la realidad de los colectivos que al peso de la subordinación social deben sumar el carácter de “ilegítimos” que parece atribuirles Fraser.

¿Afecta el bajo nivel de reconocimiento la existencia y el grado de cohesión de los grupos? Al limitar el reparto de justicia a las colectividades y desconocer la importancia de las motivaciones personales, se sugiere que los individuos deben restringir sus aspiraciones a las necesidades definidas en colectivo, lo que obligaría a toda persona a reconocerse como miembro de un grupo. Este argumento puede ampliarse recogiendo las tres condiciones normativas que estipula Benhabib (2006) necesarias para la formación de la opinión y la voluntad en la sociedad civil: ‘reciprocidad igualitaria’, ‘auto adscripción voluntaria’ y ‘libertad de salida y asociación’.

La visión de la justicia que propone Fraser pretende superar las relaciones sociales de subordinación y no los conflictos que derivan de la autorrealización personal. Ella rechaza considerar cuestiones de justicia los problemas de identidad porque desplazan de la agenda pública los asuntos relativos al interés de clase. Dahrendorf (1962) siguiendo a Marx afirma que el interés de clase precede, en cierto modo, a la formación de la clase y él origina la constitución de éstas, y existe con independencia de los individuos; es objetivo, llega a diferenciarse del interés individual

⁴⁶ Fraser nos dirá que en la esfera pública republicana el otro sentido de lo prepolítico lo constituye las demandas particulares, que son un paso previo a la definición de las necesidades colectivas.

y personal e incluso puede ser contrario a este. El interés es posible siempre y cuando exista una conciencia de clase, la comprensión de la realidad grupal, de sus condicionantes, sus atributos y características particulares y una visión compartida de nosotros.

Como expresa Fraser, la efectividad del principio normativo está sujeta a dos niveles de interpretación grupal, el primero se da en relación con otros grupos y pretende determinar los efectos que producen en las minorías los patrones institucionalizados de valor cultural, el otro se presenta la interior del grupo y revisa los efectos que generan entre sus miembros las prácticas que aspiran reivindicar (Fraser, 2006). Cabe señalar, igualmente, que en el modelo republicano de esfera pública las identidades grupales se definen en el espacio de diálogo intercultural que habilita la democracia (Fraser, 1997).

Dado que las elecciones de los grupos en torno a la justicia no siempre responden a lo bueno y necesario, las sociedades deben establecer límites para lo tolerable; pero por oposición, pueden desconocer formas de vida o interpretación del mundo, que, sin ser ajenas al interés de muchos, no son afines al orden social imperante. Lo ideal es que una sociedad igualitaria acoja multiplicidad de públicos y un único público transversal a todos, un espacio común que suspenda las diferencias para facilitar el debate de temas comunes, ligados a la justicia y al bienestar (Fraser, 1997). A juicio de Seyla Benhabib (2000), la esfera pública liberal impone una forma de universalismo sustitucionalista, en el que un grupo paradigmático de individuos representan al conjunto de lo humano. Benhabib opone a esta racionalidad un principio interactivo que reconoce y valida la existencia de pluralidades y diferencias; así, la universalidad se convierte en un ideal regulativo que, al potenciar las actitudes morales y las transformaciones políticas requeridas, permite alcanzar un consenso aceptable para todos.

Butler objetará en este caso que si los movimientos sociales contemporáneos se vislumbran como particularidades que luchan en pos de un ideal universalista, es necesario preguntarse en qué momento esta búsqueda “borra los modos de funcionamiento previos del poder social”. Un universal, cualquiera sea su naturaleza y su vigencia, debe poder traducir de forma conveniente no sólo las luchas al interior de los grupos y entre estos, sino también los contextos históricos en el que se sitúan las mismas (Butler, 2000:75).

Esos contextos son para Nancy Fraser los espacios discursivos en que cobra vida la paridad; de los tres paradigmas que la posibilitan, la redistribución es el más determinante, porque en una sociedad jerarquizada tener las necesidades básicas satisfechas posibilita a los individuos presentar vindicaciones basadas en el reconocimiento, bajo estas condiciones los sujetos y colectivos están en capacidad de reflexionar sobre los tópicos que son transversales a la experiencia común.

Ahora, frente a este argumento se pueden oponer los casos de grupos cuyas vindicaciones corren paralelas entre los dos primeros términos de la triada de Fraser. Pero mi argumento se enfoca en señalar que al no proponer la autora una medida para las demandas de redistribución, ni una lista de necesidades básicas, supone que ciertas condiciones de supervivencia son suficientes para generar una capacidad de accionar mínimo en los colectivos. La realidad es distinta si observamos que las comunidades que padecen alguna forma de violencia estructural son menos partícipes en los procesos de transformación social.

En esta línea de tiempo que intento demostrar en los postulados de Fraser el paradigma de la representación entra en juego cuando el grupo expresa, en la esfera pública, esa visión colectiva integrada por las percepciones particulares de sus miembros. “Ya he mostrado que la paridad en la participación es esencial para la esfera pública democrática, y que igualdad socioeconómica

básica es una condición previa necesaria para lograr tal paridad” (Fraser, 1997:128). Como lo expresé en párrafos anteriores el problema con esta entrada en escena es que legitima la existencia de los grupos, autoriza o desautoriza la presencia en el espacio de discusión, y distribuye el poder según la capacidad discursiva de estos.

3.1. El paradigma redistributivo

La distribución es un enfoque de la justicia clave para determinar los niveles de libertad e igualdad entre las personas. Aunque el modelo es predominante en las teorías contemporáneas no está exento de críticas, principalmente porque no aclara la dimensión que debe igualarse. Gallardo (2007) señala que en las sociedades capitalistas algunas teorías distributivas están asociadas a la economía y otras a la moral, esta distinción se define a partir del valor central que las motiva; las teorías relacionadas con los procesos económicos y la negociación política son originadas por la búsqueda de libertad; las teorías de orden moral con acuerdo político están guiadas por principios de igualdad. El autor nos recuerda, igualmente, que la libertad⁴⁷ es condición necesaria para la igualdad, y que la primera se apoya en el crecimiento de “bienes no morales”; mientras la segunda se alcanza por el aumento de los “bienes morales” (Wood, 1981, citado por Gallardo 2007).

