



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA**

UNIDAD IZTAPALAPA
POSGRADO EN HUMANIDADES

**“La paridad participativa y
la institucionalización de la justicia
en Nancy Fraser”**

*Idónea comunicación de
resultados que para obtener el grado de
Maestría en Humanidades, Línea en Filosofía Moral y Política*

Presenta:

Erandi Villavicencio Rodríguez

Asesora: Dra. Carmen Trueba Atienza

MARZO 2011

A la Escuela de Cultura Popular...

“Una comunidad se desintegra en cuanto consiente en abandonar al más débil de sus miembros.” “Ayuda a tu hermano sea opresor u oprimido. Al oprimido lo ayudaremos, es natural. Pero ¿cómo habríamos de ayudar al opresor? Y él contestó: “Lo ayudaréis pudiendo más que él e impidiéndole hacer el mal.””

(Amin Maalouf, *León el Africano*)

Agradecimientos y dedicatoria

Agradezco a los profesores y lectores de este trabajo, Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, por sus aportes, lectura y seguimiento de esta ICR, así como por dar orientación a un posgrado que puede ser luz en momentos de impaciencia social; al Dr. Victor Alarcón, por sus consideraciones; en especial a la Dra. Carmen Trueba Atienza, quien con gran paciencia fue asistiéndome en cada asesoría, para modelar un proceso de investigación que integrara convicciones personales en consonancia con la rigurosidad de la filosofía política. Dra. Carmen le agradezco tantas batallas, sin haberse rendido, tantas pruebas para alumbrar un buen resultado, por su insistencia en la hechura de este proyecto y cada una de sus anotaciones y comentarios. Por otro lado, gracias por defender la filosofía en el sistema educativo mexicano, lucha incesante en contra del despido que le hicieron los neoliberales de siempre.

Así también, agradezco al Conacyt y a la Universidad Autónoma Metropolitana como instituciones encargadas de generar los recursos culturales que respondan a los grandes retos de nuestra sociedad bajo principios de un diálogo abierto con su comunidad.

Dedico a las mujeres de los lugares marginados de mi patria y de todos los países, a las mujeres migrantes que conocí en Bangkok, excluidas por la pobreza, los desastres naturales, y que luchaban por mantener su cultura y sus raíces entre las fauces de un orbe que les daba lo más abyecto de la explotación, la humillación, la negación de la educación, la desigualdad para participar socialmente, absorbiendo su tiempo y sus vidas, alejadas de sus hijos, escuchando y bailando canciones hindús en sus días de descanso, tan lejos de su patria, tal y como los esclavos en los campos los domingos de descanso. A Cita, Teizu, Marly, Clyde y Giorgia.

A mis compañeros de la OPC-Cleta, Enrique Cisneros, Maruca González, Mercedes Nieto, Sirahuén Millán... por todas los éxitos y fracasos colectivos. A todos mis hermanitos de la Escuela de Cultura Popular: para todos todo para nosotros nada.

A todos los amigos que he conocido en la UAM Iztapalapa, compañer@s de la Maestría, colectivos culturales, gracias por hacer que mi estancia en esta universidad no pasara sin haber vivido al menos un poco de comunidad. Me siento apenada por aquél mitin que rememoraba el 20 de abril 1999, después de 10 años de la Huelga de la UNAM en contra de la privatización de la universidad pública, donde en ese zócalo, rodeada de edificios del coloniaje, sordos y mudos como el olvido, y la bandera ondeando como buscando descanso en nuestra firme voluntad, no mencioné a la Universidad Autónoma Metropolitana, recordando todas las instituciones educativas públicas del país, sin aludir a aquella que ya me resguardaba entre sus brazos, tal vez aún fríos. Ojalá un día la comunidad de esta universidad deje de pensar que ésta es una segunda opción de estudio, y pueda ver que la potencia de una institución es la firmeza para solucionar los requerimientos de su

sociedad concreta y tangible. Así corresponder al pueblo que con sus impuestos sostiene a esta institución y que su congruencia depende de nuestra propia firmeza.

Con mucho cariño, dedico especialmente este trabajo a mi familia. A mis hermanos y mis sobrinas, las razones más íntimas para luchar con amor y paciencia, ante la promesa de que sus ojos vean en este mundo hermosas razones para mejorarlo.

A mi padre por su templanza razonada, por los caminos de sabiduría que tomaste y me han formado y llamado a la voluntad más sincera. Por ti mi búsqueda de justicia, por ti mi libertad interior, por ti la convivencia alegre y abierta, por ti el baile, por ti la incansable fortaleza.

A ti madre por tu esmerada constancia. Gracias a ti las más íntimas enseñanzas, las que no se piensan ni se destruyen, verdades eternas que enseña el amor incondicional, profundo y verdadero. A ti y a mi papá debo mi educación, por ti mi empeño, por ti mi feminismo comunitario, por ti mi praxis, gracias a ti mi soledad siempre está acompañada.

A ti Octavio, mi cómplice y maestro, por tu ancestral juventud y revolucionaria paciencia...Gracias por tu guía zurcador de voluntades, visionario compartido eres el corazón de nuestra comunidad. Por tus miradas y silencios, por tus peticiones de acompañamiento, por tu mano sobre mi rostro y por ser otro, libre al decidir ser destino colectivo.

A mi familia Valadez Blanco, por su más hermosa solidaridad, acompañamiento, apoyo incondicional. A mi suegrito Rogelio el más dulce ejemplo de la esperanza, su transformación nos ha conmovido a todos, gracias por todo.

A mis grandes amigas y amigos por su humanidad expresada en arte y pasión por la vida, Violeta Hernández, Melina González, María del Rosario Lerma, Ixhel Mosqueda, Michelle Boushain, Mariana Koblizeck y Mariana Cervantes, Renata Wimer, Maribel Ortega, Claudia, Olga, Tania y Lucía Madrid, Janekito,... A los Maizales: Ruth, Rafael, Víctor, Temo y Sergio.

A Gloria Arenas y Jacobo Silva, por su acompañamiento formativo y su experiencia tan admirable de resistencia y congruencia hasta en los más oscuros senderos, gracias por ser el símbolo de una pedagogía profundamente liberadora.

La paridad participativa y la institucionalización de la justicia en Nancy Fraser

Introducción

Capítulo Uno: El modelo bidimensional de la justicia en Nancy Fraser	16
Capítulo Dos: Redistribución	60
2.1 El paradigma distributivo	63
2.2 La crítica de Fraser a la justicia como redistribución de Rawls	65
2.3 Los principios políticos del Estado liberal de bienestar	69
2.4 La <i>estrategia afirmativa</i> de la teoría de la justicia distributiva	72
2.5 La <i>estrategia transformadora</i> del modelo bidimensional de la justicia	74
2.6 Crítica a los paradigmas populares de la redistribución	75
2.7 Contra el reduccionismo: una concepción bidimensional de la justicia	79
2.8 Institucionalización de la justicia distributiva y sus complementos	80
Capítulo Tres: Reconocimiento	86
3.1 Subordinación de estatus y su disolución	95
3.2 El modelo de estatus y paridad participativa	96
3.3 Estrategias para remediar el <i>reconocimiento erróneo</i>	100
3.4 Paradigma popular del reconocimiento	104
3.5 Afirmación o transformación: el multiculturalismo, liberalismo y perspectiva bidimensional	112
Capítulo Cuatro: Algunos problemas políticos en torno a la institucionalización de la justicia en la perspectiva bidimensional de Fraser	123
4.1 La unidad política entre clase y el estatus	124
4.2 Reparación transversal: problemas de la estrategia transformadora	128
4.3 ¿Políticas sociales <i>versus</i> políticas culturales?	134
Reflexiones finales	143
Bibliografía	

“Lo que se llama la dignidad humana no puede ser más que la capacidad humana reconocida de reivindicar un derecho.” (J. Feinberg, 1980)

“Hoy en día, la justicia requiere *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento [...] En la filosofía moral, la tarea es idear un concepto superior de justicia que pueda integrar tanto las demandas defendibles de igualdad social como las demandas defendibles por el reconocimiento de la diferencia. [...] En la teoría política, la tarea es la de enfocar un conjunto de arreglos institucionales y de reformas de política asociadas que puedan remediar tanto la mala distribución como la falta de reconocimiento...” (Fraser, 2003)

Introducción

“En la perspectiva democrática, la justicia no es un requisito impuesto desde fuera, determinado por instancias superiores a las personas a quienes obliga. Por el contrario, sólo vincula en la medida en que sus destinatarios puedan también considerarse con razón como sus autores.” (Fraser, 2006: 48)

Las preguntas que originaron este proyecto fueron ¿qué es la justicia? y ¿quiénes son los excluidos de la misma? El problema de la justicia sigue siendo fundamental para la filosofía política y moral, y la obra de Nancy Fraser¹ ocupa un lugar destacado en el debate actual en torno al problema de la justicia y la exclusión, razón por la cual he decidido ocupar el enfoque bidimensional de la justicia propuesto por una de las principales filósofas políticas contemporáneas.

Las injusticias de nuestro tiempo dan contenido a las discusiones teórico políticas más actuales y por lo mismo, he buscado tomar en cuenta el carácter histórico de las instituciones desde un enfoque complejo de la justicia, que toma en cuenta sus diversas dimensiones económicas, culturales, políticas, y considera las modernizaciones de los órdenes de subordinación en las interacciones sociales, para reflexionar sobre la historia moral presente y proponer un modelo de justicia apropiado, que evite las distintas variantes de exclusión y marginación social.

El problema de la justicia, a mi modo de ver, es de tal complejidad y se presenta de modos tan diversos en la práctica, y en la interacción social en los diversos campos o esferas prácticas, que resulta difícil identificar una forma concreta de sujeto de la justicia y por lo tanto, definir la justicia termina siendo una situación de relatividades inhibiendo así avances en su institucionalización.

¹ Utilizaré tres textos fundamentalmente: Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (escrito con Axel Honneth con el título original *Umverteilung oder Anerkennung?* en 2003) Traducción al castellano *¿Redistribución o reconocimiento?*, Ed. Morata, España 2006 (obra a la cual me referiré como Fraser, 2006). Hice algunas comparaciones de la primera parte del texto con la Traducción de Peter Storandt Diller en Leyva, G. (coord.) *Política, identidad y Narración*, (2003); y con el tercer artículo emanado de la cátedra Tanner de donde se derivaron los anteriores "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation" en *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 19, 1998. No podré abordar por limitaciones de tiempo otras obras fundamentales de la autora como *Iustitia Interrupta* (1997) o *Escalas de la Justicia* (2008) para desarrollar algunos conceptos importantes y complementarios, aunque trato de dar algunos acercamientos en notas al pie de página.

La aportación de Nancy Fraser en ese sentido, es que su modelo bidimensional de justicia, atiende el fenómeno de la diversidad de los sujetos y de las identidades y las formas de exclusión y marginación en el mundo, esto a través de la participación igualitaria (paritaria) como núcleo normativo de medición de los procesos de institucionalización de la justicia de redistribución y de reconocimiento.

Es por ello que la teoría bidimensional de Nancy Fraser, debe encontrar los puentes transdisciplinarios para abordar la totalidad social en donde diversas esferas de lo político, prácticas sociales, patrones de valor cultural y estructuras económicas convergen para definir una concepción más de la justicia.

Su método pragmatista y contextual recurre a las principales interrogantes de la tradición filosófica crítica sobre quiénes son las víctimas concretas de las situaciones de injusticia, presumiblemente transformables, lo cual aborda otra cuestión fundamental sobre cuáles son los caminos seguros para elaborar programas de institucionalización de la justicia desde la teoría política.

En este sentido, al buscar institucionalizar los mecanismos más efectivos para remediar los problemas de la exclusión de los derechos, la actuación práctica resulta determinante, y el espacio público se vuelve un escenario de luchas diversas en donde los horizontes éticos y políticos buscan afirmarse. De ello surge la necesidad de la teoría política crítica de Fraser para que las víctimas de la injusticia se vuelvan actores de reivindicaciones justificadas y legítimas.

El análisis socio-histórico actualizado descubre que lo justo aparece como una verdad teleológica, y que en la práctica funda sus principios desde patrones de valor cultural institucionalizados, pero injustos en el sentido de que se arraigan en órdenes de jerarquías de estatus o estamentarias, que han generado históricamente expresiones violentas en contra de los tipos de identidades consideradas inferiores².

Nuestro cometido en la presente investigación fue seguir el marco metodológico de Nancy Fraser para *actualizar* el análisis sobre la injusticia en las sociedades contemporáneas, desde la

² Desde los ejemplos contextuales podemos entender el concepto de *patrones de valor cultural institucionalizados* i.e en las prácticas las médicas en el tratamiento de la fertilidad que pone como cuerpo enfermo a una mujer atacada culturalmente por su incapacidad para la maternidad, y a las condiciones psicológicas de la “enferma”, sin tratar al varón en su incapacidad fecundadora, todo esto en el contexto sociocultural mexicano. Ver Dora Cardaci y Ángeles Sánchez “¿Cómo es mi cuerpo ahorita? Enfoque biomédico y construcción social de la gestación”, en Elsa Muñiz, 2008.

estrategia de contrastación de dos enfoques clásicos de la justicia: el distributivo y el paradigma del reconocimiento, para recobrar la propuesta bidimensional de la autora, enfocándonos en algunos momentos en el contexto particular de América Latina y en el problema de la subordinación de las mujeres y otras modalidades de segregación y marginación sexual, así como otros tipos de identidades violentadas.

Con Fraser se pueden recuperar algunos mecanismos de institucionalización de la justicia desde su núcleo conceptual: la *paridad participativa*, como el carácter funcional de la teoría política en el ejercicio de informar e informarse, a través del diálogo, con los movimientos sociales críticos de la injusticia, que surgen por las contradicciones en el nivel estatal político y el sistema económico diferenciador. Todo esto tiene que ver con la pregunta ¿es justo obedecer?, ya que a lo largo de esta investigación emergen los diversos niveles de dominación simbólica y material que se han consolidado en distintas esferas de las sociedades, tanto las liberales del llamado primer mundo, cuanto de las pluriculturales y pobres. En el caso de estas últimas la presencia de dos condiciones, el empobrecimiento y la diversidad cultural, interpela a los movimientos sociales que claman justicia tanto económica como política al Estado y al capital, interrogándose si ellos mismos cumplen en la acción con los principios democráticos hacia un proceso de transformación profunda en las sociedades.

El problema de la justicia, para Fraser, es que no existe un enfoque que logre englobar a la *redistribución* y al *reconocimiento* conceptualmente, lo que acarrea ciertos efectos prácticos en la institucionalización de la justicia. Ambos aspectos de la injusticia, la *mala distribución* y el *reconocimiento erróneo*, han sido analizados de manera separada. Los conceptos de “redistribución” y “reconocimiento” pertenecen a tradiciones de pensamiento divergentes, a saber: la *redistribución* responde a parámetros que los *teóricos de la igualdad* identifican como injusticias socioeconómicas, y el *reconocimiento* a las llamadas injusticias del orden simbólico, fundadas en estructuras de valorización, lo que corresponde a la *subordinación de estatus*.

Según el enfoque integrador de las dos dimensiones, los teóricos de la justicia deben rechazar la idea de una disyuntiva entre el paradigma distributivo y el paradigma de reconocimiento; deben adoptar una concepción bidimensional de la justicia estructurada por la *paridad participativa*.

En el primer capítulo presento una síntesis lo más acabada posible del modelo bidimensional y su propuesta de *paridad participativa*, tejiendo puentes que ganen claridad sobre

los temas centrales como son la crítica a los esquemas interpretativos de un sujeto de la justicia, escindido de antemano por los dos paradigmas antes enunciados, lo que ha provocado diferenciaciones irreconciliables sobre los órdenes de la subordinación y descartando la unidad de la *clase* y el *estatus* como causas originarias y codeterminantes de la injusticia.

En el segundo capítulo abordo separadamente el concepto de *redistribución* desde la *teoría de la justicia distributiva* del liberalismo político como paradigma de la igualdad de participación, sobre los principios de la repartición de posiciones y bienes sociales dentro de la estructura económica; dirigidas a fundar una normatividad justa en el marco de las instituciones sociales.

Voy a exponer desde sus dos elementos fundamentales la teoría bidimensional, la cual integra el concepto de *redistribución* y de *reconocimiento*, como paradigmas filosóficos, que a grandes rasgos podemos ubicar sus raíces (de la *redistribución*) en el paradigma distributivo liberal y en las teorías de clase, y al *reconocimiento* en las teorías neohegelianas y de algunas teorías de la psicología social. La diferenciación teórica se refleja en *paradigmas populares*, esto es, constelaciones de demandas en el campo político real en torno a uno u otro concepto, ya sea a la reivindicación de *distribución justa* de los recursos y la riqueza, o al *reconocimiento recíproco* de todas las identidades generalmente subordinadas.

Puedo adelantar que el paradigma de la *redistribución* emerge del análisis sobre la estructura social y de ella la categoría de clase, pero también otros relacionados con la teoría distributiva liberal, en un tono más bien político y afirmativo de la división social del trabajo en el modelo capitalista, como es el estado general de bienestar basado en principios distributivos beneficiosos para los *menos favorecidos*.

En el paradigma de *reconocimiento* se analizan los *patrones institucionalizados de valor cultural* y el análisis consiste en ubicar los efectos específicos de acuerdo al contexto que ocasionan estos estándares de valor cultural que se institucionalizan en los sistemas de derecho penal, familiar, interpretaciones jurídicas, prácticas profesionales, cultura popular e interacciones cotidianas (Fraser, 2006).

Para Nancy Fraser, el carácter redistributivo puede tener niveles bajos de efectividad en sus propuestas para remediar la *mala distribución*, en tanto que la estructura económica definida por clases no aprueba el estado de planificación del *Estado bienestarista postsocialista* sobre las distribuciones de los recursos y las riquezas en una nación y se afirma así el carácter de la estructura de clases, haciendo cambios en las funciones y los salarios, pero no en las estructuras de propiedad o de división social del trabajo. La *estrategia transformadora de Fraser* –frente a la *estrategia afirmativa de Rawls*–, interroga las implicaciones conceptuales de la redistribución respecto al carácter institucional centrado en los bienes materiales, y busca concebir como marco de relaciones codeterminantes a los patrones de valor cultural institucionalizados que generan *subordinación de estatus* y alimentan la estructura económica actual.

En el tercer capítulo trato de aclarar el concepto de reconocimiento sostenido por Fraser y expongo algunas de las críticas que la autora dirige a la noción subjetivista, que entiende el reconocimiento como “autorrealización”. La perspectiva fraseriana considera la dimensión intersubjetiva del reconocimiento y su papel en la conformación de las identidades y cuestiona algunas formas de reconocimiento que tienden a reproducir las identidades y las nociones de vida buena conservadoras del orden de jerarquización de estatus.

La perspectiva de la justicia como reconocimiento, dice Fraser, cuestiona radicalmente los símbolos y patrones de valor cultural que institucionalizan la subordinación cultural de las clases, las mujeres, a los migrantes, a las razas consideradas inferiores, a las sexualidades “diferentes”, pero debe enfrentarse, a su vez, a la realidad del orden económico, que se manifiesta en estructuras de propiedad y división del trabajo que atañen a cuestiones de distribución y que fortalecen dicha institucionalización de patrones de valor cultural.

Por ello, interpretar los principios de la teoría distributiva desde un escenario de pluralidad de perspectivas sobre la vida buena, debe darse en el ámbito público que constate la injusticia y articule demandas de reconocimiento y redistribución generales y no selectivas, para no claudicar ante el reconocimiento de algunas identidades “elegidas” para participar en pie de igualdad, sino en la erradicación de los diversos órdenes de subordinación, por lo que el género, la sexualidad, la raza, la etnia, la religión o la nacionalidad pueden llegar a articularse en demandas y en las luchas por el reconocimiento recíproco, desde sus respectivas diferencias, y conectarse con las determinaciones de clase de la actual estructura económica y sus reivindicaciones justificadas de igualdad.

Dentro del mismo contexto de las reivindicaciones de reconocimiento en las sociedades liberales me pareció interesante añadir la discusión de la feminista Susan Moller Okin con los multiculturalistas, como Kymlicka o Charles Taylor, para incorporar la perspectiva bidimensional de Nancy Fraser. Debo acotar que Fraser en general expone que la *subordinación de la mujer* está socialmente arraigada en la cultura y en las instituciones, así como en los grupos culturales minoritarios. Y las demandas de estos grupos afectados pueden articularse con otras demandas, en los movimientos sociales reivindicantes de la justicia de clase, pero también en movimientos en lucha por el reconocimiento de la identidad dentro de las culturas mayoritarias y dominantes, ya no como grupos que reivindiquen la erradicación de prácticas de subordinación de las mujeres en los grupos étnico-religiosos minoritarios, sino en dichas culturas mayoritarias que no han resuelto las problemáticas que surgen desde sus propias jerarquías basadas en el género.

En este mismo sentido, la teoría bidimensional de la justicia fundamenta una institucionalización de la justicia medida por la *paridad participativa*, ya que acepta la necesidad de tender puentes de comunicación con los grupos excluidos de las mayorías, incluyendo los radicalmente patriarcales. La justificación de una demanda de reconocimiento puede darse si el grupo reivindicante *muestra* que la institucionalización de las normas de la mayoría cultural les ha negado la participación política, económica, social o cultural, y al mismo tiempo aseguran que las prácticas de grupo no nieguen la *paridad participativa* a las mujeres y otros grupos excluidos, como los homosexuales.

Desde la conceptualización de la *subordinación de estatus* analicé las identidades culturales y su no reificación, la cual depende del análisis correcto sobre su relación con la estructura social vigente. Considero que en Fraser aún no encontramos muy claro cómo se ha modernizado la clase, pero si el estatus, aunque ambos órdenes, el de estatus sobre todo, se están modernizando en nuestra época por la *hibridación* de los órdenes culturales, como característica que rompe con los límites tradicionales debido a las migraciones, las diásporas, la cultura de masas globalizada y las esferas públicas transnacionales. Otro tipo de modernización es la *diferenciación institucional*, que caracteriza órdenes de subordinación simbólica que incide en la material por la proliferación de esferas institucionales donde no hay una institución suprema, como el parentesco, que rija todo la interacción social, y en cambio, existen múltiples instituciones reguladoras, diseñadas con base a los diferentes patrones de valor cultural.

Una tercera modernización del estatus para la teoría bidimensional de Nancy Fraser, es que en el marco del siglo XXI la *controversia* se presenta como *pluralidad en el plano*

ético donde “todos” comparten múltiples horizontes de evaluación diversos, desde donde se encuentran comunidades con valores que suscriben distinciones respecto a otras comunidades o subculturas, incluso incompatibles (Fraser, 2006: 57).³

Para remediar el *reconocimiento erróneo* derivado de los órdenes de estatus modernizados, Nancy Fraser propone que las estrategias transformadoras de las estructuras simbólicas subyacentes a la *subordinación de estatus* sean deconstructivas de las oposiciones binarias que afirman identidades menospreciadas, debilitando en la práctica las distinciones de estatus.

Las estrategias transformadoras que Fraser busca prefieren la reestructuración general de los órdenes sociales que generan injusticia, buscando que no sean meras medidas paliativas. En general, el contraste que la autora expone es entre estrategias afirmativas y estrategias transformadoras como una distinción entre un “asistencialismo” afirmativo de las estructuras y ordenes sociales subyacentes a la injusticia de distribución o una “caridad” respecto al reconocimiento, frente a “políticas públicas dirigidas a garantizar el acceso de todos a los bienes y a los derechos”, incluidas las medidas redistributivas.

La transformación *distributiva* prefiere una planificación social democrática, en vez de un asistencialismo inmediato y en el caso del *reconocimiento* de las diferencias, la estrategia de reestructuración de los órdenes simbólicos que generan *subordinación de estatus*, debe garantizar la toma de decisiones en plena libertad, evitando constitucionalizar derechos de grupo o arraigar distinciones identitarias que sean difíciles de modificar a largo plazo y que estén ejerciendo subordinación en el seno del grupo (como los derechos étnicos tendientes a la subordinación de género o de sexualidad dentro de los grupos).

La integración conceptual de la *redistribución* y del *reconocimiento* en un solo paradigma bidimensional de la justicia, a pesar de ser distintas dimensiones y perspectivas diferentes de la justicia, depende de la estructura normativa que da el principio de la *paridad participativa* como condiciones para la institucionalización de la justicia, atendiendo a las condiciones subjetivas (orden simbólico y del reconocimiento) y las condiciones objetivas (orden económico y de la

³ Valdría la pena analizar en una investigación posterior las condiciones propias de América Latina exponiendo las tensiones, los conflictos y las repuestas que se han vertido en relación a la capacidad de diálogo intra, inter y pluricultural, principalmente los que atañen a la religión, la etnicidad y la relación geopolítica entre los países de la región

redistribución). Las condiciones de redistribución y reconocimiento dotan de contenido a los debates que ejercen la paridad participativa.

Mi enfoque contextual desde el principio de *paridad participativa* será sobre las condiciones de los contextos latinoamericanos y de los programas de lucha de movimientos sociales emergentes como presupuestos para su justificación, implicando una reestructuración profunda de las significaciones sobre la toma de decisiones, y por lo tanto, evidenciando que la *representación política* como la tercera esfera complementaria e imprescindible de la *paridad participativa*. La cultura, la economía y la política son codeterminantes de la institucionalización de la justicia.

En este sentido, y como se verá en este trabajo, la norma de la *paridad participativa*, puede ser ejercida en todas las interacción sociales basándose en la distribución de recursos materiales que garanticen la independencia y voz de todos los actores del acuerdo social equitativo, en correspondencia con patrones institucionales de valor cultural que permiten una interpretación, información y comunicación a todas las personas por igual, dando las mismas oportunidades a todas las identidades menospreciadas. Esto puede llegar a resultados como el modelaje de nuevas formas procedimentales de *representación política* dotada del contenido que forma a los debates de la *paridad participativa*, a la luz de las transformaciones históricas del republicanismo y los sistemas de participación política.

Por último, formulo algunas consideraciones críticas, a la luz de la experiencia latinoamericana, y a partir del modelo de la justicia bidimensional, alcances y discusión crítica. Me gustaría ampliar esta metodología para analizar las condiciones de estatus propias de nuestra región y los usos de poder fáctico que interferirían con procesos de paridad participativa, como los que se han enfrentado en América Latina, aún cuando todos quisiéramos olvidar las atrocidades de las dictaduras y los gobiernos represivos.

Más allá de Fraser...

Tomo distancia de la autora aquí expuesta una vez que he agotado la reflexión sobre su teoría bidimensional de la justicia, y no propondré en esta ICR algunas otras cuestiones que emanarían de una tercera dimensión que ella llama de *representación*, además de otras que se derivan de la *redistribución* y del *reconocimiento*. Lo que si es necesario decir, es que el núcleo normativo de la justicia bidimensional (la *paridad participativa*) es esencialmente política, y que de ella tampoco podré exponer lo que se refiere a las variables del poder y su desarrollo conceptual de acuerdo a su dinámica particular. Por lo pronto esta investigación es una preparación para el desarrollo de una metodología que pueda ser aplicable al contexto de las injusticias en Latinoamérica. Otra acotación es que el constante uso que hago de las referencias empíricas atiende a una concepción propia de la filosofía política como ejercicio de la razón crítica sobre el devenir de la historia. Si bien, aún no me considero con los elementos suficientes para sostener una teoría política “redonda”, sistemática, si pretendo hacer una lectura histórica de nuestro tiempo, por ello todas las ejemplificaciones pecando de cierto materialismo crítico.