La teoría distributiva fue esbozada inicialmente por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, en ese texto el autor refiere el problema de la igualdad y la desigualdad entre personas y cosas y da cuenta de dos tipos de justicia, una justicia universal – común a todos los hombres - y otra justicia particular o legal – convenida por cada *Polis* -. Esta última forma de la justicia se subdivide,

⁴⁷ “Hay algo paradójico en esos liberales a propósito de la libertad. Es, por un lado, el primer principio al que tiende el consenso del estado originario. Ni una sola medida para combatir la injusticia puede significar la más mínima merma del uso de la libertad” (Reyes Mate, 2011, p. 24).

además, en conmutativa o correctiva, que se ocupa de reparar las diferencias que se presentan entre los ciudadanos, en desarrollo de relaciones contractuales voluntarias o involuntarias. La justicia distributiva es la otra subdivisión de la justicia particular, regula el intercambio de bienes, recursos, cargas y honores basados en un principio de igualdad proporcional, y se subdivide, a su vez, en ‘justicia aritmética’, que plantea “dar lo mismo a todos”, y ‘justicia geométrica’ que propone “dar a cada uno según...”.

Históricamente, el paradigma distributivo se desarrolló a partir de los principios que define la justicia aritmética: igualdad de oportunidades y mérito. El primero precisa de un marco interpretativo para determinar las posibilidades de acceso a los medios y recursos que garantizan a todos satisfacer sus expectativas de vida. El mérito o principio de no discriminación establece el porcentaje de un bien relevante que le corresponde a cada cual según sus capacidades, inteligencia o talentos. Este parámetro seleccionador se aplica previa igualación de las circunstancias diferenciales que no son responsabilidad de los individuos, lo que legitima las desigualdades resultantes, producto de los valores y elecciones personales⁴⁸.

A mediados del pasado siglo las propuestas de justicia de corte procedimental encontraron un punto de inflexión en la obra *Teoría de la justicia* de John Rawls, filósofo liberal que reivindica la igualdad de oportunidades y rechaza que el mérito sea un criterio válido para definir lo justo, pues se opone a la noción de bien común. Rawls se distancia de las doctrinas precedentes –

⁴⁸ Los igualitarios de la suerte entre los que se cuentan Gerard Cohen, Ronald Dworkin y John Roemer, rechazan el carácter estricto del paradigma Rawlsiano que al negar todas las desigualdades desconoce la importancia de la elección personal, único criterio válido para definir las desventajas moralmente aceptables. Olof Page se opone a esta conclusión y en su lugar afirma que aun cuando una sociedad logre satisfacer el principio de igualdad de oportunidades, gracias a la estrecha relación que se establece entre el mérito y la responsabilidad, las desigualdades que resulten de elecciones personales no pueden justificarse moralmente. “Si la desigualdad importa en sí misma, entonces, toda desigualdad es moralmente objetable, independiente de si es merecida o no.” (Page, 2013, p. 544).

utilitarismo e intuicionismo – orientadas al análisis de los ideales y principios éticos que guían las acciones humanas, por definir los valores que rigen la construcción de sociedades igualitarias.

El resultado de este ejercicio combina magistralmente los dos aspectos centrales de toda teoría política, el estudio de lo políticamente deseable con el análisis de lo institucionalmente viable (Kukathas, 1990). La ruptura Rawlsiana es decisiva para comprender la filosofía política contemporánea, al reformular las bases teóricas de la justicia Rawls se convirtió en un interlocutor obligado de todas las propuestas ulteriores. El núcleo de su teoría rebate que se atribuya a la ‘lotería natural’, una suma de factores heredados por nacimiento o por adscripción familiar y social, connotaciones morales que conduzcan a definir la validez de una vida.

Nancy Fraser también es deudora de los planteamientos de John Rawls, una prueba de esta relación es el argumento que atribuye a las instituciones sociales el papel más importante en el establecimiento de la justicia, y el propósito de refrendarla mediante acuerdos que permitan a los adultos actuar en pie de igualdad. Las ‘reformas no reformistas’ obedecen igualmente a la pretensión que señala Kukathas, son el camino que conduce a las pretensiones de igualdad desde lo deseable hacia lo posible. A su vez, la ‘paridad participativa’ conecta dos ideas fuertes de los autores, la paridad es posible siempre que existan un par de condiciones previas: una ‘objetiva’, que responde al paradigma distributivo, debe garantizar la distribución equilibrada de los recursos y la libertad e independencia de los participantes, y una ‘intersubjetiva’, en línea con el reconocimiento, que exige a los patrones institucionalizados de interpretación y valoración reconocer el valor moral de las personas y asegurar la igualdad de oportunidades (Fraser, 1997).

Rawls sustenta, igualmente, su teoría de la justicia en dos principios, el primero, ‘de la libertad’, promulga que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades

básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”. El segundo principio, ‘de la diferencia’, establece que “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls, 2006: 67-68).

Fraser resume el primer principio que promulga el autor de *El derecho de gentes* en el principio ‘objetivo’ que habilita la paridad, y con el criterio ‘intersubjetivo’ recupera el anhelo con el que Rawls da comienzo a su *Teoría de la justicia*: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”⁴⁹ (Rawls, 2006:17) porque las desigualdades que éstas generan son las más determinantes en la vida de una persona. Fraser afirmará, a su vez, que la injusticia de reconocimiento se transmite a través de las normas que estructuran las relaciones sociales (Fraser, 2006). Las instituciones son la base de la legitimidad democrática y tienen la tarea de garantizar la igualdad de trato.

Si Rawls atribuye mayor prioridad al primer principio sobre el segundo, la propuesta de inicial de Fraser antepone los principios según se trate de un grupo definido por condiciones de clase o de sexualidad. Las consideraciones posteriores de bivalencia suponen que los dos criterios poseen igual importancia para las distintas categorías sociales. Pero Rawls y Fraser se oponen en un punto esencial, mientras él reivindica la libertad y el individualismo moral en la conformación de las

⁴⁹Un argumento importante en contra del valor que asigna Rawls al papel de las instituciones y que también puede objetarse a Fraser, es derivar el buen comportamiento de los individuos del adecuado funcionamiento de éstas (Mate, 2011). Así, las conductas tienden a volverse irrelevantes en la medida que la visión de lo justo es ajena a las decisiones o sentimientos particulares, lo que supone disminuir la carga de responsabilidad individual respecto a las condiciones de la justicia en la vida práctica.

Por otro lado, Cohen también critica la pretensión Rawlsiana cuando asegura: “la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro del que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan a cabo en su vida diaria. He llegado a pensar, por decirlo con un eslogan que se ha hecho popular recientemente, que lo personal es político” (2000, p.166).

estructuras sociales, ella se interesa por los grupos y asegura que un sistema socio-político no puede privilegiar arreglos basados en búsquedas individuales. Lo que parece una diferencia importante desemboca en la afinidad sobre los límites de la justicia, los dos autores priorizan la visión de lo justo por encima de las visiones comprensivas de lo bueno⁵⁰.

Desde la política del reconocimiento, Charles Taylor (2006) considera que restringir la moral a los aspectos normativos de una acción ya supone la preeminencia de una visión particular del bien. El propósito de una teoría de la justicia no consiste en separar los juicios de acción de los contextos históricos y de los fines que estructuran las actitudes humanas; son estos fines, las formas particulares de entender lo bueno, los que configuran la identidad de los sujetos modernos, según Taylor “lo bueno es fundamental para lo correcto”.

Seyla Benhabib comparte el planteamiento de Taylor, para ella las actitudes morales se originan en la comunidad de pertenencia, de ahí que las teorías de la justicia deban partir de un concepto que articule la crítica a los procesos de socialización, a la cultura, a los modelos de distribución y al esquema de derechos, un modelo de justicia más amplio integra las cuestiones relativas a lo procedimental, con las cuestiones de vida buena (Citada por Young, 1990:64).

El feminismo multicultural argumenta a favor de esta visión de la justicia, al validar formas distintas de asumir el género desvertebra el movimiento, su idea vuelve a conectar los dos principios que separó Kant (acción por deber y acción conforme al deber) y pone a depender lo

⁵⁰ Stefano Petrucciano (2008) recoge los argumentos de Thomas Nagel y John MacIntyre sobre la neutralidad de las instituciones frente a las concepciones de vida buena que entran en juego en una comunidad política. Al decir de estos autores, es un engaño esa pretensión propia del liberalismo y que Fraser también comparte; cualquier ordenamiento social en torno a lo justo privilegia una u otra visión del bien, es contradictorio suponer que las normas son ajenas a los debates sobre el bienestar común, pues estas concepciones no son el objeto de discusión sino el instrumento y el horizonte que nos garantiza reconocernos en nuestra mismidad y como parte de un todo.

justo de lo bueno. El feminismo militante de Iris Marion Young y Nancy Fraser asume posturas distintas frente a la política de la identidad, pero coincide en reconocer el carácter procedimental de la justicia. Young señala que las condiciones de opresión y dominación determinan los valores que definen la vida buena:

La justicia no es igual a la vida buena como tal. Los valores comprendidos en la vida buena pueden reducirse a dos: 1) desarrollar y ejercer nuestras capacidades y expresar nuestra experiencia. 2) participar en la determinación de nuestra acción y de las condiciones de nuestra acción. Estos valores son universalistas, presuponen el igual valor moral de todas las personas. La justicia requiere que dichos valores sean garantizados a todos (Young, 2000:67).

Fraser, por otro lado, rechaza una visión universalista de lo bueno que niegue las particularidades de los colectivos; pero al establecer la necesidad de una esfera pública transversal, supone una concepción de nosotros con visos de universalidad que se perfila en el debate político y establece los parámetros que guiarán las reclamaciones que se configuren en un futuro inmediato. Ahora, esta visión, lo mismo que la paridad, no parece un producto acabado; aunque la distinción de cuatro grupos de estatus limita la idea de lo bueno a las consideraciones que procedan de ellos. De este modo, Fraser cae en el error que denuncia, pues deja fuera de su visión las pretensiones de los colectivos que no se ubican en algunos de los órdenes propuestos.

Para nuestra autora el reconocimiento consiste en aceptar el igual valor moral de todas las personas. El mal reconocimiento es la construcción discursiva del otro, en tanto miembro de un grupo subordinado. Asegura que las instituciones sociales son las encargadas de igualar a los sujetos, y aunque sirven de instrumentos para legitimar las desigualdades, sólo a ellas corresponde “imponer” los principios igualitarios. Es de notar que el argumento, así expuesto, deja algunas dudas respecto al establecimiento de las normas sociales, si estas determinan el tipo de institución requerida para sostenerlas o si se configuran después de la creación de estas. En su afán de superar el “sesgo” que introduce la subjetividad en la teoría del reconocimiento, Fraser retira el problema

del plano ético, lo ubica por fuera del ámbito práctico, lo deja en el nivel de las normas. No encuentra relación alguna entre las pautas culturales que impiden la paridad y las actitudes despreciativas que expresan los sujetos.

3.2. Redistribución con enfoque de género

No existe consenso acerca de la naturaleza femenina, pero antes que buscar un criterio unificador conviene poner en perspectiva el discurso de Fraser respecto el carácter histórico y contextual de las necesidades. Si analizamos la situación desde el género es evidente que lo propio de las mujeres se construyó a partir de la visión del feminismo dominante; el culturalismo cuestiona este ejercicio y habilita múltiples interpretaciones de la experiencia de ser mujer, con esta apertura cobra sentido la afirmación fraseriana que señala el sentido político de las necesidades, antes de esto nos encontramos con una definición de lo necesario que se impone desde afuera, desde la visión totalizadora de los discursos hegemónicos. La idea de igualdad definida como el valor moral de la persona, es un universalismo que, finalmente, debe conectar las diferencias que son relevantes para el sostenimiento de la democracia.

¿Cómo aborda Fraser las nociones de igualdad de oportunidades y mérito en su propuesta de justicia de género? Lo primero que debe aclararse de la noción de distribución que pretendemos reconstruir son sus orígenes socialistas. La redistribución pretende alcanzar dos objetivos en la propuesta teórica de Nancy Fraser, inicialmente espera desestructurar la relación trabajo no remunerado vs ocupaciones de cuidado y, finalmente, busca abolir la división de género interna al trabajo asalariado. Lo segundo es que a Fraser le interesa corregir las desigualdades contextuales, la explotación de género que intenta superar no se origina en la propiedad de los medios de producción, sino en la igualdad de acceso a la educación y al trabajo. Una respuesta parcial a la

pregunta sobre la igualdad de oportunidades que propone la autora es que se trata de igualdad en términos de autonomía social y política, derivada de un incremento en los ingresos.

Las desventajas de origen que Rawls expresó en términos de “no merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad” (Rawls, 2006:106); la contingencia biológica de ser mujer y lo que ello representa en sociedades donde lo femenino es una forma de desgracia que tiene implicaciones morales, no son cuestiones que se resuelvan con los dos propósitos señalados.

“Las injusticias distributivas del género incluyen la explotación, la marginalización y la feminización de la pobreza” (Fraser, 1996:26). Las injusticias culturales son la dominación y la violencia. La explotación es la primera causa de pobreza femenina, las políticas de equidad de género deben combatir tres tipos de dependencia explotable: dependencia del marido o hijo (a) proveedor (a), dependencia de los empleadores o supervisores y dependencia de los funcionarios estatales (Fraser, 1997). El segundo componente de las injusticias distributivas, la ‘feminización de la pobreza’ tiene su origen en el estatus que se asigna a las mujeres y las obliga a ejercer empleos mal remunerados y poco satisfactorios, o les niega la posibilidad de generar ingresos.