Capítulo Uno

El modelo bidimensional de la justicia en Nancy Fraser

“La base normativa de mi concepto [de justicia], es la noción de la *equidad de participación*. Según esta norma, la justicia requiere de acuerdos sociales que permiten que todos los miembros (adultos) de una sociedad interactúen entre ellos como iguales. Para que la equidad de participación sea posible, exijo que se cumplan por lo menos dos condiciones: [distribución equitativa y reconocimiento recíproco]” (Fraser, 2003: 230-231)

El discurso sobre la justicia social, en el contexto de las sociedades liberales, ha cambiado tanto para los grupos que luchan por algún tipo de reivindicación política como para los teóricos de la justicia, ante la nueva configuración mundial, sin el comunismo como bloque contra- hegemónico y la potencia acrecentada de la ideología del mercado. En las últimas décadas hemos visto que el incremento de la pobreza, va acompañado de la violencia y la intolerancia de género, la intolerancia sexual y religiosa entre otras. Las reivindicaciones políticas de la identidad, han desbancado a las reivindicaciones sociales, ciertamente, por corrientes neoliberales que dan más fuerza (política y mediática) a las reivindicaciones de la identidad en contraste con las de la redistribución igualitaria.

Esta disociación entre dos tipos de reivindicación, que responden de alguna manera a dos principios de justicia, por un lado, el principio del reconocimiento de la identidad, y por el otro el principio de la redistribución, que corresponden a dos nociones separadas de justicia, cuyas propuestas políticas se han dado disociadas también desde el punto de vista teórico, sin tener un marco de referencia único sobre la justicia. Fraser cuestiona lo anterior y hace una revisión del concepto de justicia.

Es a partir del examen crítico de las limitaciones y el alcance de ambas visiones de la justicia, que Nancy Fraser se embarca en la tarea de unificar las tendencias disociantes de la redistribución respecto del reconocimiento, y propone articularlas en un marco supremo de la justicia que sea contextual y pragmáticamente medible en los procesos de ampliación democrática

y que permitan la equidad en todos los ámbitos de la vida cultural, política y económica de los sujetos.

Desde este planteamiento no pueden supeditarse las visiones de la redistribución igualitaria de los recursos y la riqueza ante la reconceptualización del reconocimiento de las identidades, como formas disociadas y únicas de la justicia y mucho menos polarizarse. Para Fraser, es necesario contextualizar situando históricamente las condiciones sociales y los procesos políticos, para integrar la redistribución y el reconocimiento desde una perspectiva de institucionalización. La justicia exige la redistribución y el reconocimiento integrados desde la filosofía moral como un concepto de justicia principal y dialógico, que no separa dichas dimensiones por ser fundamentales una de la otra, y desde la teoría política incorpora reivindicaciones justificables de ambas tendencias en programas políticos (sobre reformas políticas y arreglos institucionales) de largo alcance.

Enriqueciéndose con la teoría social, la teoría política logra dar contenido a un programa político de largo aliento, ya que la medición de los daños y el estudio de las identidades concretas pueden unificar la redistribución con el reconocimiento, integrando en una concepción bidimensional de la justicia las reivindicaciones justificadas de igualdad social tales como la democratización para temas tales como: las inversiones económicas en un territorio, la división social del trabajo o las estructuras de propiedad, de tal forma que se unifiquen con las reivindicaciones de reconocimiento de la diferencia, como puede ser la desinstitucionalización de la construcción autoritaria de normas androcentristas, que dan privilegios a los rasgos asociados con la masculinidad, menospreciando en las interacciones sociales cotidianas los rasgos asociados con la femineidad. Esta unión conceptual de reivindicaciones vira hacia un concepto político que pueda remediar la injusticia en la práctica y que Nancy Fraser propone como núcleo de medición, la *paridad participativa*.

La exposición crítica en este apartado sobre la distinción entre los paradigmas normativos que disocian la *redistribución* del *reconocimiento*, en el terreno conceptual y teórico, se contrasta políticamente, con los *paradigmas populares* de reivindicación, por ejemplo, los de los movimientos sociales y los actores de la esfera política, con la intención de la autora, a mi parecer

de ejercer la práctica dialógica entre teoría y práctica para constatar el *ejercicio democrático* en la institucionalización de la justicia, informado, justificable y factiblemente duradero.

Por ejemplo, los teóricos liberales, como J.Rawls (1971) y R.Dworkin (1985), sintetizaron la libertad individual con un cierto igualitarismo que la socialdemocracia propone, justificando de esta manera la redistribución socioeconómica. Así mismo, los teóricos del reconocimiento actual como Honneth (2007) y Taylor (1985), exponen desde la filosofía hegeliana, que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y que la intersubjetividad es antes de la subjetividad, asumiendo que las relaciones recíprocas entre sujetos constituyen la autorrealización y la vida buena, por lo tanto, la reivindicación de relaciones de reconocimiento recíproco son fundamentales en cualquier demanda de justicia.

Para Fraser, esta disociación se ve reflejada en la práctica de quienes reivindican ciertos derechos políticos o se apegan a ciertos paradigmas populares de reivindicación de justicia, y considera que esta diferenciación es comprensible pero no justificada, ya que puede caer en abstracciones que no conduzcan al remedio efectivo de la justicia.

Los *paradigmas populares* de la *redistribución* se separan del *reconocimiento* cuando asumen que la injusticia radica en su totalidad en la estructura económica de la sociedad, en específico, en los procesos de explotación o el arrebato del fruto del trabajo, la marginación económica (trabajo indigno y mal pagado) y la exclusión de un nivel material suficiente para vivir. Los paradigmas del reconocimiento interpretan la injusticia como un estado enraizado en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación (Fraser, 2006:22), donde la dominación cultural significa estar sometido a los patrones de la cultura dominante y la devaluación de los valores propios del grupo o etnia minoritaria, incluso destaca que dicha dominación cultural es hostil y ocasiona falta de respeto, entendiendo a ésta como la difamación y el menosprecio constante e institucionalizado en prácticas, representaciones culturales y normas sociales. A menudo la dominación cultural se traduce en la devaluación no de un grupo o una minoría, sino de grandes mayorías, cuando las condiciones de marginalidad afectan, por ejemplo, a un género o grupo como el de las mujeres, a una raza o una clase. Fraser considera sobre todo el caso de la exclusión que afecta a ciertas minorías, porque tiene presente, fundamentalmente, el contexto norteamericano.

En el caso de la distribución social de identidades generalizadas de América Latina, los indígenas, los criollos, los mestizos, los afroamericanos, los extranjeros, no pesan más como identidad sino por las relaciones de interés generados por la estructura económica dada (Moisés, 2007; Lafaye, 1985). Actualmente las relaciones entre identidades como los musulmanes u otros tipos de grupos minoritarios en el contexto estadounidense, son diferentes respecto a nuestra región, pero podemos ver similitudes entre órdenes de estatus y clase como grandes mayorías que por su identidad han sufrido rezago económico históricamente, e.g., los indígenas quienes siempre quedaron a la base de la estructura social.

En este sentido, plantear remedios para la injusticia económica y la negación de reconocimiento de las diferencias de manera integrada, se hace obligatorio en las regiones latinoamericanas, por la intrínseca relación de lo cultural y lo económico en los grupos mayoritarios que viven injusticia.

La tarea que Nancy Fraser propone para integrar ambas dimensiones, es la necesaria delimitación de las condiciones de la estructura socioeconómica que repercuten en el orden social de estatus y viceversa. Por un lado, la insistencia en la participación efectiva de las decisiones sobre la división del trabajo, la estructura de la propiedad, la transformación de la estructura económica, social y local, ante la redistribución como marco teórico ajeno al cambio cultural o simbólico, sin aliviar el estatus de las identidades no respetadas, tampoco solucionando la negación de los aportes culturales de los grupos menospreciados o el reconocimiento y valoración positiva de la diversidad cultural y el pluralismo de valores. En este sentido, el lado complementario es la transformación de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación que doten de categorías igualitarias a las identidades menospreciadas (Fraser, 2006:23; Marion Young, 2000).

De esta manera se clarifican las posibilidades de atender concretamente a las comunidades que viven o que se encuentran en condiciones de injusticia, ya que existen relaciones características determinantes de los tipos de injusticia, si se ve que existen formas imbricadas de exclusión (e.g. una comunidad migrante frente a un proceso de explotación económica y al mismo tiempo, frente al menosprecio cultural de la mayoría dominante y si se es mujer, dentro de su propia comunidad migrante).

Es por ello que Nancy Fraser propone un enfoque más abarcador sobre la justicia, que establece un marco conceptual que integre al reconocimiento con la redistribución y se fundamente en la información que la teoría social aporta sobre el daño causado, determinando de esta forma las reivindicaciones justificadas de las injustificadas y al mismo tiempo efectivizando el concepto de justicia a través de las instituciones.

La institucionalización del enfoque bidimensional inicia en la estipulación de marcos conceptuales de la *redistribución* y el *reconocimiento* que puedan empatarse en el ámbito práctico.

Por ejemplo, sobre el *reconocimiento*, es necesario hacer una crítica al enfoque de justicia como *autorrealización*, que a grandes rasgos puede caer en una visión psicologista de la justicia, ya que el reconocimiento no puede fundamentarse, según Fraser, en sus aportes a la autoestima del sujeto, sino en la crítica programática a las relaciones de *reconocimiento erróneo* que distinguen, denostan y subordinan grupos de la sociedad, como estigmas institucionalizados. De esta forma, los códigos culturales que intersectan identidades tradicionalmente subordinadas como el género, la raza y la sexualidad deben agruparse en toda su complejidad hacia una propuesta de variación cultural que sea benigna y elimine los esquemas interpretativos injustos logrando así transformar jerarquías de valores injustas.

Otra diferencia entre los paradigmas usuales de la redistribución y el reconocimiento, es la diferenciación de los grupos en injusticia, ya que para el paradigma de la redistribución concentrado en la estructura socioeconómica es prioritario abolir las diferencias de clase para una economía política justa. Desde la teoría marxista, la emancipación consiste en la abolición de la clase burguesa y proletaria por su universalización, esto es, eliminándolos como grupos característicos, mientras que para el paradigma del reconocimiento es necesario ubicar las categorías que fundan los patrones institucionalizados de valor cultural del orden de estatus, para que la diferenciación cultural transforme las jerarquías de valores injustas, esto es, revaluando

rasgos devaluados y declarando las diferencias, para deconstruir⁴ los términos en que el esquema interpretativo elabora las diferencias (Fraser, 2006:24).

La propuesta bidimensional se estructura en la *paridad participativa* como forma de medir el nivel de acción de los sujetos, en las relaciones económicas, culturales o políticas, buscando que la práctica sea cada vez más inclusiva de las víctimas que han sabido comprobar que sufren *mala distribución y reconocimiento erróneo*. Ellos mismos son los encargados de la crítica de los órdenes simbólicos y los encargados de la formulación de las propuestas, en consonancia con teóricos políticos que participan de los debates ciudadanos, para incidir profundamente en la transformación de las estructuras de estatus y de clase. Habría que aclarar de manera tentativa que la noción de *paridad participativa* se refiere a la participación en pie de igualdad en todos los ámbitos de la interacción social, y puede ser en los ámbitos económicos, políticos, socioculturales, más adelante desarrollaré este punto.

Para transformar profundamente las estructuras de estatus⁵ y de clase⁶ al mismo tiempo, sin que regresen a los estados anteriores que generan subordinación, se debe identificar que las

4 Para Fraser el término deconstrucción desatiende a la concepción derrideana del mismo, en tanto aporía que se utiliza en contra de la imposición violenta de jerarquías y dualismos en el lenguaje y los discursos, de manera tal que la justicia está siempre en deconstrucción con la insistente pregunta ¿qué es justicia?, que para Fraser de 1989 se trata no de politizar la deconstrucción, sino de deconstruir la política incesantemente (Amorós, 2005). Si bien el sentido ético de la aceptación total del otro como otro de la filosofía levinasiana, a partir de la cual es imposible un solo concepto de justicia (Derrida, 1992), para Fraser, el término deconstrucción es heterodoxo, pues lo aplica solo como remedio institucional del reconocimiento erróneo, aunque también significa el lado más utópico de la deconstrucción derrideana, como el sentido de una cultura de diferencias fluidas y cambiantes (Fraser, 2006: 73). La relación deconstrucción y género es expuesta por Carmen Trueba cuando dice: “[...] la metáfora deconstructiva se refiere al lenguaje y los discursos, sus maneras de designar al “yo”, al nosotras”, “nosotros”, “ser mujer”, “ser hombre”, y de imponerles un sentido oposicional y jerarquizado. La deconstrucción es una acción contextual, singular y crítica que consiste en analizar y descomponer sistemas conceptuales.” (Trueba, 2004)

⁵ ¿Cómo puede definirse el estatus? Si tomamos en cuenta que la categoría de estatus pretende analizar el sistema de significaciones culturales, como son representaciones, expresiones particulares, rasgos y representaciones colectivas, premisas y suposiciones populares, medios de interpretación y formas de comunicación entre los grupos, el estatus aparece como adherido a la estructura social. Significa la pertenencia a categorías de prestigio socialmente aceptadas o jerarquías basadas en criterios de pertenencia de género, racial, étnica, religiosa, sexual, estos rasgos culturales de un contexto particular y sus símbolos culturales interrelacionados se fundan en una matriz con las tensiones y antagonías de la vida social. La pregunta es si esta complejidad cultural se funda en el modo de producción particular de la formación social o se produce por sí misma independientemente del modo de producción. La adhesión a las estratificaciones desde ciertas proyecciones sociales son generadas por los centros de producción cultural dedicados a construir los medios para fortalecer el sentido ideológico de las formas de vida en un modo de producción determinado o acaso reproducir las estratificaciones sociales aunque el modo productivo cambie, e.g., la división del trabajo por género, raza, religión, nacionalidad. La estructura del orden de estatus, se funda en la producción del sentido ideológico de los modos de producción o las relaciones de poder autoridad, lealtad y parentesco para desarrollar sentidos y formas de concebir la vida buena. Si las clases sociales se articulan en torno a los medios de producción económicos, esto

divisiones sociales, posicionan interpretaciones e institucionalizan, generalizadamente, los códigos culturales determinando múltiples ámbitos de la interacción social como el derecho familiar y penal, incidiendo en las interpretaciones jurídicas sobre aspectos como la familia, la intimidad, la privacidad. Así mismo, desde la división económica, las estructuras de estatus y de clase inciden en las tendencias sobre las tecnologías y organización del trabajo, sobre las corrientes ideológicas de la desigualdad en la distribución. Las prácticas políticas tanto en las instituciones como en los espacios de organización pública, los *agentes*, deben tender a la igualación de la participación económica, política o cultural, sin pretexto alguno de subordinación por condición económica, edad, género, sexualidad, raza o cultura, hacia un marco de políticas sociales aunadas a las políticas culturales que afirmen derechos sociales y civiles. Estas prácticas, bidimensionales de reconocimiento de las diferencias y de justa distribución de los recursos y la riqueza son el contenido de la *paridad participativa*⁷ desde el enfoque bidimensional de Fraser.

significaría que el estatus se articula alrededor de las estructuras culturales que dotan de sentido al trabajo y las formas de vida cotidianas. Para Davis y Moore, las estratificaciones se plantean como universales para distribuir de manera desigual los derechos y las obligaciones en una estructura social basada en el prestigio diferencial de las diversas posiciones y las personas que ocupan esas posiciones. El prestigio de las posiciones sociales se basa en una valoración social generalizada y aceptada por toda la sociedad (Davis y Moore: 1945). Para Nancy Fraser las injusticias culturales enraizadas en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación afectan a grupos enteros, no minoritarios, muchas veces grandes mayorías como las mujeres o grupos migrantes, y se expresa en dominación cultural como el sometimiento a patrones de otra cultura ajena y hostil a la propia, al no reconocimiento o invisibilización a través de prácticas representacionales, comunicativas e interpretativas autorizadas de la propia cultura, falta de respeto, entendida como difamación y menosprecio en representaciones culturales públicas estereotipadas en interacciones cotidianas. (Fraser, 2006: 22)

⁶ La *clase* se usa aquí como categoría analítica adherida al estudio de la estructura social y que tiene el sentido de conocer las fuerzas motrices de la sociedad y de los dinamismos sociales desde la teoría de clases. Fraser, a mi parecer, la utiliza como categoría histórica, por su ligazón a la evolución y desarrollo social dentro de estructuras constituidas históricamente y actuantes en el capitalismo tardío. La categoría de clase, en general, no se refiere a la ocupación o el monto de los ingresos de cierto grupo social, sino en su relación directa con los medios de producción, esto es, desde un análisis de la estructura socioeconómica que comprende las fuerzas de producción, por un lado, y las relaciones de producción por otro. La imposición de este modo de producción a determinados grupos genera características particulares del tipo de relaciones entre los grupos.

⁷ Pueden haber otros contenidos de la paridad participativa como es la representación política correcta que Fraser abordó en su libro más reciente *Scales of justice* (Traducción al castellano *Escalas de la Justicia*, Fraser, 2009) En su último libro Fraser pone a la representación, como la tercera esfera complementaria del objeto de la justicia. Los sujetos de la justicia, y su accionar como actores, dependen de la forma en que se expresan, reconocen y actúan dicha justicia. El escenario mundial contiene una multiplicidad de arenas discursivas y las formas de reivindicación han “transgredido” los esquemas de teorización tradicionales. Tanto porque la teoría debe informarse de las deliberaciones públicas, como porque los movimientos sociales deben informarse de la teoría, por lo tanto su frase “no hay redistribución ni reconocimiento sin representación” propone un tipo de justicia que se desarrolla conforme a un programa político planeado y procedimentalmente democrático (Fraser, 2009: 49-x). En *Escalas de justicia* Fraser si se aboca a estudiar las fronteras de la política como actividad que da forma y ordena la voz pública, estableciendo pautas

El ejercicio de la *paridad participativa* puede enfrentar, en la práctica, procesos de *subordinación de estatus* definido como todo aquello que ocasiona vergüenza, agresión y exclusión de derechos a grupos e identidades diferentes. Encontramos dentro del conjunto *subordinación de estatus* las representaciones estereotipadas en los medios de comunicación que ocasionan hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana a dichos tipos de identidades usualmente consideradas inferiores, así como la institucionalización de la negación de derechos y protecciones iguales entre ciudadanos, todo esto no se puede sustentar en la subjetividad de un sujeto sino en las relaciones en las instituciones sociales, en el orden de estatus general.

Para remediar el reconocimiento equívoco y la mala distribución en la práctica, no deben disociarse como campos de reivindicación aislados. Las diferencias asignadas a la redistribución y al reconocimiento en los *paradigmas populares de la justicia* (prácticas de reivindicación conocidas) aparecen irreconciliables y esencialistas, la redistribución en este sentido se vuelve economicista y el reconocimiento sumamente culturalista⁸. El problema de tratarse como constelaciones de reivindicación de justicia separadas polariza y ocasiona que las clases explotadas busquen la redistribución sin tocar jamás el tema del género y la sexualidad depreciadas, adscritas propiamente a las soluciones de las políticas del reconocimiento. Por ello Fraser propone que desde la dimensión teórica se aborden las causas primarias de las injusticias de reconocimiento y redistribución, sobre todo con los grupos bidimensionalmente subordinados, como las mujeres de la clase proletaria, sin embargo, una de las intenciones fundamentales de la autora es lograr que se comprenda que ninguna de las injusticias de redistribución y reconocimiento, son efecto indirecto de la otra sino co-originarias y fundamentales unas de las otras. Conviene destacar que

de reconocimiento de las exigencias democráticas, como consensos y como ejercicio. Yo añadiría que la *representación fallida* respondería al mal uso de las instituciones políticas o a la impunidad en las instancias jurídicas, además agregaría un subtema del orden de estatus que tiene que ver con la pedagogía emancipadora, que ataca la marginalización educativa que se efectúa por segregación género, religión, racial, étnica y que tiene que ver con la formación cotidiana sobre el ejercicio de la equidad de participación y que pertenece a un campo específico de acción escolar, familiar, aunque también sociocultural. Este atendería a la deconstrucción de la inequidad de participación en las prácticas educativas y a la democratización en la producción del sentido de las prácticas educativas e ideológicas que alimentan el orden de estatus y de clase.

⁸ Fraser critica fuertemente el monismo en la teoría social que tienden a expresar todo a través de un concepto reducido de cultura o economía, así en el “culturalismo” estaría reducida la “economía política” y la significación de “clase” en el “estatus”. Así mismo, el “economicismo”, reduciría a este término la “cultura”, la “política” y al “estatus” dentro de la “clase”. Ejemplifica a Honneth como culturalista (1995) y a las malas lecturas marxistas como economicistas (Fraser, 2003: 236)

Fraser se separa del culturalismo o el economicismo que pueda reinar sobre la teoría social que ejemplifique lo que respecta a las dos dimensiones de la injusticia, ya que ella descarta que haya un aspecto o una dimensión determinante. En este sentido, la cultura no puede explicar los hechos económico políticos por sí misma, como tampoco alcanza a dirimir sobre la división de clases en la estructura económica desde su visión de estatus, por otro lado, la economía no puede explicar por sí misma las diferenciaciones culturales y las distinciones de estatus, por lo que afirmar que la clase incorpora el estatus es un economicismo, que por cierto Fraser no atribuye a Marx, sino a las malas lecturas de Marx.

Sin embargo, vale la pena acotar que pueden existir extrapolaciones de acuerdo a ciertas sociedades, y lo explica Fraser de esta manera:

“Para la sociedad totalmente gobernada por el parentesco se puede extrapolar la dimensión económica de la dominación directamente de la cultural, deduciendo “clase” directamente de “estatus” y la “mala distribución” directamente de la “falta de reconocimiento”. En cambio, para la sociedad completamente ordenada por el mercado podemos extrapolar la dimensión cultural de la dominación directamente de la económica, deduciendo en modo directo “estatus” de “clase” y “falta de reconocimiento” directamente de “mala distribución”.” (Fraser, 2003: 236)

De esta manera el culturalismo o el economicismo explicarían mejor una u otra sociedad, pero ante la sociedad norteamericana que contextualiza Fraser, los ámbitos son ordenados tanto por el mercado donde la acción estratégica se funda como principio, y por órdenes donde predomina la interacción orientada a valores. En el capitalismo norteamericano, dice Fraser, “se necesita un enfoque que pueda integrar diferenciación, divergencia e interacción a todos los niveles”, esto no significa “dualismo sustantivo” que diferencia la esfera de la distribución de la del reconocimiento, como dominios distintos de la sociedad en tanto divisiones institucionales en vez de diferenciaciones sociales, afirmando algunas materias como específicamente tratables por alguno de los dos enfoques (distributivo o de reconocimiento). Más bien, Fraser busca que constantemente puedan criticarse las prácticas económicas y culturales como profundamente imbricadas en las interacciones sociales, aunque necesariamente se parta de dos perspectivas de evaluación diferentes, lo que Fraser llama: “dualismo de perspectiva.” (Fraser, 2003: 239)

“Aquí [en el dualismo de perspectiva], la redistribución y el reconocimiento no corresponden a dos dominios sustantivos de la sociedad, la economía y la cultura. Ellos constituyen más bien dos perspectivas analíticas que pueden asumirse con respecto de cualquier dominio. Además estas perspectivas pueden ser críticamente desplegadas a contrapelo ideológico. [...] con el dualismo de perspectiva podemos evaluar la

justicia de cualquier práctica social desde dos posiciones ventajosas normativas que son analíticamente distintas, preguntado: ¿La práctica en cuestión funciona para asegurar tanto las condiciones económicas como las condiciones culturales de la equidad de participación? ¿O más bien las mina?" (Fraser, 2003: 239)

La imbricación o profunda interacción entre reconocimiento y redistribución, puede ser ponderada desde uno u otro enfoque como medio de evaluación de las dimensiones culturales que usualmente se identifican como políticas económicas distributivas, y Fraser pone el ejemplo de las políticas para las "madres solteras", que no ven los mecanismos que generan subordinación, tales como, la producción y circulación de interpretaciones y normas en los procesos de institucionalización de políticas distributivas contribuyendo a la devaluación de las identidades y el estatus social de dichas mujeres. O por el contrario en lo que desde la perspectiva de la distribución se puede enfocar: el costo económico de exponerse homosexual, evaluando así los efectos de la falta de reconocimiento de la posición económica de los gays y las lesbianas.

El género es un grupo bidimensionalmente subordinado. Las mujeres pueden buscar eliminar injusticias de redistribución desde la abolición de la división sexual del trabajo en la estructura económica de la sociedad, aunque ello implica la universalización de la clase para la obtención de la igualdad, pero debe reconocer que se tiene que romper, también, con la depreciación de lo femenino en el orden de estatus vigente y propugnar la búsqueda de la reinterpretación del género en los patrones culturales que tradicionalmente la devalúan y que son fundamentales para el orden de estatus en su conjunto.

La institucionalización de los códigos culturales que deprecian la femineidad pueden aparecer distintos en cada contexto, y se deben abordar para no caer en posiciones reduccionistas, dada la diversidad de patrones de valor sobre femineidad y masculinidad, así como las variaciones culturales ampliamente documentadas, de manera tal que se puedan equiparar someramente los androcentrismos de los países, y la teoría política debe informarse de la teoría social que analice los efectos específicos de los sistemas de derecho penal, familiar, interpretaciones jurídicas, prácticas profesionales, cultura popular e interacciones cotidianas (Fraser, 2006). Coincido en que deben actualizarse los aspectos fundamentales de la interacción entre subordinación de estatus y subordinación de clases, haciendo diferencia entre los tipos de agresión y violencia recurrentes en ciertos contextos, pero con la condición de no olvidarse de la

geopolítica, esto es, tomando en cuenta la colocación del país en la escala económica y política global⁹.

En resumen, la bidimensionalidad no es una excepción sino un común denominador de la injusticia social, y las personas que sufren injusticias deben integrar la *redistribución* y el *reconocimiento*, negando interpretaciones disociantes de ambos conceptos.

Las injusticias redistributivas alimentan el reconocimiento erróneo cuando lo que viven algunas personas como el desempleo sistemático, la pobreza, los trabajos serviles y sin contrato, los salarios bajos, entre otras, se combinan con patrones de valor cultural como el eurocentrismo que estigmatiza un tipo racial que beneficia a “los blancos” o a los “varones” en la distribución de funciones directivas empresariales o burocráticas. Fraser define a las formas raciales de *subordinación de estatus* como parte del orden de estatus que reparte la estigmatización y agresión física, la agresión simbólica, la devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política, menosprecio en las interacciones cotidianas y negación de derechos de asociación, expresión y protecciones equitativas entre ciudadanos.

Así como la economía sustenta el orden de estatus, la falta de reconocimiento sostiene la estructura económica de clases. Por ejemplo, la clase social frente a un *reconocimiento erróneo* puede verse impedida para movilizarse en contra de la *mala distribución*.

“En la sociedad capitalista, la regulación de la sexualidad está relativamente desligada de la estructura económica, que consta de un orden de relaciones económicas que se diferencia del parentesco y se orienta a la expansión de la plusvalía. Es más, en la fase “posfordista” actual del capitalismo, la sexualidad halla cada vez más su sitio en la esfera moderna tardía, relativamente nueva, de la “vida personal” en donde las relaciones íntimas, que ya no pueden identificarse con la familia, se viven como desconectadas de los imperativos de la producción y la reproducción.” (Fraser, 2006: 32)

La bidimensionalidad aparece como norma o común denominador de la injusticia social, sin que ello signifique que la vida económica tenga una autonomía absoluta ya que la división social de clases tiene como efecto el *reconocimiento erróneo* y no sólo la *mala distribución*, por lo

⁹ María Luisa González (coord.) *Mitos y realidades del mundo laboral y familiar de las mujeres mexicanas*, Edit. Siglo XXI (1997); Pedrero, Rendón y Barrón, *Segregación ocupacional por género en México* CRIM-UNAM (1997).

tanto, las políticas de reconocimiento son tácticas para constituir culturas de clase¹⁰, esto es por ejemplo, la formación de identidades políticas de clase que contrastan con las ideas alusivas a “los pobres son pobres porque quieren”, erigiéndose como partido, masculinizado, fuerte, contestatario y dispuesto a llegar a las últimas consecuencias. Por su parte, ello generó problemáticas de reconocimiento a las mujeres, a los sectores campesinos, indígenas, minorías sexuales, raciales y nacionales (Fraser, 2006:32)¹¹.