La respuesta de Nancy Fraser a la pregunta ¿igualdad de qué? es su principio normativo, igualdad de participación. Ese criterio aplicado a la teoría de género se interpreta como la participación femenina en los beneficios económicos del capital, que garantizan la autonomía legal y la voz política en la esfera pública. El primer paso en esta búsqueda consiste en reconocer la importancia social del cuidado, la función que cumple en la reproducción de los trabajadores y el reconocimiento de las múltiples dependencias de que es objeto el ser humano a lo largo de su vida. Redistribuir las tareas del hogar implica definir el tipo de sociedad que queremos y las formas de

vida que valoramos.

¿Cuáles son los fundamentos de la igualdad de género? Si la inequidad se ve reforzada por la dependencia femenina de las políticas de Estado, una primera alternativa que ofrece la autora es garantizar el derecho al bienestar, eliminar los mecanismos de dominación que se activan a través de ayudas estatales a las mujeres pobres y cabezas de familia. La propuesta de igualdad de género de Fraser está cimentada sobre los siete principios que hemos señalado antes y que sirven de base a un nuevo Estado benefactor postindustrial. Según la autora, el modelo de justicia ‘cuidador universal’ satisface estos criterios adecuadamente y es compatible, a su vez, con las políticas económicas transformativas del socialismo y con las políticas de reconocimiento transformativas de la deconstrucción.

El tipo de sociedad que sustenta el modelo de Estado “cuidador universal” se articula alrededor de la familia como el primer espacio de reproducción de la vida social. Fraser no cuestiona la existencia de esta institución, ni el poder que tiene para minar las capacidades de sus miembros, para ella es una realidad necesaria a la que debemos reconocerle su valor y pertinencia. Nancy Fraser suma a las tipologías tradicionales de familia: patriarcal, extensa o nuclear otros tipos más acordes con los usos contemporáneos, las instituciones unipersonales o de padres homosexuales son igualmente importantes para comprender la conexión que establece la familia entre el Estado, la esfera pública y la economía oficial, y cómo se configuran en ella las relaciones de dominación y subordinación entre los géneros.

Otras voces femeninas proponen revisar la importancia de la familia en tanto estructura básica de la sociedad, para Martha Nussbaum (2002) nos recuerda que el concepto de familia tiene un sentido legal y político, no es una entidad única, ni prepolítica como parece entenderla Fraser, sino

una pluralidad de complejas estructuras sociales. La estructura de la familia es definida por el Estado, quien además establece los tipos de asociaciones de personas que pueden considerarse familias y los derechos y reconocimientos deben otorgarse a sus miembros; el Estado define igualmente los matrimonios, los divorcios y la legitimidad y la responsabilidad que corresponde a los padres.

La cuestión a resolver con la familia es cómo garantizar que las leyes y la política pública la regulen de modo que contribuya a fomentar las capacidades humanas. Ser una institución social básica exige la intervención del estado en aspecto y valores de la vida de las personas que tradicionalmente no son regulados. Sin embargo, la autora no comparte la propuesta de que el Estado regule la división equitativa del trabajo doméstico, en este caso opone la existencia de libertades de expresión y de asociación que deben protegerse independiente del contexto en que se producen.

Fraser no refiere que todos los cuidadores deban ser madres, aunque en primera instancia sí considera para este papel a las mujeres porque muchas prefieren quedarse en casa⁵¹; su propuesta pretende que el Estado diseñe un paquete de medidas alrededor de las funciones de cuidado que resulten atractivas para todos los géneros. Con todo, el modelo no garantiza la igualdad de oportunidades porque su objetivo principal no es generar condiciones para que las mujeres trabajen fuera de casa y desempeñen otras tareas con igual libertad que los hombres; antes bien, cualifica las llamadas habilidades maternas, devuelve a las mujeres al espacio privado de la casa y termina

⁵¹ Este argumento puede explicarse mejor si se consideran los costos del sostenimiento de los niños en las guarderías, los comedores escolares o los colegios que ofrecen servicio de cuidado contra jornada. Dichos costos exceden en buena medida el presupuesto familiar, y dado los bajos ingresos de madres no cualificadas, la familia opta por dejarlas en casa para compensar los gastos del cuidado externo. No ocurre igual con mujeres cabezas de familia que cuenta con bajos ingresos y requieren apoyo en el cuidado de sus hijos. Ni las ofertas públicas de servicios, ni los beneficios de la seguridad social se corresponden con las necesidades de sus familias.

por aceptar la disposición femenina para el cuidado⁵². Tampoco es una respuesta adecuada al carácter bidimensional del género, es más un modelo redistributivo; en la línea del reconocimiento presenta algunas grietas teóricas que validan concepciones esencialistas del género.

Al instaurar lo femenino en el centro de gravedad de lo social Fraser eleva a condición de norma la doble tarea de proveedora y cuidadora que desarrollan las mujeres, y al presentar el principio antiexplotación asume que tras la ruptura del núcleo familiar los hijos deben permanecer con sus madres; no cuestiona esta tendencia de trasfondo biologista que precariza la situación de las mujeres. Aunque su interés consiste en “hacer que la diferencia no tenga costos” (Fraser, 1997:81), tal pretensión sólo es válida a nivel económico, a nivel cultural reproduce los patrones que su perspectiva cuestiona.

El argumento anterior no es suficiente para desconocer la índole igualitaria de la propuesta de Fraser. Siguiendo las formulaciones de Cohen (2011) podemos clasificar el enfoque de género fraseriano como liberal de izquierda, no es radical socialista porque sólo resuelve injusticias contextuales y las que derivan de elecciones personales, siempre que las mujeres elijan el trabajo en casa por vocación y no bajo presiones económicas⁵³. Se entiende que al establecer un pago por

⁵² Con estas características el prototipo ‘cuidador universal’ se convierte en una solución política a medio camino entre la afirmación y la transformación, pues corrige los resultados fortaleciendo el sentido histórico del trabajo y la concepción de autonomía que sustenta, sin debatir abiertamente en torno a la cosificación y el rol que ocupa la mujer en tanto trabajadora y reproductora de mano de obra. El modelo no desconoce que muchas mujeres renuncian a ejercer el papel de madres; pero así mismo acepta que reproducir la vida es una tarea importante e inobjetable. En palabras de Fraser: “Los modelos de estados de bienestar postindustriales no afectarán a todas las mujeres —tampoco a todos los hombres— de la misma manera, sino que generarán diferentes resultados para las personas que se encuentran situadas en distintos lugares. Por ejemplo, algunas políticas afectarán de modo diferente a las mujeres que tienen hijos y a las que no los tienen. Asimismo, algunas políticas afectarán a aquellas mujeres que tienen acceso a un segundo ingreso de manera diferente a quienes no lo tienen y afectarán a las mujeres empleadas de tiempo completo de manera distinta a como afectan a quienes trabajan de tiempo parcial, además de afectar en forma diferente a las que no están empleadas. En cada modelo debemos preguntarnos entonces: ¿qué grupos de mujeres deberían recibir ventajas y cuáles no?” (1997, p. 72).

⁵³ Un ejercicio interesante consiste en revisar hasta qué punto el pago por el trabajo de cuidado desestimula el trabajo femenino fuera de casa, y si las elecciones personales de quienes no estudiaron para ejercer una profesión diferente,

cualquier oficio las elecciones de las personas no representan desventajas en términos económicos.

¿Quiénes definen los méritos de redistribución en el Estado benefactor postindustrial? ¿Cómo se aplican estos criterios? Y ¿cuáles son las desigualdades que legitiman? Las respuestas a estas cuestiones no están claras en la exposición de Fraser. Históricamente, el merecer en relación con lo femenino ha evolucionado desde los memoriales de agravios de las mujeres del siglo XIV hasta las vindicaciones contemporáneas. Cecilia Amorós, retomando los planteamientos de Christine de Pizan, señala que en el Medioevo las diferencias entre los géneros eran legítimas y razonables porque obedecían a un orden social de origen divino.

No se habla de igualdad en los derechos ni en el ejercicio de las funciones: se sigue razonando en términos de la excelencia o la inferioridad. Sólo que aquella se determina desde criterios éticos que vienen definidos por el valor emergente del mérito. [...] No puede, por definición, tener más mérito ser hombre que ser mujer, pues mérito no es una característica adscriptiva, imputable al nacimiento, sino una característica adquirida. Se es meritorio por desempeñar bien, desde el punto de vista ético, los cometidos asignados en función del rol sexual, así como social, que a cada cual le es adjudicado” (Amorós, 2000, pp. 72-73).

Las propuestas del feminismo contemporáneo no vertebran la noción de mérito como esfuerzo, al contrario, exigen que la inclusión de las mujeres en las instancias de gobierno o en los puestos de trabajo se realice conforme a sus talentos y capacidades; mantienen así el uso más común del término que refiere a la idea de obtener recompensa por una acción realizada. Vindicar derechos en estas condiciones conserva intactas las estructuras de poder y las valoraciones culturales de discriminación, además de las consabidas diferencias al interior del género.

Young afirma que la distribución conforme al mérito de puestos privilegiados sólo legitima la jerarquía social si los criterios de igualación valoran las capacidades y aptitudes de las personas y

no se convierten en un factor de insatisfacción. Si una persona con estas características renuncia al trabajo de cuidado ¿qué nuevo lugar ocupa en la sociedad?

no la pertenencia grupal o el estatus (Young, 1990:353). El mérito junto con la necesidad⁵⁴ y la ciudadanía son los principios distributivos más empleados en el Estado de bienestar postindustrial. El principio de la necesidad, que Marx resumió en la sentencia “de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades” era el horizonte al que debía aspirar la sociedad comunista, una vez superada la división del trabajo y la oposición entre trabajo intelectual y trabajo manual (Marx, 2000:17). Fraser reconoce que la distribución basada en la necesidad reporta los mejores resultados; sin embargo, expone a los beneficiarios de las políticas sociales a la estigmatización, el aislamiento y el desprecio. La consideración de las necesidades de los menos favorecidos está a la base de las políticas de asistencia pública, que perciben al beneficiario como discapacitado o dependiente crónico.

Las protecciones sociales institucionalizan una interpretación normativa no sólo del peligro de la seguridad, sino también de la familia, la comunidad y la pertenencia; de la persona, la dignidad y el desamparo; de la dependencia, las aportaciones y el trabajo; y por tanto del género, la nacionalidad y la raza (Fraser, 2012:22).

La redistribución a partir del mérito tiene un carácter más honorable, reparte los beneficios a través del sistema de seguridad social; pero es antiigualitaria y excluyente. El mérito se reconoce a una persona a partir de sus aportes a tres aspectos de la vida social: el pago de contribuciones - vía impuestos - el trabajo y el servicio militar; este último es característico de sociedades androcéntricas. Esta forma de entender el mérito no está asociada necesariamente a las capacidades, la herencia o la educación.

⁵⁴ “Para mí, la política de las necesidades comprende tres momentos, diferentes analíticamente, pero interrelacionados en la práctica. El primero es la lucha por establecer o por negar el estatuto político de una necesidad dada, la lucha por validar la necesidad como un asunto de legítima preocupación política o por clasificarlo como un tema no político. La segunda es la lucha sobre la interpretación de la necesidad, la lucha por el poder de definirla y así determinar con qué satisfacerla. El tercer momento es la lucha por la satisfacción de la necesidad, la lucha por asegurar o impedir la disposición correspondiente” (Fraser, 1991, p. 8).

Los argumentos de Fraser conducen a interpretar el principio meritocrático como merecimiento, capacidad individual, o, según la definición de Aristóteles, como aportes individuales que fortalecen los programas de bienestar social. En este último caso se exige a todo beneficiario devengar un ingreso para obtener las ayudas que correspondan al nivel de sus aportes. Las amas de casa acceden al beneficio a través del subsidio de cuidador; la población no aportante, adultos mayores, enfermos o discapacitados deberán recibir “sustitutos de salario –y- mesada acordes con los recursos del beneficiario”⁵⁵ (Fraser, 1997:83-84), según su necesidad. En promedio, el desempeño laboral se corresponde con las capacidades y la educación, lo que establece el monto salarial - la forma de expresión más característica del mérito -. En el universo fraseriano, al establecer un subsidio al cuidado y una mesada sustituta no se aspira a la igualdad económica porque esta aspiración desconoce la preeminencia de la necesidad en el reparto de bienes y servicios.

⁵⁵ Esta variante de los recursos puede generar falsas expectativas entre el grupo de ciudadanos desposeídos, porque se centra en la distribución de bienes materiales sin atender requerimientos de otra naturaleza. Al establecer una relación de correspondencia entre las políticas estatales y la necesidad, Fraser distribuye lo mismo a personas con realidades distintas; aún más, establece otra grieta teórica en su perspectiva dualista. Las demandas de redistribución que reclaman los grupos históricos objetos de injusticias se resumen en un conjunto de bienes que deben resultar satisfactorios para todos.