Es en este sentido que Nancy Fraser presupone que la *paridad participativa* debe darse orgánicamente en la práctica de los movimientos sociales, como reivindicaciones justificadas que comprueban estar siendo afectados en su capacidad de participación por una cultura dominante y por la estructura económica vigente, pero también en la construcción de mecanismos democráticos incluyentes y plurales, sin excepción de género, raza o cultura.

Debemos decir, por cierto, que Fraser insiste en la igualdad de participación política entre adultos aún cuando la exclusión de los jóvenes en los procesos culturales ha generado graves problemáticas sociales o por otro lado, son en su mayoría jóvenes quienes participan en los movimientos sociales más radicales sobre los temas de la distribución justa de la riqueza y los recursos como del reconocimiento de identidades excluidas (Marcuse, 1973). Incluso puedo decir que la participación de la juventud puede fungir también como medición del ejercicio de la

¹⁰ Así mismo, la “cultura de los trabajadores” puede reconocerse distinta a la “cultura de los empresarios”, muy trabajado por Bourdieu cuando reconoce específicamente productos culturales y materiales propios del espacio que se ocupa en el cuadrante social: prácticas, hábitos, valores y estilos de vida que tienden a cultivarse y reproducirse junto con las condiciones económicas (Bourdieu, 1997). Fraser tiene ante sí el contexto norteamericano donde ha habido un proceso de homogeneización y estandarización de valores y estilos de vida, sin embargo expone la complejidad. En todo caso valdría una revisión sobre la funcionalidad de la cultura trabajadora respecto a las dinámicas de trabajo, a propósito de las distinciones culturales como aspectos fundamentales de algunos conceptos clásicos de *trabajo* (De la Garza, 2010), lo cual podría contrastarse con los productos culturales de las comunidades indígenas campesinas, como ejemplo de formas de vida producidas de manera distinta y usualmente supeditadas en los discursos de reivindicación de la clase.

¹¹ Cabe mencionar que cuando los procesos de reivindicación política de la clase se exacerban, tienden a negarse situaciones de *reconocimiento erróneo* en las relaciones de género, raza, sexualidad y nacionalidad, privilegiando por regla general en las sociedades norteamericanas y eurocéntricas, expone Fraser con el ejemplo de Thompson (1989), a las élites blancas de clase media, hombres y heterosexuales; aunque esta situación no es exclusiva de Estados Unidos (por ello el diálogo necesario de Fraser con feministas latinoamericanas) y la tendencia masculinista de los procesos organizativos de clase no cuestiona las condiciones de poca participación femenina, juvenil u homosexual o que rompen con los esquemas que limitan la libertad sexual de las mujeres en general, no sólo de las lesbianas.

paridad participativa, en tanto esfera pedagógica de la justicia por su relación con los centros educativos, así como con la de deserción escolar, la falta de democratización en la producción de los sentidos pedagógicos, por ejemplo, los planes y programas de estudio de las universidades o bachilleratos, etc. ¿Qué criterios podemos usar para decidir quiénes deben y cómo participar? ¿Si la paridad participativa es medida en torno a la distribución justa y al reconocimiento recíproco, porqué no constatar en los espacios de los más jóvenes la esfera pedagógica que procure la bidimensionalidad?

En América Latina por ejemplo, la situación de exclusión cultural, económica y política se agrava cuando los sistemas educativos y las estructuras económicas son insuficientes. Los jóvenes desertan por condiciones económicas precarias y al mismo tiempo las estructuras educativas están completamente desligadas del sistema económico, que trasluce relaciones de trabajo cada vez menos recíprocas, y el progresivo desmantelamiento de la seguridad social preocupante para los más jóvenes, así como el desempleo, la capacitación precaria y selectiva (lo que atiende también a la discriminación por género), aletargando el proceso de participación en equidad en las interacciones sociales cotidianas, esto es exclusión de los más jóvenes¹².

Otro tipo cultural de desprecio es a “los pobres” generalizada en la cultura de masas, en los procesos de elitización política, social y económica, institucionalizando patrones de valor cultural de desprecio en la interpretación jurídica, en el derecho y en los estudios sociodemográficos. Esto puede verse en los datos ofrecidos por Elías Carranza (2009) que exponen el incremento de presos en países latinoamericanos por políticas de *criminalización de la pobreza*, lo cual es una dimensión del reconocimiento en la dinámica de la lucha de clases.

En el estudio de Elías Carranza, se presentan los resultados de Haromaa y Heiskanen (Carranza, 2009: 106) quienes analizan estadísticas policiales de criminalidad con base en las estadísticas del Instituto Europeo para la Prevención y Control del Delito Afiliado a las Naciones Unidas, HEUNI (2008), así como su coincidencias con estudio victimológico publicado por la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, UNODC, UNICRI y Universidad de Tilburg (2007):

¹² Sobre este punto vale la pena mencionar el Informe 2010 Condición de los jóvenes en México: “Derechos Humanos de las juventudes en México 2010”; las obras de Viviane Forrester *El Horror Económico*, FCE (1997).

“En el curso de los últimos diez años los niveles de victimización en el mundo occidental parecen convergir. Las diferencias entre Estados Unidos, Canadá, Australia y Europa Occidental y Central se han reducido [...] Los resultados de las ICVS exhiben en general un incremento del delito entre 1988 y 1991 y una tendencia hacia abajo desde 1999 o del 2000 a todo lo largo del mundo desarrollado.”

Las incongruencias de tal estudio se muestran cuando Elías Carranza hace alusión a la vanalidad con que concluyen el estado de criminalidad en los países en vías de desarrollo, fundamentándose en datos de sólo dos países:

“Si bien hay datos disponibles de tendencias de solamente dos ciudades de medianos ingresos del mundo en vía de desarrollo, las dos exhiben tendencia a la baja desde 1996 (Buenos Aires) o desde el 2000 (Johannesburgo). Por lo tanto, las tendencias a lo largo de los países desarrollados y de los países de ingresos medios exhiben notable uniformidad.” (Carranza, 2009: 108)

Estos estudios establecen como factores del descenso del delito los cambios demográficos con reducción del porcentaje de los varones jóvenes, el aumento del control policial y la mayor severidad de las condenas, el aumento en la posesión y utilización de dispositivos de seguridad por parte de las familias y los comercios, sin incluir, dice Elías Carranza:

“los múltiples factores que tuvieron incidencia en la evolución del delito la equidad/inequidad de la distribución del ingreso al interior de los países, tampoco la inequidad de la distribución entre países, ni ninguna otra variable económica.” (Carranza, 2009:108) además que con datos que corroboran que la relación entre ingreso per cápita y criminalidad se da también al interior del grupo de los países de Europa considerados de “no altos ingresos”.

La exacerbación de la exclusión, tanto en la distribución cuanto en el reconocimiento, en donde la figura del “pobre” no se integra en programas culturales alimentados de políticas sociales efectivas.

“Al contrario de lo que ocurre en los países de altos ingresos, en América Latina, así como en países de medianos bajos ingresos de otras regiones del mundo, aumentan los delitos contra la propiedad y contra las personas, la criminalidad económica, y otras formas de criminalidad transnacional. Aumenta también la alarma social y la sobrecarga laboral en la justicia penal. En América Latina los países aumentan aceleradamente sus poblaciones penitenciarias. En el curso de 16 años (1992-2008) muchos duplican sus tasas por cien mil habitantes, y algunos las triplican, produciéndose gran sobrepoblación carcelaria con explosiones de violencia y muchísimas muertes en casi todos los países.” (ILANUD, 2008; Carranza, 2009: 110)

Para Elías Carranza el aspecto distributivo es fundamental para el tipo de políticas sobre la criminalidad, asumiendo que la inequidad de la distribución del ingreso produce efectos negativos en otras materias además de la criminalidad y seguridad frente al delito, por ejemplo, la salud de gran parte de la población, la educación, la ocupación laboral, niveles salariales, calidad de vivienda, calidad y nivel de información de gran parte de la población, seguridad social, nivel

cultural, barrio de residencia, oportunidades de trabajo, y exclusión cultural y económica de minorías como los indígenas en la ciudad.

Si bien, estas demandas sociales corresponden a una u otra esfera de la bidimensionalidad, y también aluden a los aspectos pedagógicos, el tipo de políticas de Estado que propone se debe enfocar a: “cómo reducir el delito y la hiperutilización de la justicia penal y la cárcel a pesar de la situación adversa.” (Carranza, 2009: 117) Esta aseveración incluye los esquemas interpretativos que se derivan del orden de estatus discriminatorio de la pobreza pero no lo plantea como estatus, sino como efecto de una condición distributiva, entre otros, cuando hemos visto hasta aquí que la distribución equitativa de la justicia depende del reconocimiento equitativo de identidades diferentes o usualmente subordinadas.

Así mismo, una política para la criminalidad y la seguridad penal debe afirmar que la distribución no es un mecanismo individualizado para la subsistencia básica, dado que la tipificación de los delitos serán interpretados como crímenes aislados, en vez de generados, por la mala distribución. Efectivamente muchas de las identidades “delictivas” provienen de la mala distribución como la juventud excluida económicamente en América Latina (35.5% de la población en América Latina CELADE, 2005, op.cit. 121), pero en Estados Unidos es común la racialización del delito, por lo que también el reconocimiento erróneo alimenta la criminalización de la pobreza.

Como hemos visto la condición de estatus regenera la condición económica y viceversa, y en el caso del tipo de políticas sobre la criminalidad es esencial reconocer la bidimensionalidad, sin embargo, la complejidad de la relación cultura-economía es mayor cuando el tema de la impunidad está presente, y esta, digamos cuarta esfera además de la pedagógica, representa a la política. La impunidad se contrarresta con la distribución efectiva y equitativa de la justicia penal sin importar cargos públicos o familiaridad, el ejercicio de los derechos humanos dentro de las prisiones, la transparencia y el ejercicio cabal de la procuración de justicia. Carranza propone dosis *prudentes* de prevención situacional del delito con controles policíacos efectivos; dosis *prudentes* de prevención con la participación ciudadana; control de armas de fuego, drogas; dosis *inagotables* de justicia social “hasta lograr una equitativa distribución del ingreso y el bienestar, en sociedades sin exclusión social [...] *tolerancia cero a la exclusión social*. (Foro Europeo para la Seguridad Urbana, en Carranza, 2009: 121)”; y sobre los jóvenes y menores de 18 años solicita

insertarlos a todos en la escuela con base en la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (expone un estudio sobre el 85 y 100% de jóvenes menores de edad encarcelados tenían entre tres y cinco años de retraso escolar o eran analfabetas) por lo que su exclusión educativa se debía en mucho a su pertenencia a la “clase de menor poder” y la solución depende de la erradicación de la exclusión social (laboral, de vivienda, de salud y de educación) de sus familias.

En suma, “De los estudios de las Naciones Unidas sobre criminalidad y funcionamiento de los sistemas de justicia penal y de las encuestas de victimización de las Naciones Unidas surge que los países que fortalecen sus sistemas de justicia penal pero no logran desarrollar sociedades de equidad construyen sociedades violentas y no ven reducir sus tasas de delito. Además su creciente utilización de la justicia penal se torna ilegítima, por la ausencia de buena defensa técnica para el alto número de personas de escasos recursos, por el excesivo número de presos y presas y su alto número sin condena, por el hacinamiento en las cárceles y por un sinnúmero de otras violaciones a derechos humanos” (Carranza, 2009: 123)

En los hechos, la bidimensionalidad como norma ha ocasionado daños, que deben ser observados por los teóricos de la justicia, pues la mala distribución y el reconocimiento erróneo pueden entremezclarse y se requeriría examinar con cuidado cómo se articulan en los diferentes contextos, si lo que nos interesa es erradicar todas las formas de exclusión y explotación e incidir en los procesos políticos de reivindicación de justicia social de manera apropiada y efectiva.

La polarización redistribución-reconocimiento puede desviar la atención hacia una u otra dimensión, así la dinámica distributiva podría concentrarse en atender la lucha de clases desde una identidad política masculinizada y desatender las luchas sexuales por el reconocimiento, pero también ser reduccionista de otras culturas de la femineidad y la masculinidad. Por ello, como lo menciona Fraser en repetidas ocasiones, todo teórico y reivindicante de la justicia debe partir del contexto en el que se encuentra, ubicándose geográficamente en el mundo, desde la coyuntura político-económica y ponderando las tendencias al reconocimiento erróneo.

Esto quiere decir que una historia de las reivindicaciones podría dar cuenta de las tendencias que polarizan reconocimiento y redistribución, pero debe saber ubicar que existen identidades como el género, la raza y la etnia, que sufren injusticias económicas por la ausencia del reconocimiento de su diferencia, derivadas de un orden de estatus que tiende a oponer y jerarquizar identidades como cultura que naturaliza las relaciones de poder. Así mismo, debe ubicar que las condiciones de la distribución van más allá del ingreso individual, y que la mala distribución se deriva de la estructura de propiedad y la división del trabajo en el marco nacional y

las tendencias económicas mundiales. Esto pone de facto a la imbricación de estatus y clase como una *constante* que genera reconocimiento erróneo y mala distribución, por lo tanto se hace explícito que su remedio debe atender a esas estructuras categoriales (Fraser, 2006).

Si bien es posible que los individuos subordinados en un eje de la división social sean actores que dominan a otros sectores de la población, como los varones blancos del proletariado sobre las mujeres del mismo gremio, todo reivindicante y teórico de la justicia debe *integrar ambas dimensiones con independencia del lugar su propia ubicación social, no de su contexto, sino de su actitud frente a la estructura de clases y orden de estatus, esto es, como mujeres o proletarias, ambas reivindican reconocimiento recíproco y distribución justa de los recursos y la riqueza como normas para la participación en equidad en todas las interacciones sociales. De manera tal que no se lucha por el reconocimiento de una identidad sino por la institucionalización del reconocimiento de las diferencias, así mismo no por un aumento de salario a un gremio sino por la democratización de las decisiones que transforman la estructura económica.*

¿A qué se refiere Fraser con demandas justificables de justicia? ¿A qué concepto de justicia hace alusión?

Se trata de una concepción superior de la justicia sobre lo que al parecer es antagónico, como sería la igualdad social y el reconocimiento de la diferencia, es decir, que pueda integrar demandas justificables de ambas reivindicaciones. Esto requiere a su vez de la teoría social por su función descriptiva de la sociedad contemporánea en sus diferenciaciones sociales y específicas, esgrimiendo la complejidad de las relaciones entre economía y cultura (Fraser, 2006: 34).

Desde la filosofía moral el intento fraserniano de consumir un concepto superior de la justicia, parte de reconocer que la normas de justicia son universalmente vinculantes, en semejanza con los principios de la moralidad kantiana, como valores independientes de los compromisos de los actores, frente a los horizontes de valor específicos de la cultura que no pueden universalizarse; no condicionadas a la subjetividad de los individuos, sino que las normas dependerán del ámbito de aplicación de la justicia institucionalizada.

“La pregunta ¿Qué es lo incorrecto de la falta de reconocimiento? no debe contestarse diciendo que ella constituye un impedimento para la autorrealización del oprimido. Más bien, se debe decir que es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de socios plenos en la interacción social,

simplemente como consecuencia de patrones institucionalizados de valor cultural en cuya construcción ellos no participaron equitativamente y que desacreditan sus características distintivas o las características distintivas que se les atribuyen.” (Fraser, 2003: 225)

La principal crítica de Fraser al enfoque del *reconocimiento* como *autorrealización* que representa según la autora, Axel Honneth, es la perspectiva reducida de la afectación a la “comprensión positiva de uno mismo” por la negación de reconocimiento por parte de otros, en vez de ver la justicia de reconocimiento, no como instrumento para elevar la autoestima de los sujetos, sino en tanto cuestión de estatus social proveniente de patrones institucionalizados de valor cultural. Si dichos patrones consideran a algunos como inferiores, excluidos, invisibles, sin el acceso a la categoría de *interlocutores plenos en la interacción social* no existe la justicia como reconocimiento. Esta injusticia es el *reconocimiento erróneo* y genera *subordinación de estatus* a través de las instituciones sociales como el derecho, la prácticas profesionales como en el ámbito de la educación o en las dinámicas económicas. (Fraser, 2006: 36).

De esta perspectiva filosófico moral se deriva la teoría política que Fraser sugiere, la cual debe contemplar planes institucionales y reformas políticas para la *mala distribución* y el *reconocimiento erróneo* al mismo tiempo, de manera tal que las prácticas políticas se informen de dicha teoría para procurar la participación democrática en sus programas de acción política, integrando reconocimiento con redistribución en complementación mutua, como la que presentamos sobre la criminalidad.

Es importante notar que el contenido del debate sobre la *paridad participativa* radica en el daño concreto que informa la teoría social sobre las injusticias de *reconocimiento* o *redistribución* y Fraser pone como ejemplos, las personas *racializadas* vinculadas con la criminalidad, producto de la regulación que fungen los patrones de valor cultural institucionalizados. En el caso mexicano, como expuse previamente, de nuestra penosa primera década de este segundo milenio, los jóvenes en algunos lugares de extrema violencia son sospechosos de pertenecer a las filas de la “delincuencia organizada” y normativizar categorías de *actores sociales deficientes*, desde el programa político de *criminalización de la pobreza confundida con ataque al narcotráfico* muriendo como parias sin derechos civiles, y siendo en realidad víctimas de la *mala distribución* y el *reconocimiento erróneo*.

Las instituciones del derecho, las políticas culturales, convenciones sociales crean constantemente una clase de personas de menor valor que son impedidas de participar en pie de igualdad con otras en la vida social, estructuran la creación de identidades devaluadas y el *modelo de estatus* propuesto por Fraser, desde su concepto de justicia, no se orientará a reparar un daño físico o un perjuicio moral, sino a superar la subordinación estructurada desde las instituciones sociales, para lograr que la parte subordinada sea participante pleno de la vida social, *desinstitucionalizando los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y mediante el reemplazo de dichos patrones por patrones que la favorezcan.*

“Ver el reconocimiento como materia de justicia es tratarlo como asunto de *estatus social*. Esto significa el análisis de patrones institucionalizados de valor cultural con respecto de sus efectos sobre la *situación relativa* de los agentes sociales. Siempre y cuando tales patrones constituyen a los agentes como iguales, capaces de participar en la vida social en condiciones de equidad entre ellos, podemos hablar de *reconocimiento recíproco e igualdad de estatus.*” (Fraser, 2003: 225)

Aún con todo ello es preciso hacer notar que el *modelo de estatus* se distancia del *reconocimiento* como mera *autorrealización* en la medida en que no existe una sola concepción de vida buena o de autorrealización en el contexto pluricultural, se trata de algo meramente actual, como una tendencia posible a partir de los fenómenos de organización social observables, y debo decirlo, prolíficamente en América Latina, así mismo es un fenómeno de institucionalización de la justicia deseable desde el punto de vista normativo, a la luz de principios y valores democráticos.

El *modelo de estatus* en su planteamiento deontológico, no sectario, propone un único marco de referencia del concepto de justicia ante concepciones divergentes, reconociendo que la “libertad subjetiva” de la modernidad constituye la tolerancia entre los individuos y grupos en su libertad de definir y ejercer su propia concepción de vida buena sin afectación de los demás. Las reivindicaciones de reconocimiento justas desde esta concepción, son normativamente vinculantes para todos y logra acuerdos justos sobre la interacción en el pluralismo de valores deseable.

Si bien el reconocimiento erróneo es inmoral porque niega la participación igualitaria en la interacción social (Fraser, 2006: 37), la teoría de la justicia debe proponer un programa de emancipación desde las relaciones sociales, en todas sus dimensiones particulares (autoconciencia del oprimido, esferas institucionales, diferenciaciones sociales), ya que los impedimentos para la

justicia de reconocimiento son manifiestos y públicamente verificables. La equidad de participación como miembros plenos de la sociedad, unifica el reconocimiento de las diferencias con los valores que motivan el reconocimiento de la humanidad común, en el ejercicio práctico de la *paridad participativa* como norma vinculante, hacia una sociedad más equitativa y democrática.

El *modelo de estatus* propuesto por Fraser para articular reivindicaciones normativas de reconocimiento y redistribución, busca eliminar en la práctica normas institucionalizadas que impiden la *paridad participativa con independencia de que distorsionen o no la subjetividad del oprimido*. Su concepción de la justicia pone énfasis en los aspectos normativos de las instituciones sociales que tienen capacidad de estructurar la interacción social de acuerdo a normas culturales como lo es el derecho, e insiste en otras fuentes de patrones de valor cultural como la cultura de masas, que deben atender las políticas públicas, así mismo las convenciones sociales públicamente verificables, buscando que se pueda participar plenamente de la vida social, aunque no menosprecia el aspecto subjetivo, insiste en la actividad política para institucionalizar la justicia.

“El modelo de estatus ofrece varias ventajas. Primero, permite justificar las demandas de reconocimiento como obligación moral bajo las condiciones modernas de pluralismo de valores. Bajo estas condiciones no hay un concepto único de autorrealización que se comparta universalmente, ni alguno al que se pueda establecer como autoridad. De esta manera, cualquier tentativa de justificar las demandas de reconocimiento que apela a un concepto de autorrealización, necesariamente debe ser sectaria. [...] Segunda ventaja [...] concibe la falta de reconocimiento como subordinación de estatus, localiza el mal en las relaciones sociales, no en la psicología individual o interpersonal. Consecuentemente evita identificar la falta de reconocimiento con distorsiones internas en la estructura de la autoconciencia del oprimido: un enfoque que lleva fácilmente a culpar a la víctima [...] para el modelo de estatus la falta de reconocimiento es una cuestión de impedimentos externamente manifiestos y públicamente verificables.”

Para Fraser, el concepto de justicia puede ser medido por la paridad participativa, la cual no sectariza de acuerdo a la concepción de autorrealización que se tenga, sino que busca integrar en un concepto superior de justicia que pueda valorarse y aceptarse con personas de diversas visiones sobre la vida buena, aceptando con ello la interacción de otros valores distintos en pie de igualdad. Por ello la pregunta a Fraser se vuelve cada vez más en referencia de lo concreto ¿Quiénes deben de generar la exposición de la justicia o la denuncia y ante qué instituciones? Este será el tema principal de los últimos capítulos de discusión de la propuesta bidimensional en esta tesis.

Nos queda claro que para Fraser, la distinción entre autorrealización y estatus es clara, en tanto que se puede ser moralmente acreedor de la estima social o tener el derecho a alcanzar la estima social por las condiciones justas de igualdad de oportunidad, sólo si se transforman los patrones institucionalizados de valor cultural que se han encargado de degradar lo femenino, lo negro, lo indígena, lo joven, lo homosexual: “aunque nadie tenga derecho a una estima social igual en sentido positivo, toda persona tiene derecho a no ser *desestimada* de acuerdo con unas clasificaciones institucionalizadas de grupo que debiliten su posición como participante pleno de la interacción social.” (Fraser, 2006: 39) Esto se refiere al estatus como orden estructurante de la identidad, a través de las clasificaciones institucionalizadas.

Como veremos más adelante, Rawls habla del *autorrespeto* como bien primario dentro de un ámbito de distribución equitativa de competencias básicas, sin embargo, dice Fraser, no es suficiente ya que la distribución de los bienes y derechos se enfrenta en la realidad con los patrones institucionalizados de valor cultural que impiden la participación equitativa, de manera tal que la emancipación del orden económico no es suficiente para impedir el reconocimiento erróneo. Así mismo el orden cultural no puede impedir por sí mismo la mala distribución y una teoría de la justicia tiene que trascender los patrones de valor cultural para examinar la estructura del capitalismo y su relación con las estructuras de prestigio que suponen autonomía (Fraser, 2003: 228). El patrón distributivo debe ser analizado en relación con el régimen del orden de estatus, sin caer en la tautología, sino en la integración conceptual. Dicha integración consiste en constatar que el reconocimiento y la redistribución son dimensiones y perspectivas diferentes de la justicia, pero unidas por un núcleo del concepto bidimensional y supremo de justicia, este es, la *paridad participativa* como núcleo normativo de la justicia, atendiendo a las condiciones subjetivas (orden simbólico y del reconocimiento) y las condiciones objetivas (orden económico y de la redistribución).

La norma de la *paridad participativa* se basa en los acuerdos sociales que permiten la interacción en igualdad, basada en la distribución de recursos materiales que garantizan la independencia y la voz de los actores del acuerdo social equitativo y en correspondencia con patrones institucionales de valor cultural que expresan igualdad de oportunidades (Fraser, 2006: 42).

“Una concepción bidimensional considera la distribución y el reconocimiento como perspectivas diferentes de la justicia y dimensiones de la misma. Sin reducir una dimensión a la otra, incluye ambas en un marco superior de referencia. [...] el núcleo normativo de mi concepción es la idea de la paridad de participación. Según esta norma, la justicia exige unos acuerdos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad. Yo sostengo que, para que sea posible la paridad participativa, tienen que cumplirse, por lo menos, dos condiciones. En *primer lugar*, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la “voz” de todos los participantes. Llamaré a esta la *condición objetiva* de la paridad participativa. Excluye las formas y niveles de dependencia económica y de desigualdad que impiden la paridad de participación. En consecuencia, quedan excluidos los acuerdos sociales que institucionalicen la privación, la explotación y las grandes disparidades de riqueza, ingresos y tiempo de ocio, que niegan a algunas personas los medios y las oportunidades de interactuar con los demás como iguales [...] Pienso en una potencial tercera condición de posibilidad de la paridad participativa que podríamos llamar “política”, a diferencia de la económica y de la cultural.” (Fraser, 2006: 42)

Una diferencia fundamental entre el enfoque bidimensional de la justicia y las teorías de la redistribución clásicas como la de Rawls, a saber, es la insistencia de la teoría bidimensional en los efectos causados por los patrones institucionalizados de valor cultural que exacerban diferencias y a la vez no reconocen caracteres distintivos.

Una valoración *suficiente* desde la teoría bidimensional es la redistribución y el reconocimiento planteados en términos de clase y estatus, para no ubicarlos en el plano de la acción singular (autorrealización individual) que funcionan como remedios de corto alcance. Los remedios que no transforman las estructuras económicas de clase o del orden de estatus, son reformas afirmativas de la injusticia. Más adelante trataremos esta propuesta de Fraser.

En la relación estatus y clase, su imbricación incide en la estructura económica negando desde el estatus las diferencias de clase. Por ejemplo, negar las diferencias de clase es común cuando se niega la pobreza desde las instituciones sociales o la cultura de masas, esto es, individualizando una circunstancia que más bien corresponde a grandes grupos (mayoritarios) en la sociedad que viven en torno a intereses económicos idénticos o similares: la subsistencia alimentaria diaria, la vivienda y el empleo en circunstancias de miseria e indignidad, sin ser específicamente atendidos en las políticas sociales como clase sino con programas de atención superflua y restringida a ciertos “tipos” de pobreza¹³, a su vez enfrentarse con la insistente

¹³ Uso el ejemplo de una política social muy emblemática por su insuficiencia: Programa de Apoyo de Alimentario (PAL) en México, año 2010 del Gobierno Federal, (<http://www.presidencia.gob.mx/programas/?contenido=35250>) con la misión de “Coordinar acciones interinstitucionales para contribuir a la superación de la pobreza, mediante el desarrollo de las capacidades básicas de las personas y su acceso a mejores oportunidades de desarrollo económico y social.” Dentro de sus funciones está la repartición de aproximadamente \$490 pesos por familia. En su apartado de funciones explica que “Cuenta con un riguroso sistema de selección de beneficiarios basado en las características socioeconómicas

publicidad del mercado y la naturalización de las jerarquías emitidas en las modas culturales de los medios masivos de comunicación¹⁴.

Debido a la incapacidad de abordar el tema de la justicia desde el enfoque distributivo en su causal de patrones de valor cultural institucionalizados, el modelo bidimensional de la justicia busca incorporar las condiciones intersubjetivas estipuladas por la filosofía del reconocimiento, donde el orden de estatus y las jerarquías de estatus son definidos, desde el plano cultural, sin dejar de considerar las condiciones objetivas estudiadas por el enfoque distributivo. La integración conceptual del reconocimiento y la redistribución en su mutua irreductibilidad, amplía la idea de la justicia abarcando condiciones intersubjetivas y objetivas, sometiéndolas a la norma suprema de la *paridad participativa* que dota de estructura a “la justicia” como único marco normativo de referencia.

Respecto al contexto concreto de América Latina y retomando el ejemplo de las políticas de Estado sobre la criminalidad, ¿Cuenta la magnitud de la pobreza y el tipo de subordinación de estatus en la conformación práctica de la participación paritaria y cuáles serán las formas de hacer

del hogar, que permite focalizar los recursos a las familias que realmente lo necesitan, superando los subsidios y los apoyos discrecionales y definidos con criterios políticos. Oportunidades tiene como prioridad fortalecer la posición de las mujeres en la familia y dentro de la comunidad. Por tal razón, son las madres de familia las titulares del Programa y quienes reciben las transferencias monetarias correspondientes.” Por el contexto de mala representación política que caracteriza a las instituciones mexicanas, el programa dirige un gran apartado al seguimiento a las Políticas anticorrupción que el gobierno mexicano está implementando (http://www.programaanticorrupcion.gob.mx/prctcc_2008-2012.pdf). Por medio de una entrevista a algunos aplicadores del “riguroso sistema de selección” de las familias “que realmente lo necesitan”, constato que los aparatos electrónicos con los que realizaban la encuesta denegaban arbitrariamente el soporte económico. Las condiciones sociales de exclusión tienen tal nivel que varias veces fueron amedrentados violentamente si no les proporcionaba la miserable ayuda. La crítica principal se basa en el carácter de los beneficiarios, esto es: las familias. **La implementación de políticas sociales con base a criterios reducidos de acción social, fomentan no sólo la corrupción, como aspecto al que fundamentalmente quieren combatir, sino la desarticulación de la comunidad respecto a las problemáticas económicas coincidentes. Su perspectiva se reduce al apoyo mínimo para familias cada vez más numerosas, con problemáticas de alcoholismo, enfermedad, analfabetismo y falta de capacitación y se olvidan absolutamente de la solidaridad que debe fomentarse. La ceguera sobre la aportación de una política social en términos de clase, no permite la emancipación de la situación social que jerarquiza e interpreta las condiciones de pobreza como normales e in-transformables.**

¹⁴ Es conocida la abyecta expresión del dueño de la televisora más grande en América Latina: “En Televisa trabajamos para los jodidos.” Haciendo burla y mofa de la pobreza e ignorancia general en los programas de mayor reiting y en horarios familiares. La cultura de masas responde a los estatus emanados de la pobreza y naturaliza la sumisión como potencial creadora de patrones de valor cultural. Más adelante abordaremos el punto sobre como deberían analizarse las políticas culturales en términos de su relación con las políticas sociales. Véase sobre la producción de la cultura de masas Mattelart, 1987.

acceder concretamente a los actores en condiciones de pobreza extrema en estos marcos de participación en el contexto latinoamericano?

Las consideraciones actuales para el diseño de políticas de participación paritaria en el contexto latinoamericano, desde el enfoque bidimensional, atenderían específicamente sobre el ámbito distributivo a la reestructuración de la propiedad, lo que tiene que ver con la democratización real entendida como la participación ciudadana y comunitaria efectiva en la toma de decisiones sobre la extracción, uso y compra-venta de territorio y recursos, democratización del reparto de territorios de indígenas que se han organizado ancestralmente de manera comunitaria y diferente a la sociedad industrializada¹⁵, la aplicación de la justicia penal sin privilegios o exenciones sobre todo en lo que se refiere a la apropiación ilícita de propiedades y peor aún, que por este motivo se use la estructura de gobierno o la función pública. Sobre la división del trabajo, la conexión de la generalizada “exclusión social” con categorías como la clase, referida a los sistemas culturales y económicos puestos en relación a determinados grupos que son mayoritarios en América Latina en esta situación de exclusión laboral, de la salud, de la capacitación, de la educación y su aplicación en términos de articulación de los lazos comunitarios para la generación de proyectos emanados de las necesidades expresadas y articuladas de los propios afectados. En cuanto a las instancias políticas de participación, la *distribución* de funciones no estaría enfocada en la distribución de puestos de decisión, en términos de una meritocracia, sino en la construcción de espacios de formación pedagógica para la participación paritaria, hacia una equidad en el discurso y en la toma de decisiones hacia la construcción de economías básicas democratizadas.

Cabe incluir aquí un breve reflexión sobre el contexto latinoamericano, que comparte elementos como la similitud de tradiciones culturales expresadas en relaciones sociales de la

¹⁵ Con estos ejemplos no busco llenar espacios de locución con situaciones empíricas que no enriquecen el aparato teórico de la ICR, sino la verificación de marcos concretos que pueden contrastar con la visión norteamericana de la filósofa que estoy exponiendo, e.g. la *Memoria Histórica de Tapa-Baa* “Como pueblo, San Juan Tabaá tiene una gran riqueza, dado que es una comunidad con una enorme herencia cultural y étnica; también es cierto que en la época colonial nuestros antepasados fueron víctimas de injusticias y despojos de tierra y algunos fueron asesinados por mantener su propia identidad cultural como zapotecos. No era posible que en 1921 se repitieran hechos violentos y despojos de tierra, en esa ocasión bajo el mando del general Isaac M. Ibarra, quien fuera gobernador provisional en 1924. Éste tomó una actitud antagónica con San Juan Tabaá y a favor de San Miguel Talea, al invadir tierras de nuestro pueblo, sin considerar la nueva *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* de 1917 [...] Este conflicto fue creado por un insolente general, quien dejó que los pueblos indígenas lo resolvieran por su propia cuenta. Este conflicto de tierras culminó el día 23 de mayo de 1991 en medio de una situación lamentable: una lucha entre campesinos de ambos pueblos.” (Bautista, 2009: 53-54)

actualidad (Bustos, 2006). La estigmatización y agresión física en contra de las mujeres, en un tipo de machismo específico y contextual, que inhibe la participación política de lo que se ha codificado simbólicamente como lo débil o inferior. Su reconversión simbólica de las figuras de poder clásicas, masculinizadas y crueles, tomando en cuenta la historia latinoamericana del periodo de las dictaduras y la mano dura con que las formaciones políticas opositoras tenían que emprender para contrarrestar el poder violento y represivo de los regímenes antidemocráticos.

El tipo de autoridad derivada de las estructuras e instituciones, caracterizadas por la subordinación de las mujeres ante los hombres, son características “inter e intra personales de dominación y la violencia que se originan desde el poder patriarcal”. Un patriarcalismo que se deriva también de relaciones coloniales, tomando en cuenta que la articulación de América Latina como colonia del continente europeo desde el siglo XV, ha sido un proceso de adaptación de su cultura, por ejemplo en las instituciones al estilo europeo como la iglesia, la cárcel y la escuela. (Bustos, 2006: 44) todo ello como una práctica civilizatoria sobre la cual el poder de la domesticación de la barbarie y la dulcificación de las costumbres permanecerían (Bossen, 1983).

Esta crítica a la colonialidad supone que existen formas de poder cultural que produce el sentido de los símbolos, justificado en la esfera de lo religioso y configurándose en las instituciones políticas. El avasallaje de la simbología mesoamericana anterior a la conquista, que era de una religiosidad más equilibrada entre los sexos (Bustos, 2006:45) permite a Europa someter a los indígenas para la servidumbre en la Encomienda y al abuso sistemático sexualizado de las mujeres y las labores domésticas para los conquistadores.

Esta revisión digamos cultural, nos permite visualizar el tipo de contenidos a tratar para una paridad participativa intra e interculturales, cito:

“Los conflictos de género en el plano cultural pueden presentarse como incubadora para fortalecer prácticas discriminatorias que consideramos cotidianas y que sin duda contribuirán con la continuidad de la diferencia como herencia colonial. Por tal razón, es de suma importancia participar en la construcción de relaciones de género igualitarias en América Latina, poniendo de relieve el conocimiento de sí mismo y las diferencias como contribución a la solución de conflictos sociales que acarrear el maltrato y la exclusión históricamente vividos. [...] La interculturalidad entendida como un proceso de pensamiento y de acción desde la otredad, la diferencia que nos permita vislumbrar, identificar lo que es diferente y al mismo tiempo nos constituye no solo desde el reconocimiento individual sino a partir de nuestra experiencia histórica de la colonialidad.” (Bustos, 2003: 46)

Para Nancy Fraser, el reconocimiento recíproco considera positivas las diferencias para enfrentarlas institucionalmente, generando condiciones para la participación, por ejemplo, de las mujeres en pie de igualdad al procurar subsanar necesidades particulares, como tener el tiempo para trabajar y participar, eliminando la polarización de responsabilidad absoluta por los hijos y procurando que este sea un acto comunitario, que involucra también a los hombres. Sin embargo, debe verse desde el sentido de la *decolonialidad*, como el proceso de deconstrucción de la alteración simbólica colonialista y patriarcalista, como sentido de estructuración de la subordinación de las mujeres frente a los hombres en instituciones como la familia, y en la organización social en general, como la producción, el consumo, la política, el derecho y la cultura, pero en su sentido también racista de lo indígena, afro, mestizo, no europeizado, dentro del escenario geopolítico actual y que tiene implicaciones concretas de subordinación que atañen al orden de las diferencias entre naciones. Esta temática no la desarrollaré en esta investigación, pero es sumamente vigente, los resabios de “comunalidad” que “siguen vivos” como tradiciones político culturales de muchos pueblos indígenas, y su replanteamiento de la subordinación de la mujer¹⁶, que como afirma Pía Lara de una fuerza moral incuestionable, como actos ilocucionarios para la transformación social desde el ejercicio de discusión en una esfera pública nacional y transnacional (Pía Lara en Leyva 2003: 429).

La toma de decisiones implica que todos puedan participar en igualdad en el debate, exigiendo información transparente y clara, fiscalizando a los representantes que trabajan en las instancias económicas y culturales comunitarias, así como, en las instituciones políticas de representación exterior. Esto hace que el *reconocimiento* como práctica de deconstrucción simbólica y material de los órdenes de subordinación de estatus, en la desinstitucionalización de patrones de valor cultural para el diseño de políticas públicas para la paridad participativa en América Latina, sea el reconocimiento de otros marcos normativos válidos, en tanto voluntad

¹⁶ Diana Carolina Bustos expone el tema de la relación interculturalidad y género en América Latina a través de las comunidades del zapatismo en Chiapas, sobre todo en el discurso de la Comandante Ester, mujer tojolabal, que expresa la triple discriminación que afronta: ser mujer, indígena y pobre, y como su organización política (el Ejército Zapatista de Liberación Nacional) ha asumido la Ley de las Mujeres Zapatistas, como expresión clara de la necesidad de emancipación femenina en el proceso revolucionario dentro y fuera de sus comunidades. Puedo añadir que una cuarta categoría es necesaria, desde una perspectiva geopolítica económica e internacional: ser latinoamericana, como referencia histórica de colonialidad y frente a relaciones de poder que se actualizan a través del desequilibrio internacional.

general como fundamento de la ley de las comunidades indígenas,¹⁷ que se enfrentan como “derechos comunitarios” dentro de una cultura mayoritaria con instituciones fundadas en el derecho positivo del Estado moderno. La temática es ciertamente compleja y no voy a abordarla aquí, pero en la defensa de la pluralidad social, el liberalismo asume que la ley se concibe como voluntad soberana del pueblo, expresando sobre todo la decisión (política) del “pueblo” para instituir límites y fundar el Estado de derecho que será restrictivo, sin embargo, el principio de justificación fundamental de la ley se acredita en términos de justicia: la impersonalidad y la generalidad que autentifican que una ley es justa y que el legislador no es el referente, sino la identificación práctica del “pueblo” con la ley y el derecho (Kervégan, 2007:56¹⁸), por lo que los “derechos comunitarios” deben ser parte de las discusiones sobre el marco de institucionalización de prácticas diferenciadas del derecho positivo.

Esto supone una crítica constante a las estructuras rígidas de la interpretación jurídica que se impone sobre derechos de las comunidades fundados en las condiciones materiales concretas que articulan dicha comunidad, y por ello la concepción indígena de “injusticia” se sostiene en el contraste “derecho indígena” y “derecho positivo”. Este “diálogo” sobre la justicia es ya el contenido de la participación equitativa desde el enfoque del reconocimiento recíproco, y se conecta con el aspecto distributivo, cuando se analiza cómo los patrones de valor cultural institucionalizados, también en la procuración de justicia, han generado mala distribución para las

¹⁷ Tomando nuevamente la *Memoria Histórica de Tapa-baa*, se explica en ella que además del derecho positivo, la comunidad indígena de San Juan Tapa-baá, como la mayoría de las comunidades indígenas, asumen con respeto el derecho indígena que consiste en los puestos civiles, cargos religiosos y servicios que prestan los varones de la comunidad, los apoyos de la mujer a esos puestos, y los tequios o servicios que todos deben prestar a las necesidades de la comunidad en general. Este derecho es normativo, funcional y jurisdiccional. Otro derecho que debe reconocerse, además del positivo y el indígena, es el derecho colectivo que son las determinaciones de la Asamblea Comunitaria. La autodeterminación de los Pueblos y Comunidades Indígenas, lo que ellos llaman “autonomía verdadera”. En cambio, la “comunalidad” es reacia a aceptar el Derecho Individual y lo exponen como Derechos humanos universales que violan el derecho colectivo, ya que resguarda a quienes no prestan servicios y cargos comunitarios, a delincuentes y drogadictos. Así mismo, exponen que el Derecho Positivo funciona para la alta burocracia y no para los indígenas, debido al mismo origen de su creación: espacios parlamentarios ciudadanos, “donde jamás se consulta a los pueblos y comunidades indígenas”. Todas las normas comunitarias, dicen para concluir, emanan de del disfrute y goce de las tierras del pueblo, lo que ellos llaman, Pueblo y territorio (Bautista, 2009: 70).

¹⁸ Cabe mencionar la referencia sobre lo que Carl Schmitt considera de la supremacía de lo “político” sobre el Estado de derecho, de acuerdo al siguiente párrafo de Rousseau: “La materia y la forma de las leyes constituyen su naturaleza; la forma residen en la autoridad que estatuye; la materia en la cosa estatuida [...] Como la cosa estatuida se refiere necesariamente al bien común, se sigue de ello que el objeto de la ley debe ser general, así como la voluntad que la dicta, y esta doble universalidad constituye el verdadero carácter de la ley. (Rousseau, *Contrato Social*, libro II, cap. 6)” (Kervégan, 2007:57)

comunidades indígenas, por ejemplo, la repartición de tierras desde las reformas agrarias que no reconocieron los Títulos Primordiales, que son documentos que acreditan la pertenencia de tierras a ciertas comunidades con base a la normatividad de figuras políticas ancestrales previas a la conquista y que habían permitido hasta el siglo de las reformas nacionales, la convivencia entre los pueblos (Bautista, 2009).

Así mismo, la devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política no son sólo condiciones de los indígenas, también de las clases bajas de las enormes periferias urbanas de México, Brasil, Colombia, Perú y Centroamérica, que como ya mencionamos involucran el menosprecio de cierto tipo de pobreza, raza mestiza y cultura en las interacciones cotidianas y expresadas en el desmantelamiento de los sistemas de seguridad social, contratos equitativos. Por otro lado, la larga tradición de gobiernos represivos exige una respuesta institucional a la represión de la libre prensa y derechos de asociación política, en lo que se ha llamado criminalización de la protesta social (Amnistía Internacional México, 2010). En este sentido, la construcción de espacios concretos de expresión ciudadana y toma de decisiones efectiva, más allá de la fiscalización de representantes a través del voto, debe incluirse el apoyo legal a la organización social para la solución de demandas de redistribución y de reconocimiento.

Así mismo, la transparencia en la procuración de justicia que deslegitime públicamente las protecciones inequitativas en la aplicación de la ley, ante el supuesto de la impersonalidad y generalidad de la ley. Sobre todo se debe planificar la educación formativa de los derechos y los temas de la justicia en la institucionalización de la paridad participativa y sus prácticas bidimensionales en todos los espacios políticos y cotidianos¹⁹.

Estamos hablando de que existen reivindicaciones justificadas como la exclusión social en cuanto a las luchas por la redistribución y la devaluación cultural del tono de las luchas por el

¹⁹ El concepto de política aquí esbozado es el de otras figuras distintas al estado, una pluralidad de modos de ser de lo político que no se define en los caracteres del Estado, sobre todo fuera de los Estados totalitarios que pretenden imponer la "paz" interior y la soberanía exterior (C. Schmitt, El concepto de lo político, 1999, Alianza Ed.), cosa que de antemano es imposible en la transculturación y porosidad de las fronteras, sobre todo en la región Latinoamericana con la injerencia que ha tenido desde Estados Unidos como potencia política, económica y militar, con un desarrollo del espionaje sobre todo en los tiempos de contención al bloque comunista y la subsecuente ola de dictaduras que ello trajo consigo para la región del centro y sur de América.

reconocimiento, unidas por contextos específicos de clase y estatus en regiones Latinoamericanas como son las periferias, favelas o arrabales metropolitanos.

¿Cómo pueden unificarse las demandas sociales con otro tipo de comunidades rurales e indígenas? ¿Cómo hacer para que ningún tipo de reivindicación quede por encima de otra? ¿Sobre todo cuando existen concepciones contrarias sobre la buena vida?

Fraser nos dice, que a partir de la bidimensionalidad se pueden justificar las reivindicaciones de justicia, como lo mencionamos anteriormente, los reivindicantes deben demostrar que las condiciones estructurales económicas y culturales les niegan el derecho a participar equitativamente. La bidimensionalidad será el referente para definir los criterios y principios del ejercicio democrático de participación pública.

Después de las consideraciones para América Latina, debemos decir que la satisfacción del ejercicio democrático es en sí mismo la erradicación de la exclusión social, en consonancia con la eliminación de la agresión a las identidades usualmente subordinadas. No hay democracia con exclusión social o devaluación cultural, tampoco la hay sin representación política comunitaria y formación pedagógica para la participación igualitaria.

Otra cuestión tocante a la justificación de políticas de redistribución y reconocimiento es la justificación de los “derechos sociales” (enunciados anteriormente como derecho a la educación, a la protección social, a la jubilación y al trabajo) y que como hemos visto son derechos esencialmente de redistribución o políticas de igualdad social como las llama Fraser, pero que desde la filosofía política son un tema esencialmente del derecho. Carl Schmitt en su disertación sobre los “derechos fundamentales”, explica que los derechos que no se relacionan con la libertad individual, que es a su vez el fundamento del derecho, sino como derechos de los individuos a percibir de la sociedad, van “creando deberes a la potencia pública hacia individuos y grupos sociales, cuyo cumplimiento supone que se dicten “leyes sociales”, esto trasgrede el Estado de derecho, en su condición de protector del liberalismo económico, por lo que el Estado se presenta como la mediación posible entre derechos individuales y derechos sociales, aspecto que como veremos más adelante, el liberalismo político de Rawls y la teoría de la justicia distributiva, pretenden enfrentar.

Si bien para la teoría liberal de la distribución de Rawls (1971), la maximización de la ganancia con arreglo a normas procedimentales y éticas del discurso son los principios fundamentales de una distribución con apego a los derechos fundamentales en el Estado de Derecho, es la redistribución la que atiende a un Estado liberal de bienestar de acuerdo a principios de la socialdemocracia.

En el ámbito práctico, dice Fraser, una redistribución es inoperante si no viene acompañada de políticas del reconocimiento de diferencias culturales²⁰, y sus resultados medidos a través del incremento de la paridad participativa constatable públicamente. De tal manera que el Estado interactúe efectivamente con los grupos sociales vulnerables, eliminando las diferencias institucionales de las distinciones sociales, esto es, asumiendo que el papel de las instituciones respecto a las diferenciaciones sociales dadas (por ejemplo, mujeres, comunidades indígenas, etc), responda a mediar entre los derechos individuales y los derechos sociales, tal como el derecho positivo debe dialogar con el derecho comunitario expuesto en el ejemplo de San Juan Tapa-baá. Sin embargo, las corrientes políticas neoliberales no están dispuestas a asumir como derechos fundamentales a la comunitariedad como marco normativo de acción y ley, por su contradicción con el sistema de producción liberal.

¿En qué medida es posible el *Estado liberal de bienestar* sin que reifique las consideraciones previas sobre la devaluación cultural y el orden de estatus? ¿En qué medida la realización de derechos sociales o políticas redistributivas transforman las estructuras de clase?

En nuestros países latinoamericanos las desigualdades de clase son insondables²¹, aunque no es exclusivo de nuestra región, en qué sentido la aplicación de políticas distributivas pueden

²⁰ Las reivindicaciones de reconocimiento cultural imbricadas con reivindicaciones de redistribución tienen ejemplos concretos como son las comunidades rurales indígenas o para la clase empobrecida de las favelas o barrios de las grandes urbes en América Latina, de donde han surgido movimientos tales como: el movimiento comunitario indígena boliviano y ecuatoriano, el movimiento social Sin Tierra en Brasil, el movimiento social y comunitario zapatista en México, más adelante hablaré sobre especificidades de la justificación de las reivindicaciones de cada uno.

²¹ Según el Banco Mundial a partir de la crisis económica en el año 2010 en el mundo 64 millones de personas más caerán en la pobreza extrema quienes vivirán con menos de US\$1,25 al día, aunque no aclara cuantos millones ya estaban en la miseria, pero se calcula según Chen y Rivallion (2000) que 1200 millones en 1998 vivían con menos de un dólar al día y 80 millones de ellos (15%) son latinoamericanos. El PIB per cápita en México está calculado al 2010 por el Banco de México en 14.337. Si tomamos en cuenta que en este país vive el hombre más rico con un ingreso calculado en 2.2 millones de dólares por hora frente a 56 millones de personas que viven con menos de un dólar al día (paridad de poder adquisitivo) en América Latina y el Caribe, sin contar los 323 millones de África Subsahariana o los 693 millones

exacerbar estas desigualdades, por ejemplo, políticas educativas de expansión de la capacitación técnica y excluyente de la formación filosófica, elitizando el conocimiento humanista, como una política social afirmativa de la desigualdad de clase.

“Jamás se había producido tanta riqueza, pero jamás había estado tan mal distribuida. El rendimiento anual de la economía mundial creció de \$31 mil millones de dólares en 1990 a \$42 mil millones en 2000 (en 1950 el rendimiento mundial había sido de \$63 miles de millones) [...] Tan sólo el 4% de la riqueza de las 225 familias más ricas del mundo permitiría que toda la población mundial pudiera cubrir sus necesidades básicas y dispusiera de los servicios sociales elementales a nivel de salud, educación y alimentación (Maximiliem, 2002:449) 110 millones de niños (1 de cada 5) no asisten a la escuela. 900 millones de adultos (1 de cada 5) no saben leer ni escribir, de los cuales el 98% vive en países en desarrollo; las dos terceras partes son mujeres. Con 6000 millones de dólares se podría dar instrucción básica a toda la población humana, y se gastan 8000 millones en cosméticos en Estados Unidos.” (Valadez, 2008)

Del mismo modo, la corrupción jurídico-política exacerbada en nuestros países, desvaloriza cualquier alcance de las políticas culturales y sociales por el desencanto general de las instituciones. Tenemos pues otro nivel de contradicción, ya no en términos de derecho, sino en cuanto a la conjunción de los procesos políticos y las estructuras económicas.

En este caso, se trata del tema sobre la relación entre un programa político democrático dentro de un sistema económico capitalista. Este debate de fundarse sobre los usos y relaciones de conceptos tales como democracia y capitalismo, que clásicamente utilizan los reivindicantes de justicia de distribución de recursos y riqueza y que pocos llegan articular con demandas de reconocimiento.

Como hemos visto hasta ahora, con los predicados sobre la injusticia de reconocimiento y de representación política, ¿pueden converger en países con desigualdad de clase, falta de reconocimiento recíproco y rezago político democrático, el capitalismo como orden estructurante de la economía y la democracia como proceso político legítimo e irrenunciable? ¿Cómo pueden converger los discursos sobre el programa político idóneo?

de Asia Oriental y Meridional (Banco Mundial, 2003a, 2004f; UNESCO 2003; ONU 2003) [<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/NEWSSPAINISH/0,,contentMDK:22446802~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:1074568,00.html>] [www.cnnexpansion.com/.../2010/.../slim-hombre-mas-rico-del-mundo-forbes] “De un total de 6000 mil millones de habitantes 2800 millones –casi la mitad- viven con menos de US\$2 diarios, y 1200 millones –una quinta parte- viven en condiciones de pobreza extrema con menos de US\$1 al día.”(Valadez, 2008)

Si para algunos la democracia es producto de movimientos populares y lucha de clases tendiente al socialismo, para otros es el desarrollo de un equilibrio político que vigila y fiscaliza las prácticas autoritarias inherentes al poder capitalista, ¿Cómo podemos hablar de *Estado de bienestar* si no hay consenso entre figuras políticas y estructuras económicas? ¿Y si define como injusticias las estructuras económicas del capital, cómo lo limita democráticamente o cómo transforma las estructuras económicas de desigualdad de clase?

Las justificaciones del libre mercado y de las elecciones libres sobre el reforzamiento mutuo como procesos sociopolíticos idóneos, expone que un libre mercado favorece la pluralidad y el individualismo, apoyando la producción de un sistema político para “el debido desarrollo de la vida” (Von Mises, 1962: 19), el debate sigue abierto sobre la concepción de la democracia como consenso político entre las fuerzas políticas en competencia, las cuales permanecen en alternancia siguiendo el consenso sobre las reglas del acuerdo político-social (Petras, 1999) o como hemos visto con Fraser, como *paridad participativa*. El tema se muestra complejo por las relaciones de la estructura económica con las configuraciones políticas específicas de la región latinoamericana.

Si tomamos en cuenta que el marco del modelo bidimensional de la justicia, la *paridad participativa*, es una estructura integradora, digamos de fondo de las relaciones entre fuerzas políticas y económicas, en tanto que los reclamantes pueden hacer ver la negación para participar igualitariamente en cualquiera de las dimensiones de reconocimiento y redistribución, o en ambas, y de esta manera hacer valer o justificar sus demandas reivindicadoras. Toda evaluación teórica sobre los remedios deberá partir de las condiciones reales y concretas, esto es, desde el horizonte de la comprensión del daño sufrido por la víctimas y el reconocimiento de estas últimas como los actores principales de la *participación paritaria*, informándose a su vez de la teoría bidimensional que propone reformas económicas y culturales que den condiciones para la plena participación, sin exacerbación de disparidades en otras dimensiones, políticas por ejemplo.