Conclusiones

Esta investigación buscó mostrar cómo Nancy Fraser construye sus argumentos discursivos alrededor del género como categoría trivalente, cuál es su aporte a la teoría feminista que propone la definición del cuidado como una forma de empleo, y por qué considero que el paradigma redistributivo tiene mayor peso en su visión de la justicia de género. Para lograr estos propósitos definí tres rutas de trabajo:

1. Revisar el enfoque de género de la propuesta de justicia social de Nancy Fraser
2. Exponer las principales líneas teóricas con que dialoga la autora a propósito del cuidado y de la justicia de género.
3. Determinar la importancia que tiene el paradigma redistributivo en la teoría tridimensional de Fraser.

Las conclusiones a que he llegado en esta búsqueda son las siguientes:

En primer lugar, según los términos expuestos en esta investigación, el principal problema del género femenino es de carácter redistributivo, ello no significa olvidar los otros dos aspectos que le sirven a Nancy Fraser para estructurar un diálogo coherente con el movimiento de mujeres. El texto que ahora concluyo se ha centrado en presentar, a partir de los postulados de Fraser, los presupuestos de una discusión que sigue vigente en el seno del feminismo, que no ha logrado consolidar una postura amplia frente al problema del cuidado. Esta falta de consenso puede conducir a que el “cuidado”, como categoría de análisis, corra el riesgo de perder sentido. Las diferencias en su concepción, propuestas y enfoques metodológicos se dan a todo nivel y entre cada una de las variantes feministas. Aspirar a un criterio generalizado tal vez desconozca la historia, pero más allá de creer que deba existir una postura central que guíe las reflexiones futuras,

sin considerar contextos políticos y sociales, el carácter del objetivo que persigue el debate exige no olvidar el tipo de sociedad que se pretende construir y el papel que le compete al ser humano.

En segundo lugar, la teoría social de la autora tiene un amplio fundamento teórico heredado de las principales líneas de la teoría política, es el caso del marxismo, la Teoría Crítica, el Liberalismo rousiano, el feminismo y otros frentes que nutren adecuadamente su propuesta. Esta plataforma en que se sustenta su teoría permite rastrear los orígenes de la noción de clase social hasta los postulados marxistas. En este punto es necesario reconocer que el debate alrededor de la reproducción económica vs la reproducción social expone la debilidad de la autora al validar la propuesta de trabajo marxista, sin cuestionar el derecho a la igualdad que reivindica, pues reconoce la necesidad y la importancia de que todos los seres humanos desarrollen una actividad laboral paga.

De algún modo, el interés de una vertiente del feminismo que insiste en considerar el cuidado una forma de trabajo y de obtener unos réditos de conformidad con las tareas desarrolladas, responde a la fórmula de la justicia marxiana: “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades” (Marx, 2000: 18). El punto de la crítica que se dirija a esta demanda, debe centrarse en exponer el carácter contradictorio de la propuesta, que pretende enganchar a las mujeres al tren del capitalismo, en aras de alcanzar una igualdad política y social desconocida.

El trabajo amenaza con resumir el sentido de la experiencia humana porque ¿no es posible una sociedad sin trabajo? Igualar las condiciones de vida de hombres y mujeres desde las garantías que ofrece el trabajo; así mismo, definir a los trabajadores por su filiación laboral o por sus aportes económicos al desarrollo de las sociedades introduce todas las actividades humanas bajo a lógica del mercado, y no deja ninguna actividad humana por fuera de la lógica de la supervivencia, y el

sometimiento a fuerzas externas que el individuo no controla. Es este punto es importante rescatar un argumento de Aron, quien critica la noción marxista “relaciones de producción” porque asevera es impropio definir un sistema económico por el estatus de los trabajadores, esta es sólo una posibilidad entre otras, y no el único paradigma para el análisis social.

Voy a resumir los alcances y logros de este documento bajo dos temáticas:

La raza: una clase social

Dada mi condición étnica se ha sugerido que la revisión de la teoría de Fraser debe seguir un argumento de la autora que plantea el problema de la raza como una cuestión de clase social. Es claro que Nancy Fraser propone un enfoque teórico que involucra un análisis sobre la raza y su intersección con los problemas de clase, género y sexo; pero no hay un desarrollo importante o específico sobre estas particularidades. Considero que al hablar desde la generalidad la autora universaliza el alcance de su propuesta; pero su postura representa al mismo tiempo una desventaja, pues corre el riesgo de que lo planteado no traduzca el sentir de los grupos excluidos de la dinámica social.

En ese sentido, mi interpretación sobre este tema es que el hombre (genérico) no puede dar respuesta a su propia naturaleza, pero si puede definir la naturaleza de otros hombres que fueron expulsados o no admitidos dentro de la especie o condición humana; pero que por subterfugio logran integrarse conforme a la propia defensa de su caso. Quienes somos mujeres, negras o indias debemos dar cuenta de nuestra realidad con los términos antónimos al discurso que nos define. Pensarse desde los márgenes es una operación de ida y vuelta; exige, inicialmente que el excluido se apropie y comprenda el discurso discriminatorio y lo resignifique, este camino es confuso y

conduce al error porque al representarse como lo definido se toman prestadas categorías que posiblemente no usaría para referirse a sí mismo.

El documento que defiende no expresa mi postura sobre la cuestión negra porque esta se problematiza frente a la mirada de otros que nos descubren distintos y definen el lugar desde el podemos hablar y auto representarnos. Esa mirada convierte a la raza en un código cultural, que al tiempo que reivindica un modo de asumir el mundo, limita las posibilidades de interacción al cortar los vasos comunicantes que transmiten la universalidad de lo humano.

Ahora bien, Fraser defiende el reconocimiento de las diferencias como una medida transitoria de camino hacia la paridad participativa; eso asume que las particularidades de los grupos, según los 4 modelos de estatus, son contextuales. La paridad siempre está en juego porque las necesidades de los colectivos y la dinámica social son cambiantes. De este modo, se entiende que la autora haya desistido de mantener sus remedios iniciales contra las injusticias. En *Iustitia Interrupta*, (1997), Fraser nos dirá que los grupos de estatus tienen a su disposición dos tipos de soluciones que responden a constructos teóricos distintos: afirmación y transformación. La afirmación busca reconocer la realidad de los grupos en tanto una estructura invariable que se da por sentada, y se enfoca en atacar los resultados o elementos visibles de las discriminaciones; mientras la transformación espera eliminar los factores de diferenciación políticos, económicos y culturales que existen entre ellos.

En el 2006 aparece *¿Redistribución o reconocimiento?* y la autora modifica su esquema inicial para hacerlo más acorde con las exigencias del momento, y dar respuestas de corto plazo a problemas históricos y coyunturales, “que no esperan el debilitamiento de las distinciones de

estatus”. Esta vía media son las llamadas *Reformas no reformistas*, que a partir de la implementación de estrategias afirmativas aspiran alcanzar la transformación proyectada.