El *modelo de estatus* propuesto por Fraser promueve la *paridad participativa* garantizando el mismo reconocimiento y en orden a la desinstitucionalización de los patrones de valor cultural excluyente de derechos y proporcionando otros fundamentos posibles de institucionalización que no exacerbe otras formas de disparidad, y que tampoco dé lugar a un segundo estatus legal que no confiera beneficios simbólicos y materiales, haciendo permanente el estatus vigente (Fraser,

2006: 45). En otras palabras, propone que el orden social y cultural se rija por el principio de la paridad participativa y que no se limite a dictar medidas “protectoras” o “tutelares” que impidan modificar las identidades institucionalizadas tradicionales, y junto con ellas, el orden de valores y las formas de interacción social y cultural en una dirección paritaria y justa, lo cual ha de remitirnos, forzosamente, a la cuestión y el debate en torno a la conmensurabilidad de los valores, y no deja de plantear ciertos problemas teóricos relativos a la defensa de ciertos patrones o criterios universales de justicia en el marco de una sociedad pluralista y liberal.

En relación con lo primero, la cuestión de la conmensurabilidad de los valores, convendría citar el comentario de Steven Lukes, en *Conflicto moral*: “Como Max Weber y Kolakowsky han poderosamente argumentado, en un mundo des-encantado, no hay ninguna razón para creer en la conmensurabilidad de valores básicos” (Lukes, 1991: 15). No es mi propósito entrar de lleno en esta discusión filosófica, pero es importante no perder de vista el problema y las dificultades teóricas a las que necesariamente se enfrentan las propuestas que aluden a un criterio universal de justicia. Respecto a lo segundo, los problemas relativos a la consistencia, Fraser parece suponer que si cada movimiento o individuo prescribe dentro de la diversidad de valores éticos algunos cuantos que le identifiquen, la paridad participativa no evalúa, sino se planta como norma justificatoria y contiene en su núcleo diversas concepciones de vida buena, como ya mencionamos. Pero no podemos dejar de ver que esto último no alcanza a resolver del todo el problema de la defensa del pluralismo y encierra algunas dificultades en el nivel de la fundamentación general de su enfoque bidimensional. Este punto ameritaría un análisis y una discusión más profundos, que no es mi intención emprender aquí. Baste señalar que las acotaciones de la autora nos hacen preguntarnos sobre el mapa de valoraciones éticas en nuestras sociedades latinoamericanas, que indiscutiblemente son distintas a las sociedades liberales norteamericanas y europeas.

Las concepciones indígenas, los procesos psicosociales emanados de la dominación colonial o los procesos de pauperización sistemáticos del capitalismo del subdesarrollo definitivamente presentan marcos de referencia histórica para la *paridad participativa* y la

diversidad ética que pueda contener, así como problemas de la producción en general, cuestiona los méritos de esta propuesta²².

De esta manera, la *paridad participativa* se planta frente a cualquier tipo de totalitarismo político, y no puede ser justificada su anulación aún cuando existan conflictos étnicos o malas prácticas del poder. Sin embargo, acotar la diferenciación según los usos y costumbres de un determinado tipo de región, implica ponernos del lado de la defensa del principio de autonomía de los pueblos indígenas, lo que nos coloca en otro tipo de medida que ya no es propiamente la propuesta bidimensional. Como iremos viendo más adelante, es posible que las prácticas de “comunalidad” indígena que atienden a procesos de diálogo y trabajo comunitario en condiciones de igualdad y participación activa de todos los integrantes de una comunidad, lo cual se asemeja en cierto sentido a la noción de *paridad participativa*, no necesariamente está fundamentada en la bidimensionalidad, pues la alusión crítica es si pesa más el derecho de grupo que los derechos individuales a elegir participar o no en la comunidad, o por el contrario negárseles participación por su género o sexualidad a nivel individual, esto es intragrupalmente, y no intergrupalmente, es decir, frente a las otras culturas o cultura mayoritaria.

¿Se puede proponer la defensa del principio de autonomía de los pueblos indígenas, frente a otros principios y valores, como podrían ser la paridad participativa y la equidad?²³

La *paridad participativa* en el nivel intergrupual interrumpe los mecanismos de los patrones institucionalizados de valor cultural que afectan a las minorías frente a las mayorías negando su participación plena de la interacción social. A un nivel intragrupal los efectos internos de las prácticas minoritarias son medidos por las mismas reivindicaciones de paridad de participación, demostrando que la justicia exigida al exterior es practicada dentro de los mismos grupos. Esto

²² La bibliografía es vasta para ejemplificar los procesos latinoamericanos de desgaste económico, cultural y político, cito alguna: *Las venas abiertas de América Latina*, (Galeano, Siglo XXI, 1985); *El socialismo y el hombre nuevo* (Guevara, E., Ed. Siglo XXI, 1977); *Historia Contemporánea de América Latina*, (Halperin-Dongui, T., Ed. Alianza, 2001); *Escritos Políticos* (Mariátegui, J.C., Ed. Era, 1979); *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la Modernidad*, (Canclini, Ed. Grijalbo, 2000.) “La crisis del Estado oligárquico en América Latina” (Ianni, O., UNAM, 1973); “La <<Modernidad madura>> . Algunos temas para una historia de la política en América Latina.” (Dussel, E., Ed. Trotta, 2007) “La democracia en el globalismo Neoliberal latinoamericano” (Saxe-Fernández y Brügger, P&J, 1999)

²³ Sobre esto el estudio de Teresa Sierra sobre el conflicto entre el derecho de autonomía de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres indígenas, en el libro *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, 2004.

afirma la *paridad participativa* como un principio de justicia dentro y fuera de los grupos para el reconocimiento público, no sólo como aceptación pública de nuevos acuerdos, sino como norma rigurosa de justificación de las *reivindicaciones de reconocimiento* que utiliza el *modelo de estatus*.

Sobre la base de lo antes planteado, se afirma que la *paridad participativa* no es un modelo procedimental monológico, sino una condición política de posibilidad de acceso a la justicia²⁴. La *paridad participativa* como “condición política” para la redistribución y el reconocimiento recíproco, en distintas dimensiones prácticas, deja ver que la autora la pone como dimensión política a la capacidad dialógica en términos discursivos, también como modelo procedimental, por su característica de poder tomar y ofrecer argumentación, bajo exposiciones rigurosas de contradicciones sobre las áreas de producción, juicios contradictorios e interpretaciones rivales. La paridad de participación es un postulado de dialogicidad y todo lo que se exponga como reivindicación de justicia está sujeto a interpretación y discusión, pero bajo el sentido de evaluar posibles remedios para la injusticia (Fraser, 2006: 44).

Debemos suponer entonces que la unidad política depende de la paridad participativa ¿Cómo cohesionadora de las instituciones estatales? ¿De las diferenciaciones sociales? ¿De las instituciones y la sociedad? La falta de claridad argumentativa sobre el concepto de política en la autora, es problemática porque no se especifica la intensidad de la unidad política por vía de la paridad participativa ¿Qué tan suficiente puede ser un tipo de debate frente oposiciones concretas sobre aspectos de redistribución o reconocimiento? Frente a poderes fácticos, ¿Qué tanta contundencia puede tener una figura política de participación equitativa? La autora ejecuta su argumentación en términos normativos, no históricos, y “salva” esta problemática cuando coloca a la *paridad participativa* desde la práctica reivindicante y como pilar normativo del debate público.

La aplicación de la dialogicidad y discursividad, como norma justificatoria de la práctica reivindicante, fundamenta los procesos generales democráticos para el debate público, sólo si el contenido de los debates concierne a los patrones institucionalizados de valor cultural y el orden

²⁴ Cabe mencionar la falta de claridad argumentativa sobre el concepto de política en la autora, en tanto no se especifica la intensidad de la unidad política en tanto no estatal sino desde la práctica reivindicante.

de estructuras económicas básicas, y de acuerdo con el modelo bidimensional de Fraser, las propuestas deben favorecer y no exacerbar sin justificación, otras disparidades.

La *paridad participativa* como “el principal lenguaje de la razón pública” (Fraser, 2006: 48), es la forma en que el discurso público desarrolla la argumentación política democrática sobre problemas de distribución y reconocimiento, dado que descarta visiones populistas basadas en la reivindicación de los sujetos que se sentían afectados en su autoestima, también descarta la visión autoritaria donde el filósofo puede y debe decidir lo que hace falta para el bienestar verdadero. Para Nancy Fraser, todas estas monologías son descartadas por la *paridad participativa*, una vez que la individualización no hace mella en las justificaciones construidas por todos los participantes de un daño sistemático como grupo vulnerado. La construcción de dichas justificaciones consensadas sin duda son sumamente complicadas y no son expuestas por la autora, ya que no se puede descartar la posibilidad de que la autocomprensión de un grupo vulnerado en sus derechos esté en tal medida afectada que ninguno de los miembros, repare en el daño sufrido (Caruso, 1986).²⁵

La intención de la paridad participativa es establecer un criterio objetivo de perjuicio, daño e injusticia que no puede surgir desde la afectación a la autoestima individual, sino desde el reconocimiento intersubjetivo de las víctimas mismas del daño sufrido o la exclusión. Una de las condiciones que se exige para la justificación de una reivindicación de reconocimiento es conceder que se trata de un daño sufrido por amplios grupos de manera sistemática.

Debo decir por otro lado que la interpretación sobre la intensidad de la unidad política sigue siendo ambigua y parece que por ser una situación sufrida por muchos emergerá una reivindicación política articulada en términos de disolución de estructuras de orden material y simbólico, sin embargo, esto es sumamente difícil y puede responder a las condiciones objetivas y subjetivas que se construyan como alteridad crítica.

Por cuestiones de espacio y tiempo no puedo desarrollar esta problemática concreta, pero puedo acotar que el énfasis de Fraser en ciertos aspectos tocantes al *reconocimiento erróneo* en la

²⁵ Agradezco el comentario de la Dra. Carmen Trueba sobre fenómenos tales como “la identificación con el opresor” que han sido estudiados desde la teoría psicoanalítica, por ejemplo. cfr. Igor Caruso, psicoanálisis y marxismo (1986)

negación de ciertos derechos, por ejemplo, el del matrimonio homosexual, supone una relación entre política y derecho²⁶, donde la ley es impersonal y general y obliga al Estado a ejecutar la justicia de manera equitativa por sobre género, sexualidad o raza como grupos en desventaja. ¿Cómo se contraponen los valores culturales a la validez de la ley que se funda en los derechos fundamentales y en la norma legal formal²⁷? Todos los patrones institucionalizados de valor cultural, como el matrimonio heterosexual y monogámico, son en sí mismos contrarios a la democratización del poder en el Estado moderno, de manera tal que el ejercicio de la política depende la fundamentación de la ley de dichos sistemas, e.g. con base a las necesidades de su sociedad o sin tomarlas en cuenta, tomando en cuenta que el ejercicio de la política son también las acciones reivindicativas dentro y fuera del Estado.

Si la *paridad participativa* parece presentarse como modelo procedimental dialógico para construir una normatividad con principios superiores de justicia, tomando en cuenta la pluralidad de valores, (en su acepción kantiana “voluntad general”) que sólo en la medida de su institucionalización resulta su efectividad, la figura reivindicante debe tener una configuración política efectiva. Esta discusión puede ser parte de un debate más amplio e interesante que puede desarrollarse más adelante.

Por el momento, el tema se enfoca a la normatividad para la justificación de una reivindicación de justicia e institucionalizarla lo que puede traer consigo posibles fallas, en tanto que es el resultado de una determinada postura, consensuada pero falible. Los reclamantes y expertos se confrontan y dialogan sobre reivindicaciones, a sabiendas de que todo consenso o decisión por mayoría es falible, aunque debemos acotar que la falibilidad es algo humano, que afecta prácticamente a cualquier juicio y opinión, con independencia del número de quienes la compartan, de manera tal que toda determinación está abierta a replanteamientos posteriores. La *paridad participativa* exige la voz de todos los deliberantes presentes y los posibles, por lo que la

²⁶ Según la noción schmittiana el concepto político de ley “se desprende de la forma de existencia política del Estado y de la configuración concreta de la organización del poder” (Schmitt *apud* Kervégan, 2007: 57)

²⁷ “[El concepto de ley formal] precisamente en su carácter “formal”, está determinado de modo enteramente político, y la formalización significa aquí [...] todo lo contrario de una despolitización [...] El concepto de ley incondicionalmente formal tiene sentido y es inteligible en tanto que instrumento del combate de la burguesía contra la monarquía constitucional, y bajo la presuposición de una separación entre el Estado y la sociedad.” (*Verfassungslehre*, Schmitt *apud* Kervégan, 2007: 59)

paridad participativa requiere del *reconocimiento recíproco*, aún cuando se delibere sobre reivindicaciones de redistribución.

Todo lo anterior, concierne al carácter reflexivo de la justicia, en su núcleo democrático, y no constituye un defecto de la conceptualización.

“En la perspectiva democrática, la justicia no es un requisito impuesto desde fuera, determinado por instancias superiores a las personas a quienes obliga. Por el contrario, sólo vincula en la medida en que sus destinatarios puedan también considerarse con razón como sus autores.” (Fraser, 2006: 48)

¿No será que la paridad participativa sea en exceso exigente para con quienes pretenden demostrar que sus prácticas participativas son igualitarias? Puede ocurrir que los reivindicantes estén en la situación de exigirse más que los demás, incluso que les sea imposible cumplimentar una paridad radical. Nancy Fraser expone que el *modelo de estatus* propone que los desequilibrios en la participación sean justificables, validándolas con nuevas justificaciones que serán a su vez el contenido de las resoluciones deliberativas. Esto se refiere a que la práctica político dialógica está en constante actividad como carácter reflexivo de la justicia, que desde su enfoque democrático discute sobre sus propias formas deliberativas y de participación.

“Puede ocurrir que, en las circunstancias del momento, no haya forma de remediar una disparidad determinada sin crear o exacerbar otra. No obstante, decir en tales circunstancias que cualquier reforma que se propusiera estaría injustificada sería demasiado restrictivo, pues exige a los reclamantes un nivel superior al de cualquier otro. En cambio, en tales casos, hay que pensar que las compensaciones pueden ser, en principio, justificables. La justificabilidad o no de un determinado equilibrio propuesto es otra materia de resolución deliberativa.” (Fraser, 2006: 48)

Fraser recurre al ejemplo de que la aplicación de la ley que impide entrar a las escuelas en Francia con el “pañó de cabeza” tradicionales de las mujeres musulmanas, justificando la laicidad y los derechos individuales que tienen carácter decisionista, como derecho fundamental de todos los seres humanos, dentro del Estado moderno, para participar en términos de iguales dentro de su comunidad y fuera de ella. Esto deviene en contradicción, toda vez que los derechos de grupo que habían demostrado que los patrones institucionalizados de valor cultural consolidaban la subordinación de estatus del grupo musulmán frente a la mayoría francesa se ven nuevamente avasallados. Por lo que la medida para remediar el *reconocimiento erróneo* de las mujeres llevaba a otra disparidad en términos de grupo cultural injustificable.

Estamos pues ante la dialéctica de la deliberación y la práctica, donde las reivindicaciones de reconocimiento, en el marco de la paridad de participación, impelen al *reconocimiento recíproco* en la participación como remedio para superar los conflictos de redistribución o de reconocimiento. La propuesta bidimensional es que se busque exaltar las reivindicaciones de redistribución y reconocimiento en un primer orden en la discusión y en un metanivel, o segundo orden, se expresen las condiciones en que se juzgan las condiciones de primer orden. Esto significa que la cultura dominante, según el ejemplo anterior, el Estado defensor de la cultura laica francesa eurocéntrica, que tomó por contenido de su debate el *reconocimiento erróneo* de las mujeres frente a los hombres musulmanes, también se cuestione en qué condiciones se juzgó la problemática: ¿incluyó o no a las afectadas? ¿Qué tanta capacidad tiene para dialogar con la multiculturalidad?²⁸

La reflexividad de la justicia democrática es el esfuerzo en sí para realizar en la práctica el juicio sobre la deliberación. A menudo, las teorías de la justicia distributiva principalmente la de Rawls (1971), más adelante expuestas, tratan de asegurar un acceso equitativo a los bienes sociales existentes, sin cuestionar si esos son “los bienes correctos” o si su concepción de bien es esencialmente material. Por el contrario, el enfoque dialógico de la *igualdad participativa* permite el dinamismo histórico al no reificar los discursos como prácticas conservadoras y discute explícitamente los sesgos inherentes de los debates, incluidos los debates sobre los debates (Fraser, 2006: 49).

En suma, la *paridad participativa* impone igualdad en las prácticas sociales de la crítica incluyendo la deliberación sobre las formas que “deberían” existir para deliberar. Coincido pues con este modelo alternativo de hacer permanecer la crítica sobre la crítica, pero reitero que debe ser cauteloso en no caer en retóricas del discurso sin observar y transformar condiciones objetivas, pues parece que en este punto la balanza tiende a incluir a todos los adultos por igual, como franca oposición al *reconocimiento erróneo*, pero no se verifica el orden de producción que determina las formas de exclusión concreta.

²⁸ Sobre este debate incluí un apartado especial más adelante.

Considero que el factor económico es determinante para la participación política democrática en los lugares de mayor pobreza en América Latina, pero ello atañe a una concepción de clase que se impulsa desde el debate con paridad de participación y se practica desde posibles construcciones de economía básica comunitaria²⁹, no estoy en contra del modelo bidimensional sino que expongo que su contextualidad obliga a priorizar en algunos momentos las condiciones económicas para la participación, pero afirmo que como reivindicación debe exponer siempre la bidimensionalidad.

Esto significa que la *paridad de participación* como una norma universalista asume a todos los adultos de una comunidad política como participantes de la interacción política, esto fundado en el valor moral sobre la igualdad de todos los seres humanos, lo cual no significa que el reconocimiento satisfaga la necesidad humana genérica a vivir en justicia, sino a remediar específicamente un tipo de injusticia social, que puede ser verificado por la teoría social como por la deliberación pública sobre los caracteres distintivos como elementos de la paridad de participación, y por ello la justicia es asumida como exigencia de reconocimiento de lo distinto.

El enfoque pragmático que Fraser propone se deriva del estudio sociológico descriptivo de las diferencias, remediando la injusticia desde el daño causado a las identidades menospreciadas, sin referirse a la satisfacción de una necesidad humana generalizada, tendiente a una generalización que no reivindique nada concreto³⁰.

²⁹ Según los ejemplos de las comunidades indígenas “en resistencia” de las configuraciones políticas zapatistas en Chiapas México: “Las características y alcances de las fuerzas productivas, entre las cuales el trabajo sigue siendo el elemento creativo, marcan objetivamente el escenario y las condiciones de la lucha, expresión y reivindicaciones sociales. Es a partir del proceso de trabajo y de la organización general del proceso de acumulación de capital que se define el ámbito, versatilidad y posibilidades del movimiento social y, por tanto, es en esta línea donde debe ser explicado el carácter *ciudadano* que adoptan los movimientos reivindicativos o emancipatorios contemporáneos.” (Ana Esther Ceceña, “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” <http://membros.multimania.fr/revistachiapas/No2/ch2cecena.html>)

³⁰ Esta alusión me recuerda la interpretación literaria sobre la lucha por el reconocimiento hegeliana de Albert Camus: “Callarse es dejar creer que no se juzga ni se desea nada y, en ciertos casos, es no desear nada en efecto. La desesperación, como lo absurdo, juzga y desea todo en general y nada en particular. El silencio la traduce bien. Pero desde el momento en que habla, aunque diga que no, desea y juzga. El rebelde (es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo), da media vuelta. Marchaba bajo el látigo del amo y he aquí que hace frente. Opone lo que es preferible a lo que no lo es. Todo valor no implica la rebelión, pero todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor. ¿Se trata por lo menos de un valor?” (Camus, 1963: 110)

El análisis de la realidad y la práctica de los principios de participación política justa, esto es, la distribución justa en las estructuras económicas básicas (condiciones objetivas de la paridad de participación) y del reconocimiento recíproco en el orden de estatus en transformación (condiciones subjetivas) son el contenido discursivo y práctico de formaciones políticas hacia la *institucionalización de la justicia* como procesos generalizados de transformación social.

Queda abierta la cuestión sobre el nivel necesario de politización en el marco de las sociedades democráticas o autoritarias.

Las diferencias entre clase y estatus desde la teoría social

Para la teoría bidimensional de la justicia es indispensable recurrir a la teorización social sobre las relaciones entre estructura de clases y el orden de estatus en el “capitalismo globalizador de la modernidad tardía”, el cual requiere de un marco analítico diferenciador entre clase y estatus, que dé cuenta de las interacciones causales entre ellos y la irreductibilidad de la *mala distribución* y del *reconocimiento erróneo* en su entrelazamiento en el campo práctico.

La *clase* y el *estatus* son dos *órdenes de subordinación arraigados* en la sociedad. Los dos órdenes de subordinación pueden explicarse desde ese arraigo social. Para el orden de subordinación de clase, se debe explicar cómo la sociedad está estructurada por clases y tiene su origen en la *institucionalización de un modo económico* que niega sistemáticamente a “algunos”³¹, los medios y oportunidades para participar en la vida social en pie de igualdad con los “demás”³²; y segundo, el estatus, se origina en una *sociedad con jerarquía de estatus* que institucionaliza

³¹ Para Hegel en la *Filosofía del Derecho* el sistema diferenciado de la producción articula con medios de trabajo, modos de vida, tipo de educación y subsistemas la diferencia de clases. “El medio infinitamente múltiple y su movimiento (...) se recogen mediante la universalidad que mora en su contenido y se diferencian en conjuntos generales de suerte que la totalidad se acomoda como sistemas particulares de las necesidades, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica; sistemas de los cuales los individuos participan, eso es, como diferencia de las clases.” (Hegel, 2005, § 201)

³² La tradición marxista asume que la característica fundamental de la clase trabajadora es aquella que sólo tiene su fuerza de trabajo para vivir, en el documento *Trabajo asalariado y capital* de Marx (Marx, 1985). Para Fraser, esta categoría de clase puede no abarcar a otros tipos de comunidades o sujetos de injusticia, por ejemplo: la racialización de inmigrantes o minorías étnicas (reservas de trabajadores con salarios mucho más bajos y considerados de menor categoría). Esta consideración repetitiva en la macroeconomía la regenera como una “subclase” que no cumple con los requisitos para ser explotada. Esto corresponde a la actualización de la teoría crítica distributiva (Fraser, 2006)

patrones de valor cultural que *niegan a algunos miembros el reconocimiento* que necesitan para *participar de manera igualitaria en la interacción social*³³.

El *estatus* representa, para la autora, un *orden de subordinación* intersubjetiva derivada de patrones institucionalizados de valor cultural. La *clase social* es un orden de subordinación objetiva derivada de ordenamientos económicos que niegan a algunos actores los medios y los recursos para la paridad participativa.

Analíticamente, tanto el estatus cuanto la clase en sus vertientes erróneas se les asigna un tipo diferente de *paridad participativa* y una dimensión analítica específica de justicia. A la clase le corresponde la dimensión distributiva y su modalidad errónea es la *mala distribución*, la justicia distributiva es un tipo de justicia que tiene que ver con el reparto de los recursos económicos y la riqueza. El estatus se relaciona con la dimensión del reconocimiento en su modalidad negativa consiste en *reconocimiento erróneo*, relativo a los significados y como efecto de normas institucionalizadas sobre las posiciones de los actores sociales³⁴.

Para integrar el problema de la redistribución y el reconocimiento en un marco teórico social deben exponerse dos órdenes sociales, el modo económico (“en donde la interacción se regula mediante el entrelazado funcional de imperativos estratégicos”), y un modo cultural (integración regulada con la mediación de patrones institucionalizados de valor cultural). El orden económico está institucionalizado en los mercados, dice Fraser, pero el ordenamiento cultural puede operar a través de diversas instituciones (el parentesco, la religión, la ley).

Fraser hace una crítica dura al culturalismo como un monismo de la teoría social que reduce la economía política a la cultura y la clase social, en consecuencia, se reduce al estatus, al

³³ Los patrones de valor cultural y de diversidad normativa se institucionalizan en códigos del derecho familiar o del derecho penal, en políticas públicas (incluyendo políticas de inmigración, naturalización y asilo), en la medicina, en la psicología, en actividades profesionales y culturales en general. Es así que la *subordinación de estatus* es la forma de vida tomada como inferior y es al mismo tiempo blanco de agresiones físicas y morales. No pretendo desarrollar aquí el concepto de patriarcado pero es una referencia clásica de un orden determinado por valores que imponen la autoridad de los hombres sobre las mujeres, sus hijos y los homosexuales, organizando así las esferas mencionadas del derecho, la política, la cultura pero también incidiendo completamente en la producción y el consumo. (Bustos, 2006)

³⁴ “La injusticia paradigmática de estatus es el reconocimiento erróneo, que, sin embargo, *puede* ir acompañada de una mala distribución, mientras que la injusticia de clase por antonomasia es la mala distribución, que *puede*, a su vez, ir acompañada del reconocimiento erróneo.” (Fraser, 2006: 53)

respecto, discute la obra de Axel Honneth *"The Struggle for Recognition"* (1997). Igualmente considera un economicismo y un monismo la reducción de la cultura a la economía política y del estatus a la clase social. Fraser acierta al reconocer que muchos interpretan desafortunadamente a la teoría de Karl Marx como puro economicismo.

En nuestra sociedad, dice Fraser (suponemos que la norteamericana en específico), la estructura de clases no refleja a cabalidad el orden de estatus, influye sin duda en la estructura de clases y viceversa, pero como el mercado no es el único mecanismo de valoración, "la posición del mercado no dicta el estatus social". Fraser destaca que la articulación de las dos dimensiones, la económica y cultural, no es simple, y que la relación entre la clase y el estatus es variable.

Los patrones de valor cultural más o menos opuestos al mercado, por ejemplo, la producción y autoconsumo de comunidades muy tradicionales, patriarcales y herméticas a la cultura moderna y por lo tanto al mercado nacional o transnacional, impiden que los mecanismos distributivos interfieran en el orden de estatus. Por otro lado, las instituciones económicas separadas, en cierta medida, de las instituciones de valor cultural impiden que las desigualdades de estatus se conviertan *per se* en injusticias distributivas.

"El reconocimiento erróneo no implica una mala distribución, aunque sin duda, también contribuya a ella. En consecuencia, no podemos comprender esta sociedad si atendemos sólo a una única dimensión de la vida social." (Fraser, 2006: 56)

Lo anterior nos lleva más allá del culturalismo y del economicismo como formas de estudio social muy limitadas, ya que existe lo que Fraser llama *hibridación*, que en la sociedad contemporánea se traduce en que el orden cultural no tiene límites definidos.

La interacción social contiene en sí los flujos transculturales y Fraser nombra cuatro esferas de interacción socio-cultural: las migraciones, las diásporas, la cultura de masas globalizada y las esferas públicas transnacionales. Todas se relacionan unas con otras, *hibridizadas* y sin límites culturales claros.

Otra característica de la sociedad contemporánea que altera las concepciones reduccionistas de la clase y el estatus, y constituyen la *diferenciación institucional*, ya que no hay una institución suprema (como el parentesco) que rijan la interacción social, en cambio, existen múltiples instituciones reguladoras, diseñadas con base a los diferentes patrones de valor cultural.

En la actualidad, la cultura de masas organiza interpretativamente, es una institución divergente a la que rige el derecho (como la institución oficial que dicta las leyes del matrimonio) aunque difieren de las modas culturales que se emiten desde la cultura de masas.

Una tercera caracterización del panorama social contemporáneo que altera las identidades o sujetos de las reivindicaciones de justicia, es la llamada *controversia*. Una tercera característica de la sociedad cultural moderna: la pluralidad en el plano ético. Todos comparten múltiples horizontes de evaluación diversos. Encontramos comunidades con valores que suscriben distinciones respecto a otras comunidades o subculturas, incluso incompatibles (Fraser, 2006: 57). Gracias a este contexto los patrones de valor y los “horizontes de evaluación” se discuten con intensidad.