Conviene señalar que la teoría de Fraser sostiene la deconstrucción como un ideal que deben alcanzar los grupos. La paridad participativa, el horizonte normativo que refiere la norteamericana, habilita la transformación de las estructuras. Así, cuando los patrones culturales institucionalizados se modifican los grupos se reorganizan alrededor de nuevos intereses o frentes de lucha; la deconstrucción es un proceso gradual, intrínseco a la existencia de los grupos y que se posibilita una vez que estos logren los niveles de igualdad que generan, a su vez, nuevas demandas. Este argumento implica pensar los grupos como asociaciones abiertas cuyos límites se expanden para involucrar a otros actores que comparten intereses comunes.

Entonces, ¿siguen siendo adecuados los modelos de estatus que propone Fraser? ¿Puede esperarse que si los grupos alcanzan algunas prebendas y se asocian con otros deban conservar sus denominaciones? ¿Suponen las denominaciones que no cambia la configuración de los grupos? Si como afirma Fraser, y me corrige Martha Palacios, las normas y las instituciones se definen mutuamente, al modificarse los valores culturales ese triunfo temporal modifica las normas y si ellas establecen los límites entre los grupos, ¿estos deberían asumir otra identidad o ser reconocidos por otras características?

La cuestión del cuidado:

El segundo punto de debate en los alcances del texto se organiza alrededor de la idea que propone considerar al cuidado una forma de trabajo. Según el feminismo, la reproducción social de los sujetos involucra tres procesos: la reproducción biológica (el parto y la crianza), la preparación

de los alimentos, y reproducción de las relaciones de sostienen el sistema económico. En el centro del debate se encuentra la noción de trabajo, que en la década contemporánea se asimila a empleo. El trabajo asalariado se diferencia del no trabajo no por las actividades que desarrolla, sino por las relaciones sociales de cooperación, subordinación, explotación o autonomía que determinan la acción de quien ejecuta una tarea.

El texto trata de comprender el problema del cuidado desde la generalidad de lo femenino, sin hacer distinciones que valdría la pena considerar, especialmente si tenemos en cuenta que el cuidado, fuera del ámbito familiar constituye una tarea delegada, principalmente, a las mujeres negras, indias o con bajo nivel educativo. Es, aunque no se exprese de ese modo, una forma de castigo o recompensa, según como se mire, para quienes “fracasan” en el logro de sus metas sociales; son personas sin ingresos reconocidos o con bajo capital social que les impide desempeñar otras funciones.

Demandar un salario por el cuidado y elevar a la condición de trabajadores a quienes cuidan en casa, no resuelve el problema de la cualificación laboral o la mejora del capital social y cultural de estas personas. A primera vista, esa solución que revalúa el movimiento feminista contribuye a resolver el problema de la redistribución de los recursos, no así la cuestión del reconocimiento, porque apunta a valorar las actividades o tareas que inciden en el desarrollo del sistema capitalista. Esta visión del problema contradice las líneas del movimiento en contra de la sociedad de mercado y la reducción de la vida a sus determinantes económicos.

La propuesta feminista se complejiza con el caso de las mujeres que trabajan internas como empleadas domésticas y cuya dinámica de trabajo les dificulta atender a sus propias familias. En

muchos de estos hogares (monoparentales) las tareas de cuidado las asumen hijos menores de edad, cuando hay un nivel de responsabilidad que les permite actuar a favor de sus propios intereses; en otros casos, los hijos se quedan fuera del sistema educativo y de las garantías sociales que se ofrecen para la población estudiantil; así mismo, se les dificulta establecer los vínculos necesarios para ampliar su espectro cultural.

La situación de estas mujeres que se encuentran en el eslabón más bajo de la pirámide ocupacional, se limita a realizar un trabajo que, pese a su demanda, asume la forma de una ayuda, en un doble sentido, la empleada ayuda a la familia que la ocupa a solventar sus necesidades de cuidado y las familias ayudan a devengar un salario, que no siempre corresponde a lo determinado legalmente. Este pago puede interpretarse como una especie de subsidio de la familia a quien se cuida para la empleada.

Sin duda, las políticas afirmativas ayudan a estas familias a mejorar sus condiciones de vida; pero comparten un riesgo mayor ahí donde los hijos se convierten en un instrumento para acceder al subsidio estatal. El carácter transformativo de la política puede tener efectos más retardados por cuanto genera un patrón de vida que reproduce en lugar de atacar la miseria.

Bibliografía

- Aron (1965). *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*. Barcelona: Ediciones Seix Barral.
- Amorós, Celia (Editora). (2006). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- _____. (2005). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*. Lisboa: Editorial Minerva.
- _____. (2000). *Tiempo de feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (Eds.) (2005). *Feminismos: debates contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Benhabib, Seyla. (1990). 'El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kholberg-Gilligan y la teoría feminista'. En Benhabib, Seyla y Cornella, Drucila (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Afons el Magnànim. Institució valenciana d'estudis i investigació.
- _____. Y Cornella, Drucila. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Afons el Magnànim. Institució valenciana d'estudis i investigació.
- _____. (1995-1996). 'Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea'. En *Laguna. Revista de Filosofía*. No.3, pp. 161-175.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. (1994). '¿Qué es lo que hace una clase social? Acerca de la existencia teórica y práctica de los grupos'. En *Revista Paraguaya de Sociología*, Año XXXI, No. 89, p.10-21.
- _____. (1990). 'Espacio social y génesis de las clases' en *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo. pp. 281-309.
- Braverman, Harry. (1983). *Trabajo y capital monopolista*. México: Editorial Nuestro tiempo.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- _____. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Carrasco, Cristina. (2009). 'Tiempos y trabajos desde la experiencia femenina'. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, N° 108, pp. 45-54.