En la actualidad los discursos, las narraciones y esquemas interpretativos de las hibridaciones culturales, instituciones diferenciadas y pluralismos éticos, buscan afirmarse como los de mayor autoridad, y ninguno está a salvo de controversias culturales. Ninguno queda sin ser cuestionado; todos buscan institucionalizarse como patrones de valor de mayor autoridad moral.

El principio de igualdad liberal, que da legitimidad a esta sociedad, expresa los ideales del mercado, dice Fraser: intercambios equitativos, “carrera abierta al talento” y la “competencia meritocrática”. También expresa el ideal democrático y la ciudadanía igualitaria para todos y la igualdad de estatus³⁵.

El orden capitalista moderno tiene un orden de estatus que se ve afectado, la condición de un orden fijo de estatus es ilegítima, pero la acusación de otros órdenes puede servir para enmascarar nuevos o constantes modos de subordinación de estatus. El objetivo de Fraser es cuidar que los ideales liberales igualitarios no contribuyan al proceso por el cual se reproducen formas modernas de subordinación de estatus en la sociedad capitalista. Discutiremos las implicaciones políticas de estos cambios sociales y reivindicaciones políticas en el capítulo cuatro.

³⁵ “La jerarquía de estatus viola todos estos ideales. Lejos de ser socialmente legítima, contraviene normas fundamentales de la legitimidad mercantil y democrática.” (Fraser, 2006:57)

Capítulo Dos:

Redistribución

«La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento». «Los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos, ni al cálculo de los intereses sociales». «... la justicia es la virtud de la práctica allí donde existen intereses competitivos y cuando las personas se sienten facultadas para hacer valer sus derechos unas frente a otras». John Rawls, 1971.

En la época fordista (1930-1980) el término *redistribución* era un término fundamental tanto para las filosofías morales como para las luchas sociales. La época fordista, a decir de Noam Chomsky puede entenderse como el modelo inaugurado por Henry Ford en el apogeo del despliegue capitalista, que garantiza un beneficio a los ricos, creando un mercado de consumo a modo, que propicia que aquello que se fabrica se adquiera y consuma en el mismo país. Para Foucault, el fordismo fue un modelo de regulación social disciplinario desde tres escenarios: la totalización (se refiere a una campaña totalizante sobre la racionalización de la vida social, a través de la cultura de masas, el control gubernamental de la seguridad y salud pública, cuerpos codificados por profesionales de la racionalización social, agencias de control sobre algunos grupos de edad, regímenes corporales, etc.), la concentración de capital dentro de un marco nacional (fundamento disciplinario de todas las instituciones nacionales e interacciones sociales proveniente del Estado nacional-social de bienestar) y la autorregulación (los expertos del control social difundieron el “autocontrol” o “autogobernación interna” dentro de estas sociedades de producción y consumo de masas nacionalmente delimitadas) (Fraser, 2003: 20).

Fraser acusa que toda esta visión disciplinaria no puede ver los procesos de subjetivación de los procesos promovidos por el fordismo, pero tampoco hacia una autonomía emancipada, pero a lo que nosotros nos concierne es la afectación a los países latinoamericanos, para poder ampliar las cuestiones que Nancy Fraser expone sobre la *redistribución y el paradigma distributivo*.

Por ejemplo, que con la globalización de la economía el modelo fordista dotó de más derechos a los trabajadores en Estados Unidos y de ahí que las empresas emigraran en búsqueda

de una mano de obra más barata, la mano de obra “cara” deja de ser “necesaria” para el mercado. Junto con ello la fuerza laboral preponderante corresponderá a los trabajadores del tercer mundo, quienes se convertirán en los oprimidos en la economía mundial moderna.

La distribución desigual de la riqueza se traduce en una disminución del salario en los países pobres, cuya población en su estado de pobreza son fácilmente explotables. El mercado se aboca al consumo de las clases ricas del primer y del tercer mundo. El capital logra mayor movilidad cuando el nivel salarial disminuye en los países pobres y con la tendencia general de la super-especialización de la mano de obra en los sistemas educativos de las naciones, tiende a que la docilidad de los asalariados esté más o menos asegurada (Chomsky, 1996).

Además de los factores apuntados, en décadas recientes se observa una tendencia a la flexibilidad laboral y la fragmentación, que se traduce en condiciones precarias de trabajo (Macías, 2009: 215-240)³⁶. Más arriba hemos tocado algunos puntos a algunas preguntas básicas sobre el tema de la distribución ¿Cómo puede darse una condición o fenómeno empírico distributivo dada la creciente fragmentación social³⁷?, ¿Cuál es la pertinencia y legitimidad del enfoque redistributivo de acuerdo a este contexto?

³⁶ “Como toda cuestión cultural, la desigualdad entre los géneros no es igual en todo el mundo. En los países imperialistas está más atenuada, porque la mujer tuvo más conquistas. Francia acaba de votar una serie de leyes para reducir la desigualdad de oportunidades para la mujer en el mercado de trabajo, e Inglaterra votó la remuneración del trabajo doméstico. Para que estas concesiones fuesen hechas, se profundizó la opresión y la explotación de la mujer en los países dependientes. Hay más desigualdad de género cuanto más dependiente es el país y más explotada la mujer. Cuanto mayor la explotación, mayor la barbarie, y barbarie significa para la mujer violencia y costumbres religiosas retrógradas. En África, costumbres salvajes, como la mutilación del clítoris, sobreviven sin grandes chances de cambio, incluso con las furiosas campañas feministas de denuncia. En los países musulmanes, como Afganistán, Arabia Saudita o Pakistán, las leyes seculares del Corán están en pleno vigor, y las mujeres son asesinadas a pedradas por sus maridos o hermanos. La espantosa miseria de países como Bangla Desh, por ejemplo, impide a la mujer hasta, incluso, un derecho natural, que es el de ser madre, ya que el hambre la torna impotente para engendrar hijos. En China, con la restauración capitalista, las mujeres, que llegaron a ser las más emancipadas del mundo, sufrieron grandes derrotas. Y hoy, en el campo chino, ocurre el mayor número de suicidios de mujeres por ahorcamiento o envenenamiento del mundo. Con la vuelta del Capitalismo también volvió la costumbre ancestral del secuestro de mujeres para que trabajen como prostitutas. La restauración capitalista es lo que explica la vuelta, en Cuba, de la degradación femenina. La isla volvió a ser, como en los tiempos de Batista, un paraíso para que los turistas extranjeros se diviertan con las prostitutas, en su mayoría jóvenes con diploma universitario que no encuentran empleo. Sólo la lucha de clases explica estos hechos.” (Toledo, 2010)

³⁷ La historificación de la injusticia económica puede dar contenido a las reivindicaciones justificables tocantes a la redistribución. La teoría marxista con su visión de modelos sociales y procesos históricos de larga duración, demostraba

Frente a esto los teóricos del liberalismo político como Rawls (1967; 1971; 1995), Dworkin (1985), han logrado argumentar con ciertos principios de redistribución la posibilidad de un Estado de bienestar como sistema político coherente distributivo, donde las disparidades económicas se vayan disipando. Este enfoque liberal presupone el respeto por los planes racionales de los individuos bajo ciertos acuerdos con la capacidad de afirmar una desigualdad que satisfaga beneficios distributivos para todos.

“Una teoría de la justicia como la John Rawls encuentra una de sus razones de ser en la formulación de las reglas de reparto equitativa en sociedades no igualitarias, que son las únicas que conocemos. Si estos derechos sociales conciernen principalmente a la acción educativa, los cuidados de salud y la garantía de un nivel de vida decente, de ahora en adelante la seguridad económica se presenta como el medio material de ejercer todos los demás derechos.” (Ricoeur, 2006: 253)

El paradigma distributivo convocado por John Rawls con su obra *Theory of Justice*, en la sociedad de distribución justa, los contratantes eligen principios de acuerdo con una concepción de regulación pública de la sociedad (en términos distributivos). El régimen de imperio de la ley públicamente conocido, así como el ideal estructural que se dicta a través de la política fiscal, permiten al Estado intervenir³⁸ en los intercambios cuando se presente la ocasión, lo cual es aceptado por la *teoría bidimensional de la justicia*, si tal intervención permite optimizar la institucionalización de la justicia en términos de participación política de los afectados de la estructura económica diferenciadora.

Trataré en este capítulo de identificar cómo para el paradigma distributivo, el concepto de bienes sociales, como el poder y las oportunidades, conectados con las posiciones sociales y las bases sociales del autorrespeto, los salarios y la riqueza³⁹, en su conexión con la concepción de la

que el modo de producción era determinante de la conciencia en la dialéctica de la enajenación del obrero al capital; la razón política de la clase proletaria organizada puede entenderse como la lucha no sólo distributiva, sino por una liberación de la estructura de las clases, historizada y contextualizada. Mientras no existe una unidad política en consonancia con relaciones de producción en correspondencia, es que se puede definir la fragmentación social.

³⁸ Dado que la intervención siempre será previsible en un Estado distributivo, se advierte que todo lo que se adquiere en una sociedad de distribución justa ya tiene impregnado el carácter de posible corrección.

³⁹ Dentro de lo considerado como bienes sociales están también la salud, la inteligencia o la imaginación, aunque estos no estén controlados directamente por la estructura social (Rawls, 1967; 1971; 2006). La teoría de la justicia distributiva sobre los bienes primarios, los cuales según Rawls, comprenden a los bienes sociales antes mencionados, en consonancia con los derechos y libertades públicas (como “valores sociales”) que permitan una sociedad bien ordenada basada en una justa distribución de dichos bienes, recursos, riqueza y valores sociales. Esto en el sentido de que para la teoría de la justicia distributiva de Rawls, el derecho al reclamo de posesión sobre las cosas, es permitido sólo si esa propiedad no se usa y no se atenta contra la oportunidad equitativa; también si limita a quiénes pueden poseer más y

teoría bidimensional de la justicia propuesta por Nancy Fraser, se plantea cierta exigencia sobre incorporar en el debate de la distribución la justificación teórica de la lucha por la igualdad económica, en un contexto modernizado de la producción, pero desde la crítica bidimensional, sobre cómo puede resolver cuestiones sobre el reconocimiento de otros tipos de identidades subordinadas.

2.1 El paradigma distributivo

La concepción de la justicia distributiva ha ocupado un lugar predominante en la tradición liberal angloamericana del siglo XX. Entre las teorías afirmativas de la justicia como redistribución, las cuales ponen énfasis en las cuestiones relativas a la distribución de los bienes y la riqueza o al estatus social derivado de la distribución, y plantean que estas cuestiones dependen de las soluciones económicas. En las décadas de 1970 y 1980, esta tradición se fortaleció con la filosofía analítica de John Rawls (1971) y Ronald Dworkin (1985), quienes elaboraron complejas teorías de la justicia distributiva, con una visión un tanto sesgada sobre el problema del reconocimiento de las diversas identidades, sus propuestas, como las de Brian Barry (2001), Richard Rorty (1999) o Amartya Sen (1985), intentan resolver los problemas de la justicia, a partir de principios de justicia distributiva. Estos son principios normativos diseñados para orientar la asignación de beneficios y costos de la esfera económica. Nancy Fraser se refiere a dichas teorías como paradigmas normativos desarrollados desde el punto de vista de la redistribución, a su vez proveedores del contenido programático de las reivindicaciones en contra de injusticias socioeconómicas.

Lo que puede llamarse paradigma redistributivo tiene una larga lista de filósofos que han permitido construir marcos normativos para la distribución⁴⁰, por ejemplo, Brian Barry quien defiende que “una teoría de la justicia es una teoría acerca de los tipos de disposición social que pueden defenderse” (Barry, 1995: 19) y que las disposiciones sociales no son un fenómeno natural

dicha posesión perjudica, en lugar de beneficiar, al grupo menos favorecido. Como es sabido, el modelo de Rawls sugiere que los contratantes discutan sobre los principios de distribución, bajo los cuales la producción y la adquisición puedan desarrollarse ordenadamente. Estos principios rawlsianos, establecen que los derechos de propiedad y libre intercambio son intrínsecos a una sociedad bien ordenada y posibilitan condiciones de felicidad a más personas.

⁴⁰ Menciono solo algunos nombres con los años de sus obras relacionadas con la redistribución Gauthier, D. (1963), Hare, R. N. (1963), Harsanyi, J. C. (1953), Hume, D. (1779), Kaldor, N. (1955), Kant, I. (1786), Mill, J. S. (1867), Nelson, L. (1956), Perry, R. B. (1944), Raphael, D. D. (1950-51), Rawls, J. (1958), Sen, Amartya (1998), Dworkin, (1981).

sino una creación humana, y los seres humanos pueden transformar dicha realidad creada por ellos mismos. Esta percepción permite la creación de teorías sobre la justicia contraponiendo a la distancia el tiempo actual, donde la distancia no es ya un obstáculo para no socorrer a los pobres, la justicia debe considerarse como “distribución de la riqueza en el mundo como un todo” (Beitz, 1979 *apud* Barry 1995). Si los medios de redistribución siguiesen siendo débiles, según Barry, como en el siglo XVIII se aceptaría la excusa de Adam Smith: “Que estemos poco interesados, en consecuencia, por la fortuna de aquellos a los que no podemos ni servir ni dañar, y que están en todos los aspectos tan remotos con respecto a nosotros, parece una orden sabia de la Naturaleza; y si fuera posible alterar la constitución original de nuestro marco, aun no ganaríamos nada con el cambio” (Smith A. 1969 *apud* Barry 1995: 21).

Fraser insiste en que los procesos económicos no siguen por sí mismos caminos normativos, un hecho relativamente claro a la luz del análisis de las estructuras económicas (división social y sexual del trabajo, estructuras limitadas de propiedad frente a la liberalización de los procedimientos de la producción, extracción, distribución, circulación y consumo, así como sus efectos: pauperización o desertificación).

Algunos enfoques distributivos pueden ser capaces de mostrar los daños acumulados en grupos, clases o sectores sociales, y depende del análisis sobre los procesos dentro de las estructuras económicas regidos por mecanismos de diversa índole, especialmente por las fluctuaciones de los mercados capitalistas y las corrientes políticas neoliberales de la globalización económica, causando estragos, como lo mencionamos al inicio de este capítulo, como el desempleo masivo, la desarticulación de la seguridad social, exacerbación de la subcontratación, la marginación, la explotación, las fluctuaciones monetarias y su incidencia en la falta de distribución de los bienes sociales y de las innovaciones tecnológicas en cuanto a salud, así como las afectaciones a los sistemas educativos y su desapego a principios redistributivos de justicia social.

El proceso de globalización ha traído una disminución del poder de los Estados nacionales y el abandono de su función mediadora entre el capital y el trabajo. La presencia e incidencia de las agencias internacionales creados en el pasado siglo, si bien aboga por los derechos de grupos

afectados a nivel mundial, no parece tener la fuerza necesaria para dar cumplimiento u obligar a los estados nacionales a hacer cumplir los derechos humanos.

Ésta es una problemática para el paradigma distributivo, ya que la complejidad creciente para determinar los sujetos concretos de la injusticia distributiva, toda vez que los factores de marginación y exclusión de los grupos vulnerables integran un panorama de comunidades socio-culturales diversas (comunidades migrantes, racializadas, o imbricadas), como veremos más adelante.

Para la perspectiva de Nancy Fraser, el enfoque redistributivo liberal (acorde con los ideales democráticos) requiere el análisis de las estructuras y las instituciones económicas, políticas y sociales desde una política del reconocimiento, esto es, que las estructuras propuestas por el paradigma distributivo e instituciones *ad hoc* no estén circunscritas a la reproducción de las identidades tradicionales que propician relaciones de subordinación y que constituyen un factor de exclusión.

2.2 La crítica de Fraser a la justicia como redistribución de Rawls

Nancy Fraser retoma el paradigma redistributivo liberal de John Rawls (1971), que otorga un lugar primordial a la redistribución de los bienes y la riqueza material por encima de los temas del reconocimiento, y considera un acierto de dicho paradigma el no quedar limitado a los bienes materiales, sino darle lugar a algunos bienes simbólicos.

Así mismo, Fraser comparte la base normativa liberal de la defensa de las garantías individuales de las sociedades, y en esa medida no se despega del republicanismo liberal y clásico de la escuela norteamericana, pero le agrega la necesaria crítica neomarxista, con lo cual su proyecto asume el sentido de una “*reforma no reformista*” de la redistribución, que sigue dos vías: una planeación más o menos centralizada de la economía, tendiente hacia la transformación profunda de las estructuras económicas que generan injusticia social a través de la redistribución, bajo un programa político republicano congruente, característico de las sociedades liberales.

Como sabemos, la crítica a la naturaleza de la explotación capitalista realizada por Karl Marx en el siglo XIX, sigue siendo una fuente de algunas teorías radicales de la redistribución que se proponen realizar el viejo proyecto racional de lograr una sociedad justa, que es posible

determinar de manera teórica, pero que históricamente ha tardado en concretarse, cuando no, de disolverse para los ojos de millones de desesperanzados.

Para John Rawls el desarrollo de la *Teoría de la justicia* parte de la idea de una sociedad “bien ordenada” y autosuficiente, bajo las condiciones modernas de vida, pero con principios que permitan la fluidez de un sistema de cooperación justa entre ciudadanos de una *comunidad jurídica*: libres e iguales (Rawls, 2001; Habermas, 2008: 121).

La justicia distributiva según Rawls es un proyecto racional que pretende una distribución equitativa de los recursos y la riqueza bajo un esquema cooperativo de beneficio mutuo. Un concepto de justicia utilitarista que se amplía en sus alcances, toda vez que se caracteriza por una identidad de intereses construida por el entendimiento común de que la cooperación social resulta más efectiva y duradera que la forma de vida del esfuerzo solitario. Incluso, los beneficios son repartidos de la manera más amplia a quienes participan más de esta comunidad, por lo que todos buscarán no sólo ser parte de ella, sino lograr mayor trabajo para ganar más beneficios (Rawls, 2001).

“El concepto de justicia es un conjunto de principios para escoger entre los ordenamientos sociales que determinan dicha división y para obtener un consenso acerca de las participaciones distributivas correctas.” (Rawls, 2001: 54)

La justicia del liberalismo rawlsiano concierne a las prácticas como virtudes de las instituciones, que son a su vez actividades y sistemas de normas, coordinados por oficios, funciones, movimientos, castigos y defensas que parten desde el modelo de acuerdo sobre principios. Las prácticas pueden ser consideradas aceptables o justas, si están definidas por funciones (independientemente del costo o cargo) y por normas (independientemente de las recompensas). Un representante de prácticas justas, parte de una situación y perspectiva de desigualdad que conviene al interés de largo plazo, y no a las inmediateces que acarrear un bienestar, pero que no se funda sobre una asamblea de acuerdos justa.

Los principios de la *Teoría de la Justicia* afirman su capacidad para conciliar la libertad y la igualdad, equilibrándose en unos términos que evitan los costos de un sistema igualitario desentendido, en cierta medida, de la eficiencia, y gestor del bienestar general, mediante la inserción de medidas redistributivas que favorecen a los grupos vulnerables. La justicia como imparcialidad [*fairness*] merece el asentimiento racional de todos los ciudadanos y por ello Rawls utiliza el modelo contractualista, justificando con éste los procedimientos para juzgar temáticas

sobre cuestiones básicas de la justicia política y su contenido moral, en tanto imparciales (Rodríguez, 2003)⁴¹.

Rodríguez Zepeda en los avatares de la igualdad apunta: “El poder igualitarista de la justicia como imparcialidad de Rawls descansa en las convicciones morales del segundo principio de la justicia, a saber, la idea de que ninguna diferencia social o económica moralmente arbitraria puede justificarse mediante un teoría de la justicia.” (Rodríguez Z., 2003: 169)

Esta concepción de la justicia se enfrenta a la cuestión de las bases de la aceptación de un sistema distributivo que limite la libertad en beneficio de otros:

“Pero, ¿por qué individuos racionales, dueños de un sistema de fines que desean adelantar, van a consentir una violación de su libertad en favor de mayores beneficios para otros? Parece más plausible suponer que, al encontrarse en una situación original de igualdad de derecho, ellos insistirían en contar con instituciones que rindieran ventajas compensatorias a cambio de cualquier sacrificio requerido.” (Rawls, 2001: 52)

La concepción de la justicia como imparcialidad de Rawls (“Todos los bienes primarios – libertad y oportunidad, renta y riqueza y las bases del *autorrespeto*- han de distribuirse por igual a menos que una distribución desigual de alguno de esos bienes, o de todos ellos, resulte ventajosa para los menos favorecidos”) (Rawls, 2006: 54) pone a la concepción rawlsiana de la justicia como imparcial, pero entraña también una concepción de justicia como equidad.

La concepción de la justicia como imparcialidad (“Todos los bienes primarios –libertad y oportunidad, renta y riqueza y las bases del *autorrespeto*- han de distribuirse por igual a menos que una distribución desigual de alguno de esos bienes, o de todos ellos, resulte ventajosa para los menos favorecidos”) (Rawls, 2006: 54) entraña también una concepción de justicia como equidad. Queda abierta la cuestión sobre cuál es el objeto de la redistribución equitativa, pues Rawls concibe como “bienes primarios” a la renta y los trabajos al mismo tiempo que a las “bases sociales del respeto a uno mismo”, y complejiza la cuestión cuando añade, en el prefacio a la segunda edición de *Teoría de la justicia* (1999), como categorías de bienes primarios a las

⁴¹ Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de iguales libertades básicas, compatible con un sistema semejante de libertad para todos. Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas han de articularse de modo que al mismo tiempo: a) sean en el mayor beneficio de los menos favorecidos consistente con el principio de los ahorros justos, y b) estén adscritas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidad. (Rawls, 1971, § 86: 53)

libertades básicas, la libertad de movimiento, la libertad de elección profesional, los poderes y prerrogativas, los ingresos, la riqueza, y nuevamente las bases sociales del respeto a uno mismo⁴².

En general, la distribución de las condiciones que generan *autorrespeto* como bien primario, dan contenido moral a la teoría rawlsiana de la justicia distributiva

En relación con este aspecto necesario de la justicia, Nancy Fraser destaca también la insuficiencia de la distribución de los recursos y la importancia de los bienes simbólicos como condiciones necesarias del *autorrespeto*, las cuales exigen políticas del reconocimiento adecuadamente articuladas con las políticas redistributivas, con el fin de evitar la mera reproducción de las identidades subordinadas.

Desde el enfoque redistributivo rawlsiano, a diferencia del enfoque del reconocimiento, las condiciones de libertad sólo pueden sostenerse en la medida que las instituciones bien ordenadas den lugar a que el *interés bien comprendido* por todos y cada uno, prevalezca sobre los intereses personales. El tratamiento de esta cuestión es presentado en términos de una «teoría débil del bien» consistente con el principio pluralista y republicano. El enfoque anterior concibe desde una perspectiva racional que los ciudadanos preferirán su lealtad a un sistema así ordenado: “en una sociedad bien ordenada sería bueno para mí el atenerme a los requerimientos de la justicia” (Rawls 2006; Habermas, 2008: 122).

Las instituciones a las que Rawls se refiere son las de una democracia constitucional en una sociedad liberal, sus principios como fuente de instituciones y prácticas básicas apegadas a una constitución política justa y arreglos económicos equitativos, que sientan las bases de una *obligación de obedecer las leyes* en una sociedad imperfecta, pero ordenada en función de unos principios de justicia, una argumentación contractualista y emanada de la experiencia moral cotidiana, en contraste con otras ideas de la fundamentación racional (J. Rodríguez, 2003).

En general, la teoría liberal de la justicia distributiva se plantea en un marco de pluralismo de valores en las sociedades liberales, sin embargo, Fraser criticará el paradigma distributivo rawlsiano que tienden a restar peso a los procesos de institucionalización de los patrones hegemónicos de valor cultural imperantes, en los contextos de interacción de las personas y cuya valía en términos de relaciones simbólicas resulta debilitada por el enfoque distributivo, a pesar de que constituyen un papel decisivo en la lógica de las desigualdades sociales. El aspecto cultural del

⁴² En “Distributive shares”, *Philosophy and Public Affairs* de 1988, también considera como bienes primarios al ocio y la ausencia de dolor (2002).

reconocimiento de las diferencias identitarias no suele ser considerado como elemento fundamental de la teoría de la justicia distributiva como relaciones del orden cultural, sino como bases sociales (materializadas) por distribuir, en todo caso son relaciones potencialmente transformadoras de órdenes de construcción simbólica que inciden en la institucionalización de la justicia distributiva.

Para Fraser lo cultural y lo económico están sumamente imbricados y no se dan separados, sino que constituyen dos lados del problema de la marginación, la exclusión económica, al mismo tiempo que todas las formas de vejación, maltrato y falta de reconocimiento político y moral que afectan a grupos humanos muy numerosos. Así mismo, constituyen la redistribución y el reconocimiento en tándem, un solo horizonte de solución.

2.3 Los principios políticos del Estado liberal de bienestar

Una constitución política es justa, dice Rawls, si apoya el *principio de libertad*, lo cual significa que el Estado que dimana de ella concibe la libertad como una asociación de ciudadanos iguales, que expresa bajo principios, los intereses morales y espirituales de los individuos en una situación inicial de igualdad (Rawls: 2001; Kukhatas, 2004: 59-60). Esta libertad abstracta, no condicionada por la economía o la política, en un mundo real de desigualdad social, permite al gobierno ser tolerante con la religión o a la moral en los hábitos individuales, tolerancia que se aplica a las formas políticas y económicas en el capitalismo⁴³. Si la libertad individual está en juego y la constitución está segura no hay razón para dar libertad al “intolerante” (Rawls, 2006: 202), entiendo yo, si la legitimidad de la constitución sigue vigente, el intolerante se encuentra en estado de violencia y autoritarismo frente a la *comunidad jurídica*.

⁴³ Esta posición liberal ha sido ampliamente difundida en su sentido moral, pero desvinculada a mi parecer de las condiciones económico históricas, donde el debate Hegel-Marx sale nuevamente a la luz, pues para el primero era imperioso dejar que la sociedad civil se desarrollara y el Estado fuera adquiriendo con el tiempo la calidad de *comunidad ética*, y para el segundo se requería una intervención directa y contundente, con las armas de la política *proletaria [dictadura del proletariado hacia la desaparición del Estado burgués con la apropiación obrera y socializante de los medios de producción]* para eliminar el germen de la explotación que radica en las relaciones sociales de producción capitalistas donde los propietarios se apoderan del producto de los trabajadores y mantienen a los trabajadores en una división social del trabajo que perpetúa la dominación. Para Habermas ha quedado resuelta la dialéctica razón-revolución a través de la “experiencia histórica”, toda vez que la intervención reformista del Estado puede ir aliviando las situaciones de desigualdad social, pero que es preciso dejar intacta la cuestión moral, la idea esencial del Estado liberal de Bienestar. Considero necesario recuperar sobre Marx, aunque al margen, lo siguiente: “Por un lado se olvida desde un principio que el supuesto del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, incluye ya la coerción del individuo (...) Se olvida que todo ello presupone además la división del trabajo (...) No se ve que ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la contradicción entre el trabajo asalariado y el capital.” (Marx, 1974: 186) Dando cuenta así de las contradicciones fundamentales que puede afirmar en vez de transformar, coincidiendo con la teoría crítica sobre la institucionalización del ethos burgués, del mismo del que el Estado liberal de Bienestar puede no salvarse.

El Estado liberal de bienestar sugiere ciertos costos para sostener la libertad y los derechos de propiedad ya que problemas como la pobreza, la falta de vivienda, la insalubridad pública, la falta de educación, la falta de empleo, la violencia social, muestra que la libertad entendida como *ausencia de interferencias en el libre mercado* afectaba a dicho mercado en su rentabilidad, por lo tanto al propio sistema de libertades.