- _____ (1999). *Mujeres y economía*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Castoriadis, Cornelius. (1986). *Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Cohen, Gerald Allan. (2011) *¿Por qué no el socialismo?* Madrid: Katz editores.
- Cortés R., Francisco (1999). *De la política de la libertad a la política de la igualdad: un ensayo sobre los límites del liberalismo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- Dahrendorf, Ralf (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Del Castillo, Ramón y Arribas, S. (2007). “Tres dimensiones de la justicia. Entrevista con Nancy Fraser”. *Minerva*, N° 6, pp. 24-29.
- _____ (2005). “El Feminismo Pragmatista de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío”, en: *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Vol. 3. *De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid: Minerva Ediciones.
- De la Garza T., Enrique (2001). “Problemas clásicos y actuales de la crisis del trabajo”. En *El futuro del trabajo, el trabajo el futuro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Duek, Celia; Inda, Graciela (2010). “Ralf Dahrendorf: crítica e implicancias de su teoría ecléctica de las clases”. En *Trabajo y sociedad*, No.14. pp. 1-17.
- _____ (2006). “La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico”. En *Revista Austral de Ciencias Sociales*, No. 11, pp. 5-24. Universidad Austral de Chile.
- _____ (2005). “El concepto de clases en Bourdieu: ¿Nuevas palabras para viejas ideas?” En *Aposta: Revista de ciencias sociales*, No.23, pp.1-20.
- Fraser, Nancy (2016a) “Las contradicciones del capital y los cuidados”. En *New Left Review*, No. 100, pp. 111-132.
- _____ (2016b). *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- _____ (2015). *Fortunas del Feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ (2014). “De cómo cierto feminismo se convirtió en esclavo del capitalismo y la manera de remediarlo”. En *Debate Feminista*, No.50, pp. 131-134.
- _____ Y Carbonero G., María Antonia (Coord.). (2011). *Dilemas de la justicia en el siglo XXI*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- _____ (2009). “El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia”. En *New Left Review*, No. 56,

pp. 87-104.

_____ (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder Editorial.

_____ Y Honneth, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político – filosófico*. Madrid: Editorial Morata.

_____ (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. En: *New Left Review*, No. 4. pp. 55-68.

_____ (1997a). *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

_____ (1997b). “La justicia social en la época de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. En: *Estudios ocasionales*. Centro de investigaciones socio-jurídicas. Bogotá: Universidad de los Andes.

_____ (1996). “Redistribución y reconocimiento: Hacia una visión integrada de justicia del género”. En: *Revista internacional de Filosofía Política*, No. 8, pp. 18-40.

_____ (1995). “Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la diferencia en EE UU”. *Revista de Occidente*, No. 173, pp. 33-55.

_____ (1990) “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? En Benhabib, S. y Cornell, D”. (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Afons el Magnànim. Institució valenciana d’estudis i investigació.

Funk, Nanette (2012). Contra Fraser on Feminism and Neoliberalism. En *Hypatia, Journal of feminist philosophy*. Vol.28, no. 1, pp. 179-196.

Gallardo, Alfaro (2007). Políticas distributivas, marxismo de elección racional y marxismo clásico: un análisis comparativo. En *Revista de Economía Institucional*, Vol.9, No. 17. pp. 213-240.

García Cívico, Jesús. (2014) *El principio del mérito a la luz de los hechos sociales*, AFD, (XXX), pp. 191-216.

Ghiotto, Luciana (2015). ¿Qué es el trabajo para la Sociología del Trabajo? Una discusión conceptual. En *Bajo el Volcán*, vol. 15, No. 22, pp. 267-294.

Gómez. Alfredo y Rockhill, Gabriel. (2008). *La teoría crítica en Norte América: política, ética y actualidad*. Bogotá: La Carreta Editores.

Ignacio Grueso, Delfín (2008). Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. En *Praxis Filosófica*, No. 27, pp. 49-71.

_____ (2002) “Deconstrucción y procedimentalismo, hacia la superación de las injusticias ligadas a las diferencias”. *Revista Praxis Filosófica*, No.14. pp. 77-98.

Guerra P, María José. (2001). *Teoría feminista contemporánea: una aproximación desde la ética*. Madrid:

Editorial Complutense.

Habermas, Jürgen. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Barcelona: Taurus.

Harribey, Jean-Marie. (2001). “El fin del trabajo: de la ilusión al objetivo”. En *El trabajo del futuro, el futuro del trabajo*. Buenos Aires: Editorial CLACSO.

Kukathas, Chandra y Philip Pettit. (2004). *La Teoría de la justicia de John Rawls y sus Críticos*. Madrid: Editorial Tecnos.

Lerner, Geerda. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial crítica.

Lyotard, Jean-François (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Editorial Gedisa.

Luc Boltanski y Ève Chiapello (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal Ediciones.

Marx, Karl. (2007). *El capital: crítica de la economía política*. Madrid: Akal Ediciones.

_____ (2000). *Crítica al programa de Gotha*. En línea. Disponible en: www.elaleph.com

_____ (1968). *Trabajo salariado y capital*. Madrid: Editorial Aguilera.

Mill, John Stuart y Taylor Mill, Harriet. (2001): *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Morrison, Ken (2010): *Marx, Durkheim y Weber*. Madrid: Editorial popular.

Nicholson, (1990): “Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía”. En Benhabib, Seyla y Cornell, Drucila (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Afons el Magnànim. Institució valenciana d'estudis i investigació.

Nussbaum, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Editorial Herder

Page Olof. (2013). “Mérito e igualdad de oportunidades”. *Revista ciencia política*, vol.33, No. 2, pp.533-545.

Palacio Avendaño, Martha. (2012). “La Teoría crítica de la justicia de género de Nancy Fraser”. *Arenal Revista*. Vol. 19, No. 2, pp. 287-311.

_____ (2010). “La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser”. En: *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*. No. 26, pp. 58-70.

_____ (2009). *La justicia como redistribución, reconocimiento y representación*. Entrevista con Nancy Fraser. Barcelona Metròpolis, Revista de Información y Pensamiento Urbano. No. marzo-junio, 2009.

Payá Martínez, Isaac. (s.f). “La igualdad de oportunidades como criterio de lo justo”. *A parte Rei, Revista de Filosofía*, No.10, pp.

- Petruciani, Stefano. (2008). *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Picchio, Antonella. (1999). “Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social”. En *Mujeres y economía, nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona: Icaria editorial.
- Ralws, John. (2006) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Mate, Manuel (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Roemer, John E. (1998) “Igualdad de oportunidades”, en *Isegoría*, No. 18, pp. 71-87.
- Scott, J. W. (1993). “La mujer trabajadora en el siglo XIX”, en Duby, G. y Perrot, M. (Dirs.): *Historia de las mujeres*, Vol. 4, pp. 405-436. Madrid: Taurus
- Sen, Amartya. (2010). *La idea de la justicia*. México: Santillana ediciones.
- Schmitt, Adan (1996). *La riqueza de las naciones*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Taylor, Charles (2006). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica
- Valcárcel, Amelia (2008). *Feminismo en un mundo global*. España: Editorial cátedra.
- Wallach Scott, Joan (2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (2006). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Iris Marion. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____ (1998). “Categorías irregulares: una crítica de la teoría de sistemas duales de Nancy Fraser”. En *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*. Vol. 2, No. °. 176/177, pp.147-161.
- _____ (1996). “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”. En Castells, Carmen (coord.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- _____ (1990). “Imparcialidad y lo cívico-público: Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”. En Benhabib, S. y Cornella, D. (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Afons el Magnànim. Institució valenciana d’estudis i investigació.