El liberalismo moderno aprueba la visión del Estado mínimo que está dedicado a proteger ciudadanos contra la violencia, el robo, el fraude, el cumplimiento de contratos, todos los derechos que los libertarios de principios (Nozick, Rawls) validan por su defensa a los derechos naturales y fundamentales, siendo que la satisfacción de estos derechos es un bien en sí mismo y no pueden comprometerse por nada. Pero en el caso de la justicia distributiva de Rawls, el Estado se permite incidir en términos *redistributivos* en los derechos de propiedad.

No nos ocupamos aquí de los libertarios que rechazan automáticamente al Estado, sino de los que se distinguen como libertarios pragmáticos (Kukhatas 2004: 81-96; Hayeck, 1960) y libertarios de principios (Nozick, 1974; Rawls, 1967). Para los primeros el Estado se restringe a sí mismo y valora los beneficios que el mercado puede ofrecer, por ejemplo, el dar información sobre las necesidades a las que no se tendría acceso desde lugares políticos. La producción, en el Estado de los libertarios pragmáticos, promueve la utilidad máxima y la satisfacción de la eficiencia máxima, mientras que para los liberales de principios, los derechos naturales y fundamentales deben quedar protegidos en justa medida por el Estado encargado de protegerlos e insistir en las *condiciones redistributivas de los derechos de propiedad*.

Lo importante para los libertarios de principios como Rawls y Nozick es la eficiencia de las instituciones justas, ya que toda "invasión" de la libertad y de los derechos de propiedad puede ser considerada como injusta si se realiza sin el consentimiento de los gobernados y Nozick como libertario de principios defiende que los derechos fundamentales o básicos satisfechos son ya un bien en sí mismo y la injerencia de un Estado sucede por la necesidad social del Estado vigilante, pero que este debe ser también valorado por su eficiencia en la recaudación de impuestos y el monopolio de la coacción para limitar formas de agresión emergentes (Nozick, 1988).

Una sociedad que hace evolucionar un Estado de esta naturaleza requiere que sus acciones sean el resultado de un interés racionalizado, bajo la base del respeto a los derechos de los demás, aceptando el cobro de multas por infraccionarla (Nozick, 1988). El Estado mínimo garantiza la protección de las personas (la libertad y el derecho de propiedad) pero no puede justificar ninguna injerencia en esta garantía aunque aumente la eficiencia, la seguridad o la felicidad, la satisfacción de estos derechos es un bien en sí mismo y la visión de otras formas de

vida no pueden subrogar este hecho. Nadie puede tomarse la libertad de imponer a otros el respeto de sus derechos por lo que todos deben estar sujetos al mismo régimen fiscal que posibilita la condición de un respeto generalizado.

El Estado mínimo que actúa bajo estos principios de justicia, como la libertad de adquisición de propiedad y libertad de transferencia de propiedad, puede atender incluso a un ideal histórico de la justicia y ésta tiene que ver con la rectificación de injusticias pasadas. En el Estado redistributivo de Rawls la asignación justa de las riquezas y propiedades depende de una revisión histórica de la apropiación, de tal modo que la teoría revise metodológicamente si hubo fraude o robo en el origen de la asignación para poder juzgar si la apropiación fue justa o injusta. No defiende *per se* el derecho a la propiedad. Esta restricción histórica se complementa con el *principio de diferencia* rawlsiano, donde el grupo menos favorecido está en mejores condiciones que si se encontrara en una distribución igualitaria (Kukathas, 2004:91).

Para la *teoría de la justicia distributiva* de Rawls, el derecho al reclamo de posesión sobre las cosas es permitido solo si esa propiedad no se usa y no atenta a la oportunidad equitativa; también si limita a quiénes pueden poseer más y dicha posesión perjudica, en lugar de beneficiar al grupo menos favorecido. El modelo de Rawls sugiere que los contratantes discutan sobre principios de distribución bajo los cuales la producción y la adquisición puedan desarrollarse. Los principios de Rawls establecen que los derechos de propiedad y libre intercambio son intrínsecos a una sociedad bien ordenada y posibilita mayores condiciones de felicidad a más personas.

La objeción práctica de Nozick a Rawls nos es relevante por el sentido distributivo del Estado de bienestar que no pierde el carácter liberal, rasgo que también encontraremos en Nancy Fraser pero con sus matices. Nozick afirma que el Estado, en su ideal estructural, interferirá continuamente en las acciones de la gente y la pauta distributiva termina condicionando los intercambios con base a deseos puramente personales y toma recursos de algunos intercambios singulares. Cabe un cuestionamiento de Nozick ¿La justicia distributiva impone que una persona, o la sociedad, se pueda despojar de cualquier proporción para mantener el ideal estructural apropiado? Teme pues que sea tal el control continuo de intercambios en pro del ideal del *principio de diferencia* que los actos inocentes de intercambio se erradiquen, y esta objeción se debe a que aún cuando sea una sociedad de personas que eligen siempre para maximizar su ganancia, tienen también una madurez para comprometerse con la aprobación y reflexión de sus actos (Nozick, 1988; Kukathas, 2004: 94).

En cambio, Rawls, no se contenta sino con un régimen de imperio de la ley públicamente conocido que pone como ideal estructural una política fiscal que permite al Estado interferir en los

intercambios cuando se presente la ocasión para mejorar la distribución de recursos y riqueza, sin atender a la coyuntura democrática gracias a que la intervención es previsible en una sociedad que busca la distribución justa, tomando en cuenta que toda intervención puede fallar y estar atento a corregir fallas.

“[...] hay una rama de distribución. Su tarea es conservar una justicia aproximada de las porciones distributivas mediante la tributación y los reajustes necesarios a los derechos de propiedad. Han de distinguirse dos aspectos de esta rama. En primer lugar, fija ciertos impuestos a la donación y sucesión y establece restricciones a los derechos de herencia. El propósito de estos impuestos y reglamentaciones no es recabar ingresos (ceder recursos al gobierno) sino corregir, gradual y continuamente, la distribución de riqueza y prevenir las concentraciones de poder perjudiciales para la equidad de la libertad política y de la justa igualdad de oportunidades.” (Rawls, 2002: 259)

En una *sociedad bien ordenada* o de justa distribución, los contratantes eligen principios de acuerdo a una concepción de regulación pública de la sociedad en términos distributivos, sin embargo, la crítica teórica a la *sociedad bien ordenada* permitirá los ajustes, siempre necesarios, a la estructura básica y según Rawls, todos los contratantes lo saben de antemano. En general, *el Estado permanece fuera de las vidas económicas de la gente excepto por alguna injusticia en la adquisición y la transferencia*, por ejemplo, si un arreglo conduce a resultados extremadamente inquietantes como la destrucción ecológica y que tiene que ver con el equilibrio en la explotación o con la desmedida contaminación, que atiende ya un equilibrio distributivo a nivel global.

2.4 La estrategia afirmativa de la teoría de la justicia distributiva

La crítica de Fraser a los principios políticos del Estado liberal de bienestar es que puede reparar la *mala distribución* mediante una estrategia afirmativa, a través de transferencias de renta, lo cual significa ayuda pública para los más afectados en el consumo pero no trastoca en lo absoluto la estructura económica subyacente. De lo que se trata, dice Fraser, es que las estructuras sociales subyacentes sean analizadas y los resultados sociales que generan también. Para Fraser hay dos tipos posibles de estrategia, una *estrategia afirmativa* dedicada a reparar y corregir resultados desiguales de los acuerdos sociales pero que no toca las estructuras sociales básicas que los generan, sino que se centra en los resultados. Una segunda, sería la *estrategia transformadora* que aborda las causas últimas.

Esto tiene que ver con si ¿es posible disponer de las instituciones de una democracia constitucional de tal modo que se cumplan los principios distributivos? Como he expuesto, la teoría distributiva de Rawls se ha concentrado en *cómo hacer para que las instituciones sean justas en términos distributivos*, y comprendo que los principios tienden a institucionalizarse para generar condiciones de largo plazo como soporte para un contexto y condiciones de distribución justa.

Como ya vimos, Fraser responde sobre la teoría de la justicia distributiva en el Estado de bienestar, que éste puede tanto acelerar cuanto frenar, la implantación de la justicia distributiva, ya que es posible afirmar en vez de transformar, con medidas distributivas los impedimentos económicos para la redistribución, por ejemplo, un sostenimiento financiero o subsidio general que sostenga un nivel de consumo conveniente al estatus quo, pero que no transforme esencialmente la estructura económica que genera explotación y marginación. Hace falta por ello una reestructuración económica que trastoque la división del trabajo, la estructura de propiedad, la producción, la circulación de capital, el consumo y la distribución de bienes y riqueza, a su vez vaya eliminando la discriminación de la clase proletaria que no son tomadas en cuenta a la hora de decidir sobre las posibilidades de inversión y ello puede implicar *eliminar los obstáculos políticos mediante la democratización a la justicia distributiva*, esto nos lleva al concepto de *paridad participativa* de Fraser.

Este tipo de participación democrática propiciada por las instituciones distributivas, definida en el marco de dichas instituciones y regulada por ellas, comprende por ejemplo, la toma de decisiones particulares desde nociones de justicia de sentido común, es decir, cuestiones de injusticia verificables públicamente sin necesidad de categorizar abstractamente, aunque para Fraser el nivel de afirmación de una perspectiva de justicia puede tergiversar el sentido de una justicia más profunda que le ha correspondido a la teoría desarrollar, por ejemplo, desde la categoría de clase y estatus como ordenes sociales de subordinación histórica y su desarrollo conceptual ha requerido de la filosofía y la teoría social entre otros, como ya he expuesto.

Para no caer en decisiones superfluas como remedios para la injusticia, la pregunta no debe ser ¿qué considera la mayoría sobre qué es la justicia? sino ¿qué consideran los diversos grupos en desventaja sobre qué es la injusticia? Y agregó ¿cómo pueden las instituciones transformar su capacidad de tomar en cuenta la perspectiva de los grupos en desventaja? El resultado de este arreglo social entre grupos vulnerados e instituciones, es la necesaria transformación de fondo de los entramados sociales que generan la mala distribución de los recursos y la riqueza para no caer en estrategias que afirman el orden económico vigente. (Fraser, 2006: 71-76).

A pesar de este ideal democrático conviene considerar el peso de la ideología dominante desarrollada por la teoría marxista y la teoría crítica (Marcuse, 1973⁴⁴) ante el hecho de que

⁴⁴ “Oponemos un No rotundo a los grandes siglos... Vamos ante el asombro y la burla de nuestros contemporáneos, por una veredita que apenas parece camino, y decimos: Ésta es la calle principal de la evolución de la Humanidad.” (Franz Marc, 1914) Agradezco a la Dra. Trueba por su comentario sobre el poco peso que se le da a la ideología dominante sobre los grupos vulnerados.

nuestra auto-comprensión está atravesada por el lenguaje y es difícil salir de la red de representaciones de la realidad y de la mentalidad heredadas.

“El lenguaje de la Ley y el Orden prevalecientes, validado por los tribunales y la política, no sólo es la voz sino también el hecho de la supresión: “El lenguaje no es solamente un medio de comunicación, es también, sobre todo, un modo de aprehensión de la realidad, todo lo formal y todo lo intelectual que puede permitirse una clase desligada por sus privilegios económicos de los conflictos y de las contradicciones de la vida social”. (Marcuse, 1973: 77)

2.5 La estrategia transformadora del modelo bidimensional de la justicia

Fraser se sirve de la teoría social para analizar las condiciones de pobreza causadas por la desigualdad en las estructuras económicas de las sociedades capitalistas, nombrando a este fenómeno *mala distribución*. Así mismo, considera un error abandonar la idea de una reestructuración económica profunda, y pondera los tipos estrategias afirmativas frente a las transformadoras para corregir la mala distribución. Como vimos arriba, la redistribución afirmativa deja a la *mala distribución* tal y como está aunque participa con procesos de distribución y la redistribución transformadora trastoca a través de procesos distributivos las estructuras de la actividad económica (Fraser, 2006:73).

“En el período fordista, informó algunas de las ideas del ala izquierda de la socialdemocracia. Desde esta perspectiva, la socialdemocracia no se interpretaba como un simple compromiso entre un estado liberal afirmativo de bienestar, por una parte, y otro socialista transformador, por otra. Se consideraba, en cambio, como un régimen dinámico cuya trayectoria sería transformadora con el tiempo. La idea era instituir un conjunto inicial de reformas redistributivas de apariencia afirmativa, incluyendo el derecho universal al bienestar social, una tributación escalonada progresiva, políticas macroeconómicas orientadas a la consecución del pleno empleo, un amplio sector público no mercantil y unas propiedades públicas y/o colectivas importantes. Aunque ninguna de estas políticas alterara de por sí la estructura de la economía capitalista, se preveía que, en conjunto, inclinaran la balanza del poder desde el capital hacia el trabajo y estimularan la transformación a largo plazo. Sin duda, esas expectativas son discutibles. En realidad, nunca se pusieron a prueba del todo, pues el neoliberalismo puso fin al experimento. Por otra parte, ahora la cuestión también es discutible, pues una reforma económica no reformista ya no sería posible en un único país, dadas las condiciones actuales de globalización económica. No obstante, la idea general de un régimen progresivamente autotransformador no está en absoluto desacreditada. Por el contrario, en nuestros días, merece la pena seguir la estrategia de la reforma no reformista, a una escala transnacional.” (Fraser, 2006: 78)

Me he concentrado en la distinción entre *reforma o estrategia afirmativa* y *reforma no reformista o estrategia transformadora* ya que es una de las propuestas de la autora más claras sobre las posibilidades de hacer converger la redistribución con los principios del acuerdo social paritarios, además de su propuesta de integración con el reconocimiento en un marco de referencia supremo de la justicia que tiene como núcleo la participación política paritaria.

Fraser reconoce que la pluralidad de perspectivas es asimilada en las propuestas teóricas para interpretar la justicia, pero debe tener siempre el punto de vista del *reconocimiento* y no sólo de la *redistribución* para ser integral. El *reconocimiento* tiene que ver con jerarquías de estatus que generan identidades subordinadas de género, sexo, raza, etnia, religión, nacionalidad, éstas son de una dimensión distinta a la de la redistribución en los arreglos sociales, fundando procesos alternos a la institucionalización de la justicia distributiva.

“[...] hay otra forma de concebir la reforma no reformista en relación con el reconocimiento. La estrategia precedente daba por supuesto que la diferenciación de género es intrínsecamente opresiva y habría que acabar deconstruyéndola. Sin embargo, cuando las diferenciaciones no son intrínsecamente opresivas, el *telos* preferido del cambio social puede no ser su deconstrucción. En esos casos, cuando las distinciones sólo están vinculadas de forma contingente a disparidades institucionalizadas de participación, el objetivo puede consistir, más bien, en eliminar las disparidades y dejar que las distinciones prosperen o mueran, según las opciones de las generaciones posteriores.” (Fraser, 2006: 79)

La *estrategia transformadora (reforma no reformista)* buscaría desde los grupos en desventaja eliminar su condición de subordinación en cuanto a la estructuración de clase y estatus. Queda abierto, a mi parecer el tema sobre la intensidad que la articulación de las demandas de dichos grupos puedan lograr como para considerarse un sujeto político unificado como clase y estatus subordinado, esto, desde mi punto de vista, determinaría la contundencia de las estrategias de movilización.

En cuanto a la redistribución el *estado transformador* tiene como objetivo reparar la distribución injusta transformando la fuente que la genera y en vez de alterar sólo la distribución final (cuotas de participación en el consumo) busca la reestructuración económica, a través, de la redistribución de la renta y de la riqueza, la reorganización de la división del trabajo, cambios de las reglas y títulos de propiedad, democratizando los procedimientos de toma de decisión sobre el modo de invertir la plusvalía social.

¿Cuál es el mejor lugar y la medida propicia de la propiedad pública en una sociedad igualitaria democrática?

“es importante retener la idea general de la transformación económica, aunque, en la actualidad, no estemos seguros de su contenido institucional preciso.” (Fraser, 2006: 73)

2.6 Crítica a los *paradigmas populares de la redistribución*

La definición de Fraser para *paradigmas populares de redistribución* es, a saber, una constelación de movimientos sociales y políticos articulados sobre algunos puntos discursivos de injusticia de redistribución en común. En este sentido, la distribución es el contenido de los

debates y discursos sobre la articulación de las demandas de los movimientos sociales y los actores políticos, de acuerdo a las especificidades de cada región.

Los *paradigmas populares*, que nacen como conjuntos de reflexiones y acciones estratégicas, coordinadas y relacionadas en torno al consenso de demandas económicas, i.e. lucha de clases, lucha por derechos sindicales y laborales, luchas nacionales por la repartición de la tierra y la plusvalía social en un territorio, u otras reivindicaciones expresadas en discursos críticos con la intención política de solucionar la injusticia económica.

En el corazón de las naciones pobres la articulación reflexiva de las distintas demandas de los grupos puede darse mediante diversas estrategias, ya sean violentas o populares⁴⁵, aunque existe la posibilidad de articularse en movimientos sociales electorales hacia un cambio de actitud institucional. La pregunta sería ¿Es más difícil formular y articular las demandas sociales por la vía política institucionalizada, que organizarse y lanzarse a la movilización y la lucha social no institucionalizada? ¿Qué tipo de tácticas o estrategias intelectuales colectivas se requieren?⁴⁶.

Según la definición de paradigma popular no es una política, de clase o de identidad, sino un momento de movimiento social que tiende a reivindicar una perspectiva específica de justicia o transformación social, puede ser redistributiva, de reconocimiento u otras como representación política o transformación de sistemas educativos, así también, impulsar o hacer caer personajes políticos, etc. Desde mi punto de vista existen movimientos sociales lo suficientemente congruentes con sus pedimentos de justicia, que logran justificar con paridad participativa como

⁴⁵ En el libro *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, de Susan Eckstein se ofrece un panorama de algunos movimientos en Chile, Argentina, Bolivia y Perú, varios de ellos, armados, aunque la conclusión general de esta obra radica en varios ejes, a saber, que la dinámica política y económica global moldea directa e indirectamente las causas del estallido, así también sus resultados; el contexto de las fuerzas sociales y económicas en conflicto son las estructuras, mecanismos sociales y tradiciones culturales locales; así la tradición colonial, la subyugación poscolonial a las fuerzas económicas y políticas globales; los valores, las ideología, las tradiciones y los rituales comunitarios, las dinámicas de los grupos, organización y comunidad, en general, las circunstancias históricas: “Se rebelan porque tienen medios alternativos limitados para expresar sus opiniones y para ejercer presión en pro de un cambio.” (Eckstein, 2001:17)

⁴⁶ Un ejemplo de paradigma popular como movimiento electoral que exige democratización de las instituciones, fue el movimiento político electoral contra el régimen partidista hegemónico en México en 1988, a favor de un partido de oposición, que compartía la consigna de humanizar el capitalismo y de nueva izquierda participativa, criticada en la actualidad por su recaimiento en los vicios políticos de corrupción del antiguo partido en el poder político, así como por las constantes acciones antipopulares una vez que no transformaron las estructuras que inhibían la participación ciudadana del ejercicio de poder. Respecto a esto queremos apuntar la posición de Piven y Cloward (1979) citados en la obra de Eckstein (2001: 20), quienes sostienen que los pobres son quienes más probabilidades tienen de lograr un cambio mediante la disolución, y que la disolución puede ser movilizada sin una organización formal. A lo interno las organizaciones pueden aferrarse a esquemas autoritarios que inhiben la participación popular en vías de formarse políticamente.

lo sugiere Fraser, como para atraer a otros actores de la sociedad civil y de la esfera pública transnacional haciendo que el estado legitime sus opiniones e institucionalice sus reivindicaciones, aunque esto último ciertamente no ha sido la generalidad.⁴⁷

De acuerdo con lo anterior, el enfoque bidimensional de la justicia no puede aceptar un movimiento crítico o *paradigma popular*, centrado en un solo ámbito de la injusticia social, pues el reduccionismo a una perspectiva única y característica de la injusticia social como injusticia esencialmente socioeconómica, hace que en el caso del paradigma redistributivo no se tome en cuenta el orden social de subordinación de estatus, fundado en la institucionalización de patrones de valor cultural que privilegian a un tipo de grupo social o forma de vida, el cual condiciona el acceso a la estima social y a la participación política de acuerdo a los estereotipos de la cultura dominante.

La categoría desarrollada por Nancy Fraser sobre el *paradigma popular de la redistribución* distingue a los *grupos sociales o comunidades en desventaja según la clase* (o colectividades similares a la clase) definidas económicamente por una *relación* característica con el *mercado o los medios de producción*⁴⁸. También considera a la *subclase* (como colectividades sin condiciones

⁴⁷ Trataremos de referirnos constantemente a los *paradigmas populares* más actuales en América Latina, a saber, el *movimiento sin tierra del Brasil*, integrado esencialmente por campesinos y después soportado reflexiva y prácticamente por 350 mil familias ubicadas en los acampamentos y campamentos en 23 de los 26 estados de la federación y cuya participación se encuentra a los alrededores de cerca de 2 millones de ciudades lo que hace a este movimiento uno de los más fuertes del mundo, reivindicando sobre todo su carencia de máquinas, ganado, crédito, ni tierras, lo que trascendió hacia la articulación de un movimiento de autodefensa social, crítico de las estructuras estatales, y sostenido de acuerdo al contexto histórico brasileño. Véase Martha Harnecker, *Sin Tierra. Construyendo un movimiento social*, (2002); Otro *movimiento* muy importante es el *de los piqueteros en Argentina*, el cual surge también por condiciones de mala distribución de la riqueza, es decir, que en 2002 los desocupados eran cerca de 6.5 millones de población económicamente activa, sin incluir mujeres trabajadoras del hogar, las cuales vivían en graves condiciones de pobreza, así como las 19 millones de personas pertenecientes a familias con ingresos menores a 188 dólares al mes, calculando 18 millones de jóvenes en estas familias, sin estudios ni trabajo y 9 millones de jóvenes en indigencia, véase Kohan Aníbal (2002). Otro que consideraré aquí es el *movimiento indígena mexicano, boliviano y ecuatoriano*, por su interés bidimensional para el modelo de Nancy Fraser, es decir, sus demandas por igualdad de derechos para decidir sobre la distribución de la riqueza, las inversiones sobre la producción en el país, educación y seguridad social, entre otras cuestiones económicas, y que van aparejadas con sus reivindicaciones de reconocimiento y exigencia a “aparecer” en las constituciones como comunidades indígenas que niegan su “depreciación” en la estima social generalizada, descritos sobre todo en Xavier Albó, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, 1º ed. (Bolivia: CIPCA, 2008); Bartra, Armando; Otero, Gerardo. “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”. *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Sam Moyo y Paris Yeros [coord.]. (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2008).

⁴⁸ Como hemos visto arriba, la tradición marxista asume que la característica fundamental de la clase trabajadora es aquella que sólo tiene su *fuerza de trabajo* para vivir, donde el capital y su relación de explotación con el trabajador, puede no abarcar a otros tipos de comunidades o sujetos de injusticia, por ejemplo: la *racialización* de inmigrantes o minorías étnicas (reservas de trabajadores con salarios mucho más bajos y considerados de menor categoría). Esta consideración repetitiva en la macroeconomía la regenera como una “subclase” que no cumple con los requisitos para ser explotada. Esto corresponde a la actualización de la teoría crítica distributiva.

de acceso a los derechos laborales mínimos que por sí mismos no satisfacen condiciones de vida dignas) como son los migrantes, minorías étnicas, peones, mujeres pobres no educadas o capacitadas.

Deben considerarse también en condiciones de trabajo no asalariado, a grupos de *mujeres* marginales a los tipos de trabajo asalariado “formal” pero que regulan con su trabajo familiar (sin remuneración específica de su labor), al sistema económico, “respaldando” para que el “proveedor del hogar” salga a tiempo, con la vestimenta adecuada, la preparación educativa de los hijos, el ordenamiento familiar en general.

Un número considerable de escritos feministas sostienen que la mujer es pilar del orden social, sin embargo, por ser consideradas incapaces (por su género) de cumplir con los estándares de la producción tradicionalmente masculina, su trabajo es considerado “asistencial”, por lo cual el feminismo pragmatista de Nancy Fraser, es sumamente crítico de las visiones teóricas precursoras de la visión sesgada y unilateral sobre el trabajo femenino como asistencial y no fundacional (Fraser, 2006:23-24)⁴⁹. Las propuestas de solución a la injusticia social, en términos de la redistribución de recursos y la riqueza son la reorganización de la división del trabajo, el cambio de la estructura de propiedad, la democratización de los procedimientos y la toma de decisiones sobre la transformación de las estructuras económicas básicas

⁴⁹ También véase su artículo “¿Qué tiene de crítica la teoría Crítica? Habermas y la cuestión de género”, *Teoría feminista y Teoría crítica* de Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (1990) en él Nancy Fraser intenta unir en el estudio de las sociedades, los enfoques estructurales en el sentido de objetivadores y enfoques interpretativos, es decir, que las sociedades modernas están divididas en instituciones del “Sistema” y el “mundo de la vida” [moderno]. Las instituciones del sistema son la estructura tecnoeconómica y el estado administrativo, quienes se encargan del medio informacional y de la reproducción material de la sociedad; que a su vez son capaces de generar intercambios entre grupos humanos con el entorno físico y otros sistemas sociales; logrando la integración de las acciones, aún cuando esta integración sea sólo funcional, incluso sin consenso de los agentes sobre los valores y fines. El mundo moderno de la vida, en cambio, es la familia, la esfera pública de formación de opinión, el debate y la participación (reproducción simbólica, de normas, modelos y hábitos de interpretación y procesos de formación y de identidad social); también lo es la integración de la acción a través de valores normas y relaciones comunicativas (lingüísticas y simbólicas). La crítica de Fraser a la teoría crítica de Jürgen Habermas inicia desde la concepción de que del *mundo de la vida* de Habermas [o mundos socioculturales] es producto de la integración, de la socialización. Formas de vida que unen y transmiten estructuras constitutivas de integración: tradiciones, lazos de solidaridad e identidades colectivas. Por lo tanto, la racionalización atenta contra los *mundos socioculturales*, subsumiendo contextos de acción guiados por creencias sustantivas y contenidos normativos en orientaciones de acción estratégica. Es decir, que la racionalización no le pertenece al mundo de la vida, mundo donde “naturalmente” se encontrarían las mujeres pero que la mayoría de los teóricos no observa, incluido Habermas. La única posibilidad para descolonizar los *mundos de la vida* es que la dinámica de la administración pública, unida a la economía y a las esferas públicas autoorganizadas [con relaciones modificadas conscientemente] se enfrenten con los ámbitos de acción regulados por el dinero y el poder administrativo. Es decir, la visión pragmatista de Habermas distingue y divide el contexto de acuerdo al fin y la relación entre las prácticas. Fraser concluye que esta división niega la deconstrucción de otros tipos de dominación, ocultando que en la esfera del mundo de la vida (familia y esfera pública) también cruzan las instituciones del “sistema tecnoeconómico” y que esa relación (familia-dinero y trabajo-salario) implica una interacción entre ese campo simbólico y el campo material, además, que abordarlo nos permite una visión teórica más amplia toda vez que descubren los modos de vida en donde el “Sistema” genera formas de vida que “sirven” al sistema administrativo del poder.

La perspectiva característica de la injusticia social como efecto de la estructura económica capitalista, preponderante en las consignas políticas de los movimientos sociales y actores políticos del siglo XX, tuvo como principales significaciones, gracias a la teoría de la plusvalía de Marx, la *explotación* (apropiación de la utilidad o beneficio del trabajo de uno en beneficio de otros), aunándose con los temas cada vez más prioritarios como la *marginación* económica (confinación a trabajos mal remunerados, indignos o indeseables, y la negación de toda posibilidad de acceder al trabajo remunerado), y la *exclusión* (como privación o negación de un nivel material suficiente) (Fraser, 2006:22).

Por ello el *paradigma popular de la redistribución* contempla las diferencias de grupo como maneras diferenciadas de aplicar la justicia, dentro de un sistema diferenciado, como propiedades intrínsecas a la clase o grupos en desventaja formados por una estructura económica y política injusta, y que no están conformados así por voluntad propia. La solución se presenta como el deber de abolir las diferencias de grupo, no de reconocerlas. De ahí la complejidad para articularse como demanda que contempla las diferencias de los grupos, intrínsecas y favorables, i.e., las luchas por el reconocimiento.

2.7 Contra el reduccionismo: una *concepción bidimensional de la justicia*

Una teoría de la justicia, no debería limitarse a la distribución de derechos y de bienes, y debe analizar todos los patrones institucionalizados de valor cultural que impiden la *paridad de participación*. El estatus como concepto no pertenece sólo al bienestar material, tampoco se registra en un sistema legalista, el reconocimiento como disolución de órdenes de estatus se verifica en la *paridad participativa*. Lo anterior constituye un postulado fundamental cuya validez se da por sentada.

Para que la teoría de la justicia, desde el reconocimiento, trascienda los patrones de valor cultural se tiene que analizar la estructura del capitalismo, fijándose en los mecanismos económicos, la separación de las estructuras del estatus, el prestigio y sus mecanismos que impiden una *paridad participativa* en la vida social. (Fraser, 2006: 41)

En general, dice Fraser, ni los teóricos de la distribución ni los del reconocimiento han conseguido resolver de manera adecuada los problemas y las limitaciones de la otra corriente, para ello se necesita ser cuidadoso desde ambas posturas en los siguientes aspectos, que la autora misma formula en términos de reglas o principios que sería necesario cuidar: 1) no negar la cultura ni las diferencias culturales, 2) respetar las necesidades de justificación deontológica de la moral y estar abiertos a las condiciones modernas del pluralismo de valores, 3) permitir el carácter

diferenciado en el capitalismo en donde la clase y el estatus son divergentes, 4) evitando visiones unitaristas, como la de Durkheim, en donde la integración cultural se presenta como un solo patrón de valores, compartido por todos y desplegado en todas las instituciones y prácticas sociales (Fraser, 2006: 41).

La concepción “bidimensional” de la justicia considera la distribución y el reconocimiento “como perspectivas diferentes de la justicia y dimensiones de la misma”, sin reducir una a la otra, estas dimensiones atienden a un marco supremo que es en realidad un núcleo político institucionalizable.

2.8 Institucionalización de la justicia distributiva

Sandel y Walzer, conocidos *comunitaristas*, exponen que quienes quieren hablar de la justicia y parten de principios abstractos no logran ver la sustantividad de la justicia como forma de vida (Sandel, 1982: 214), esta crítica se sustenta en que la falta de consistencia entre los principios normativos y las prácticas y las tradiciones en términos de usos y costumbres más o menos observables, esta inconsistencia se generó por la ausencia del diálogo entre los que formulan los principios y los grupos que se pretende que los ejerzan. Los principios de justicia en la cotidianidad están implícitos en las prácticas y tradiciones dentro de las comunidades, sólo si se efectúan en “un modo fiel a las ideas compartidas por sus miembros”, ya que el “hacer caso omiso de esas ideas compartidas es siempre actuar injustamente” (Walzer, 1983:322).

Para conseguir el cumplimiento de los principios distributivos con fenómenos empíricos, se requiere de la paridad participativa, que como hemos referido múltiples veces, la *paridad* significa la condición de ser un igual, de estar a la par con los demás o de estar en pie de igualdad, y el término *participación* hace referencia a la voz y la capacidad de acción en el arreglo social. Aunque la intensidad del nivel de igualdad en la redistribución depende del contexto, surge una pregunta esencial que Fraser plantea: ¿cómo puede saberse cuánta igualdad se necesita para institucionalizar la paridad participativa? Una medida es que todos puedan participar en alguna actividad no obligatoria, como el diálogo democrático, lo cual elimina obstáculos políticos a la actividad económica o al reconocimiento cultural.

El objetivo de institucionalizar la justicia distributiva implica la búsqueda de garantías sobre la *posibilidad* de participar para todos los miembros de la sociedad, en las estructuras de decisión y acción económica, en el caso de la distribución, cuando deseen y puedan, es decir, eliminando los obstáculos “políticos” a la *paridad participativa*, en referencia a la *exclusión de participación o representación* que incluyen los procedimientos de decisión que marginan de

forma sistemática a ciertas personas, incluso en ausencia de una *mala distribución* y un *reconocimiento erróneo*, por ejemplo las normas electorales de los distritos uninominales de “todo para el ganador”, que niegan la voz a otras minorías políticas, incluso reivindicantes. Habría otros que por condiciones de incapacidad física no son efectivamente representados, por lo que se debe buscar la *representación* y *participación* efectiva desde sus limitaciones.

Las *condiciones objetivas* para la *paridad participativa*, referida sobre todo a cuestiones de *redistribución* sugieren la *independencia económica*, la *eliminación de la exclusión*, la *explotación* y la *eliminación del monopolio*, condiciones que permiten que aquellos que están en condiciones de decidir tengan el tiempo y cuenten con los ingresos necesarios para participar en algún proceso de toma de decisiones de su comunidad política. Para Fraser la reestructuración económica *per se* no alcanza abarcar cuestiones esenciales de lo que ella llama *reconocimiento erróneo*, derivado del orden social de estatus, el cual puede repararse universalizando los privilegios reservados y acotados para grupos determinados, aunque es preferible la abolición completa.

Lo cierto es que las condiciones económicas no garantizan la paridad participativa. La teoría de Fraser contempla las formas de exclusión que afectan a enfermos y discapacitados de manera muy somera, y creo que los pondría como grupos afectados por el estatus, por ejemplo, la forma en que se institucionalizan valores culturales referentes a la enfermedad o la locura, como identidades inferiores, naturalizando su condición de estatus. Podemos preguntar entonces ¿qué clase de participación paritaria cabría para ellos y sería posible y viable en ciertos casos de discapacidad grave? En principio, la dimensión del reconocimiento atiende ese aspecto de la marginación y la exclusión, pero aun así, su modelo bidimensional no aporta aún una luz específica sobre este difícil problema de aceptar las diferencias específicas de grupos con discapacidad física o intelectual en un marco de participación efectiva.

Además de la necesidad del enfoque de reconocimiento, Fraser en su última obra explicitará que la dimensión de la representación política recíproca –defensora de los intereses de la *paridad participativa*-, es una condición para eliminar la subordinación política en tanto que está enraizada en las relaciones de poder constitutivas de la sociedad de clase y de estatus. La injusticia correspondiente a la esfera política es la *exclusión política* y la democratización su solución, aunque la interpretación de la coyuntura política es una consecuencia del razonamiento desarrollado sobre la separación actual de la política del reconocimiento y la política de la redistribución. Sin embargo, todo esto no sería suficiente en ciertos casos de vulnerabilidad extrema y total exclusión.

Las condiciones objetivas y subjetivas para la justicia, la *distribución correcta* y el *reconocimiento recíproco*, pueden medirse, sostenerse y ser eficaces por la *paridad participativa* en los términos de luchas de reconocimiento y redistribución dentro de las sociedades liberales⁵⁰.

Según la *teoría distributiva* de Rawls, a la teoría le corresponde clarificar el conjunto de normas y programas compatibles con los requisitos de la justicia, pero según Fraser a la deliberación ciudadana le corresponde evaluar las opciones de ese conjunto. La evaluación implica un criterio normativo para el trabajo del análisis conceptual y lo que le corresponde al debate público es escoger, dentro del conjunto de las opciones, las más aceptables. Esto supone una reflexión hermenéutica, con base en las materias específicas del contexto: el valor de la justicia para los ciudadanos, la historia, tradiciones e identidades colectivas.

En cuanto a la metodología, se deben considerar los escenarios programáticos para integrar la redistribución y el reconocimiento. No se busca idear proyectos institucionales, sino clarificar parámetros del debate público. No se debe renunciar a las conclusiones fundamentales, sino identificar el conjunto de opciones programáticas que fomentan la *paridad participativa*. La heurística de un diálogo democrático puede sopesarse por la justicia redistributiva o de reconocimiento, si es que el contenido de dicho diálogo sabe especificar acertadamente la causa de las injusticias.

En este mismo sentido, el concepto rawlsiano de *equilibrio reflexivo* [*reflective equilibrium*] otorga mérito al saber intuitivo, aunque después puede ser explicitado racionalmente por el análisis de las manifestaciones, las expresiones o las elocuciones particulares, o por vía de una reconstrucción racional, en donde la teoría de la justicia reflexiona desde su propio contexto y

⁵⁰ Me parece importante marcar la diferencia del contenido de las “condiciones objetivas” y “subjetivas” de otras teorías políticas críticas. Michel Löwy hace referencia al programa revolucionario cubano de la década de los sesenta del siglo pasado, donde se exponía la intersección cultura-economía, en las condiciones de explotación, exclusión y marginación y otras fuerzas simbólicas que dotan de politicidad a los grupos sociales en injusticia: “Las *condiciones objetivas* de la revolución son por una parte estructurales, la miseria de las masas, el subdesarrollo, las estructuras arcaicas y, por otra parte, coyunturales, tales como la existencia o no de una dictadura militar, de una crisis económica, etc. Por otra parte, las *condiciones subjetivas*, que son sobre todo dos: la conciencia de la necesidad de un cambio revolucionario, y la conciencia de la posibilidad de ese cambio revolucionario.” (Löwy, 1975: 42) Nótese la diferencia del aspecto objetivo de la lucha: individuo versus clase, en tanto *condiciones objetivas* de opresión generalizadas y *condiciones subjetivas* sentidas colectivamente, aunque son aspectos relacionados con el estatus pero enmarcados en la lucha de clases: “la conciencia de la necesidad de un cambio revolucionario, y la conciencia de la posibilidad de ese cambio revolucionario”, una verdadera lucha por el reconocimiento (en términos de liberación, desde el enfoque hegeliano más radical y que veremos más adelante), no como individuos sino como clase en su condición de marginados políticos, económicos y culturales. En este sentido, a la clase le correspondería determinar el contenido de sus discusiones, aunque por el ejemplo anterior se deduce que existe una “vanguardia” teórica: la que teoriza sobre las condiciones para la revolución, por lo pronto nos ceñiremos a las propuestas liberales de participación política.

expone cuáles son los conceptos que dan sustancia normativa a las instituciones para las prácticas cotidianas y las mejores tradiciones de la cultura política.

La teoría encontraría su fundamento en las convicciones latentes de la población, más tradicionales e históricas. Para que las normas y reformas remedien a la injusticia distributiva y la injusticia de reconocimiento, Fraser expone dos posibilidades, la primera es el “rey filósofo” (platónico) que operativiza los requisitos de la justicia y que se corresponde con Rawls como el filósofo que explicita los principios de una teoría de la justicia

“Sin duda, la postura platónica tiene sus virtudes. Lejos de refugiarse en un procedimentalismo vacío, llega a unas conclusiones políticas fundamentales. Más aún, cuentan con el respaldo de una argumentación cuya validez puede evaluar (supuestamente) cualquier investigador racional. Sin embargo, este enfoque es en gran medida insensible a los problemas del contexto. Asumiendo ingenuamente que los principios normativos pueden determinar su propia aplicación, no llega a apreciar que la implementación requiere el juicio político. Además, el enfoque platónico pasa por alto “el dato del pluralismo”. Por último, la postura platónica descuida la importancia de la legitimidad democrática” (Fraser, 2006: 70)

La segunda posibilidad, la que Fraser llama aristotélica, es la que consiste en cierta *justicia democrática* que fomenta la deliberación ciudadana sobre cómo y cuál es la mejor manera de implementar las condiciones para la justicia, y se corresponde con la abstracción rawlsiana de que las mejores instituciones están latentes en el contexto democrático liberal.

“La postura aristotélica es preferible a primera vista. Está especialmente bien adaptada al momento globalizador actual, en el que las cuestiones relativas a la “diferencia” están muy politizadas, los límites de la pertenencia a grupos políticos están cada vez más discutidos y la búsqueda de la legitimidad democrática está adquiriendo una nueva urgencia. En este contexto, los enfoques monológicos son contraproducentes, mientras que las alternativas procedimentalistas ganan verosimilitud. No obstante, estas últimas son vulnerables a una grave objeción: precisamente a causa de los compromisos democráticos, esos enfoques caen con facilidad en formalismos vacíos. A veces, el excesivo temor de suplantar a la ciudadanía lleva a prescindir de contenidos fundamentales. El resultado puede ser una insistencia abstracta en el procedimiento democrático que tenga poco que decir acerca de la justicia.” (Fraser, 2006: 70)

La primera posibilidad requiere de propaganda pública de la ilustración venida desde los filósofos que aprueban las instituciones y la moral correcta, y la segunda una autocomprensión política de la comunidad jurídica muy concreta sobre los fundamentos normativos de su convivencia (Habermas, 2008). La unidad entre el filósofo y la comunidad se basaría en la convivencia permanente de ambos.

Podríamos preguntarnos de acuerdo a lo expuesto por Fraser si la existencia del filósofo que dictamina propuestas sobre lo justo *elimina* la deliberación comunitaria en la que los individuos son a la vez sujetos del proceso de reflexión e implantación de las condiciones para la justicia. La independencia del filósofo permite una deliberación más democrática haciendo sentir a

los participantes como suyas todas las decisiones e implicaciones, aunque el filósofo tendría sólo una participación superficial o de otra manera sería autoritaria.

Las alternativas procedimentalistas han permitido que las “vanguardias” políticas vayan perdiendo vigencia, aunque éstas puedan caer a veces en formalismos vacíos por el temor de suplantar a la ciudadanía, sobre todo si se aleja de cuestiones de fondo sobre la justicia y se interesa sólo por la insistencia abstracta del procedimiento democrático (Fraser, 2006:70)⁵¹.

Existe un problema al abordar la institucionalización de la justicia distributiva, desde la visión de los profesionales expertos o las vanguardias revolucionarias. Inevitablemente surge la comparación de los “profesionales expertos” con la figura platónica clásica de los “reyes filósofos”, quiénes son capaces de concebir y delinear todos los requisitos de la justicia, sin embargo, estos sólo lograrán diseños institucionales abstractos y utópicos o políticas de reforma poco sistemáticas⁵² pero por otro lado, ¿Qué pasa en los casos en los que se proponen y diseñan modelos realistas y políticas sistemáticas en extremo, pero totalitarios?

⁵¹ Relaciono esto con las llamadas vanguardias revolucionarias de Latinoamérica, movimientos de guerrilla que exponían en sus discursos reivindicantes la vanguardia proletaria como aquella en que la razón democrática se asienta por se: “Uno de los primeros presupuestos del dogmatismo revolucionario, y del cual se derivan muchas de sus prácticas, es la existencia de un sujeto revolucionario único, es decir, la existencia de una clase social cuya posición histórica es la de llevar el capitalismo a su destrucción, una clase social que se encargaría de transformar a la sociedad desde sus fundamentos, en pocas palabras, una clase predeterminada para la revolución. Este sujeto revolucionario por excelencia era el proletariado, y particularmente el proletariado entendido como el obrero industrial. El obrero era el único que podía enterrar a la sociedad burguesa debido a su papel fundamental dentro de ésta, es decir, debido a su condición de productor de valor. Sería fácil darse cuenta de que toda la riqueza de la sociedad capitalista es producida por los obreros, ya que es su trabajo el que está materializado en la totalidad de las mercancías que constituyen la riqueza burguesa. [...]El proletariado -podemos ver desde esta óptica- es una clase que está acostumbrada ya de por sí a la disciplina, pues desde su origen, se constituye en la más férrea de las disciplinas, es decir, la disciplina de la fábrica. Además de esto, el proletariado sería una clase socialista por definición, en tanto que la producción industrial moderna es la más social de las actividades, dada la división del trabajo que presupone la industria. Así, el proletariado tenía todas las características necesarias para la revolución, era una clase disciplinada, socialista, y predispuesta a la conciencia de clase, ya que su posición ante los medios de producción la llevaban a ubicar claramente el punto neural de la explotación. Esto llevó a muchas organizaciones de izquierda a formarse una concepción homogénea de los obreros, como un ente en sí mismo, monolítico y coherente, y a apostar todos sus esfuerzos a la organización de esta clase, ignorando o menospreciando las luchas de cualquier otro grupo social. [...]Si el proletariado era el único que podía realmente ser revolucionario, entonces, todas las demás clases sociales no debían sino ir detrás de él. En este sentido, los obreros serían la clase de vanguardia. Asimismo, dentro de la clase obrera, sólo unos cuantos lograrían desarrollar una verdadera conciencia de clase y organizarse dentro de un partido marxista. Éstos constituirían la organización o el partido de vanguardia dentro del proletariado.” (*De vanguardias y dictaduras*, Carlos Octavio Arenas, 2010, inédito) Las reivindicaciones de justicia democrática se colocaban en el momento del triunfo revolucionario.

⁵² Agradezco a la Dra. Carmen Trueba por el comentario sobre lo dogmático y reduccionista que resulta decir que la evaluación filosófica de las propuestas elimine, anule o suprima la deliberación pública. En algunos casos podría enriquecerla y a menudo ha sido así a lo largo de la historia. La alegoría de la caverna de la república platónica plantea que el filósofo descubre por sí mismo la verdad y luego se la comunica al resto de los prisioneros, pero esto de ninguna manera resume lo que podría ser la visión platónica acerca de la relación entre la filosofía y la política, ni el camino del descubrimiento de la verdad, aunque es preciso reconocer que su visión objetivista de la verdad se presta a distintas

El modelo de Fraser apunta hacia el modelo de la justicia democrática en el que insiste en la deliberación ciudadana sobre la mejor manera de implementar los requisitos de la justicia, a través de “indicaciones dialógicas”, una heurística para organizar un debate democrático creado por ciertos especialistas, pero ¿Cómo pueden expresarse los propios grupos excluidos en las formas de crear el debate?

Tomando en cuenta el argumento de Fraser sobre la superación del monologismo o el mero procedimentalismo, los grupos excluidos pueden participar en la formación del debate desde un enfoque que unifique al teórico con estos grupos ciudadanos, evitando así la usurpación autoritaria del intelectualismo vacío, por su separación o división del trabajo entre el teórico y la ciudadanía. Se busca pues que los argumentos teóricos sean introducidos en los debates por los mismos teóricos pero en su calidad de ciudadanos. Todo esto es correcto, aunque el intelectualismo vacío quizás no entrañe, por su vacuidad misma, tantos peligros. Mientras que convendría tomarse en serio los riesgos que entrañan ciertas variantes de intelectualismo no vacío, algunas de ellas muy seductoras y retóricamente persuasivas, pero sumamente dogmáticas y autoritarias, como cualquier totalitarismo.

Fraser se refiere a la teoría política como el campo de la argumentación y al momento de la discusión dialógica el campo práctico de los principios propuestos, el contexto da forma a la teorización, pero son los debates ciudadanos los que se permiten ejercer principios que dan entrada a la formalización teórica. Así mismo la teoría debe dejarse informar por las demandas y deliberaciones ciudadanas.

interpretaciones, entre ellas la que se le ha atribuido, y que correspondería a una concepción objetivista, monológica y autoritaria de la justicia. En realidad, la obra platónica en su conjunto le concede un lugar muy importante al debate racional de las opiniones y los criterios de validez de las opiniones y creencias.

Capítulo Tres:

Reconocimiento

“En el siglo pasado, la burguesía consideraba a los obreros como envidiosos, desquiciados por groseros apetitos, pero se preocupaba por incluir a esos seres brutales en nuestra especie: de no ser hombres y libres ¿cómo podrían vender libremente su fuerza de trabajo? En Francia, en Inglaterra, el humanismo presume de universal.

Con el trabajo forzado sucede todo lo contrario. No hay contrato. (...)

La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos.” Sartre, 1961

En los albores del siglo XXI la filosofía política se verifica en diversos discursos prácticos, donde la añeja ambivalencia sujeto-objeto se refleja en nociones esencialistas del sujeto. Estas nociones representan teóricamente la separación de las identidades en el sistema de relaciones sociales, discursivamente diferenciadas en una totalidad social, ya sea el sujeto liberal como sujeto con *garantías individuales* o la *clase social* como *sujeto histórico*, ambos a su vez, se enfrentan al pensamiento esencialista de la totalidad social. Los teóricos actuales del reconocimiento como Axel Honneth (2007), Charles Taylor (1992) o Kojève (1994), exponen que el esencialismo estructuralista del sistema de clases sociales no agota las identidades dentro de dicho sistema. Sin embargo, puede caerse en el esencialismo *de los elementos*⁵³ de la estructura social como identidades reificadas en el sistema de relaciones sociales diferenciadas, si no se ve que en la complejidad vigente, donde unos sujetos identificados en algún tipo de demanda específica se

⁵³ Cabe mencionar la postura de Fraser en su libro *Unruly Practices* (1989), sobre la deconstrucción de Derrida, la cual no es contrastable con la política, es decir, se trata de la politización de la deconstrucción y no la deconstrucción de la política, la cual había sido formada desde el conocimiento falocéntrico, de manera tal que la politización de las identidades comunicadas en los discursos emergentes sobre reivindicaciones de justicia, sólo pueden disolver las condiciones de subordinación de estatus cuando desinstitucionalizan patrones de valor cultural y rompen efectivamente con órdenes simbólicos dualistas y esencialistas del estatus.

traslapan con otras formas de injusticia en términos de discurso, por lo que no es posible la consolidación de identidades fijas (Laclau, 1987: 118)⁵⁴.

El paradigma de la justicia como reconocimiento parte de la idea de que todas las formas de maltrato “destruyen la confianza elemental que una persona tiene en sí misma” (Ricoeur: 242). La eliminación de todas las formas de maltrato y la identificación de las múltiples variantes de maltrato es una condición sine qua non de la autoconfianza y el autorrespeto que permitirían construir una confianza más allá de sí misma.

En el paradigma del reconocimiento se requiere tener presentes los elementos del contexto sociohistórico, a saber, las instituciones, las formas de organización, los agentes, las prácticas, los contextos de interacción, las funciones, los cuales corresponden a aspectos socio-culturales relativamente observables, a diferencia del marco estructural economicista clásico de los radicales de la distribución, esto es, los que comprenden como sujeto de la distribución a los grupos sociales determinados por las relaciones de producción como agentes que se constituyen en torno a intereses de la macro estructura de clases.

Es sobre todo una cuestión de justicia reconocer las diferencias que generan subordinación, afirmando las identidades denostadas como positivas y jurídicamente vinculantes y no de mera autorrealización que corresponde solamente al ámbito subjetivo de las individualidades, aunque la noción de reconocimiento va más allá del reconocimiento jurídico.

“Para el individuo, la necesidad de ser reconocido incluye la posibilidad de su autodeterminación: frente al otro como semejante, frente al otro como extraño. Frente al otro busca ser reconocido como otro, esto es, no limitado ni subordinado por aquél: Lo que entre personas puede ser la lucha o el enfrentamiento cuyo desenlace se establece como libertad o como servidumbre, aún a riesgo de la vida que se pone en juego, es, entre otros individuos, pueblos o comunidades, o entre Estados nacionales, un conflicto de

⁵⁴ Sobre el concepto de identidad como lo que Stuart Hall, expone desde su postura derrideana, esto es, acentuando la diferencia y el proceso más que una configuración fundante del término de identidad, y esbozado por Leonor Arfuch “La identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas –raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc.- sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias.” (Arfuch, 2005: 24) Una afirmación de la imposible adecuación de una sola posición, o de una concepción no esencialista de la identidad, ante la fragmentación contemporánea, de los recursos del lenguaje, la historia, la cultura, las representaciones de “nosotros mismos” o de cómo nos representan (Arfuch, 2005:24) Coincido en tomar a la identidad en su sentido deconstructivo, como Stuart Hall ¿Quién necesita la identidad?, en toda su capacidad crítica y política, hacia la construcción de un marco de referencia que reformula el contexto de la injusticia social, de la globalización periférica como menciona Arfuch, “en un escenario paradójico de modernización, hipercomunicación y exclusión” (Arfuch, 2005: 25).

soberanías. [...] ‘Sólo arriesgando la vida se mantiene la libertad’, pero la supresión del otro en esta lucha a muerte no sólo privaría a éste de la vida, sino también, a quien se impone del reconocimiento y de la servidumbre que se procuraba. No ha de llegar, pues, el enfrentamiento hasta ese extremo y surge ante él la mediación.” (Palencia, 1998: 233)⁵⁵

El concepto de reconocimiento de la filosofía hegeliana puede indicar el espacio conceptual de la no reificación de las identidades sociales, esto es, el momento en que las identidades dejan de ser igual a sí mismas para reconocer a otras iguales y diferentes así, para encontrar lazos de unidad que superen las contradicciones entre dichas identidades. Las luchas por el reconocimiento serán todos los momentos que las identidades en contraposición tuvieron que pasar para lograr dicho reconocimiento, si es que efectivamente logran plantarse en pie de igualdad, o por el contrario se recodifica la subordinación.

Nos interesa la *lucha por el reconocimiento*, como concepto central de la justicia, que genera políticas desinstitucionalizadoras de los patrones de valor cultural que generan *subordinación de estatus*, y que son ajenos a la *lucha de clases* del marxismo clásico.

Para definir de manera clara el término reconocimiento y políticas del reconocimiento, sin pretender ocuparse de estos conceptos en toda su complejidad y mucho menos, en el contexto de la filosofía de Hegel, un autor tan difícil, puedo decir que el concepto de *reconocimiento* expuesto sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2008: §117⁵⁶), describe el mecanismo conceptual de los procesos históricos desde sus formas básicas para interpretarlos desde la dialéctica hegeliana, esto es, el tránsito de cómo la conciencia natural se convierte en conciencia universal, desde las primeras formas de pensamiento humano hasta lo más abstracto. La lucha por el reconocimiento representa el poder coactivo y su relación con el trabajo liberador que en conjunción gestan el *concepto* como progreso humano. El sustento violento de esta lucha, que a continuación explico, pone las condiciones para el Estado de Derecho (representación abstracta de la libertad absoluta del estado).

⁵⁵ Esta línea de recuperación de la categoría hegeliana de reconocimiento parte fundamentalmente de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* (2008) y en el feminismo ha sido seguida, por ejemplo, por Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, mientras que Fraser se basa en la perspectiva neohegeliana de Honneth. Debido a la complejidad de esta perspectiva no me adentraré en el análisis de este enfoque.

⁵⁶ Utilizaré la pedagógica explicación del Profesor Alberto Ruíz Méndez [<http://alberuz.files.wordpress.com/2010/09/4-daye1.pdf>]. Así mismo, es útil herramienta para la comprensión de la dialéctica hegeliana el texto de Sergio Pérez Cortés, *“Identidad, diferencia y contradicción”*, (Pérez Cortés, 2006).

Sin tratar de explicar todo el recorrido, la lucha por el reconocimiento comienza con la *certeza sensible*, el paso a la conciencia de sí y la conciencia universal (en el espíritu absoluto). Sólo a partir de ello se comprende como la conciencia se relaciona con el mundo y lo transforma, sin embargo, la relación verdaderamente importante para la conciencia es la que se da frente a otra conciencia, no sólo con los objetos. La *conciencia de sí* es la relación de una conciencia frente a otra, donde cada una ha realizado el tránsito de la *certeza sensible* y han construido cada una su verdad, como una “explicación” del mundo que ambas experimentan. Al encontrarse, se les revela la verdad de la vida, esto es, “la idea de su propia finitud, de su propia mortandad y contingencia”. Cada una ha hecho de su mundo, la “verdad” del mundo, pero al encontrarse con otra “verdad”, ambas afirmadas en su creencia (puesta como universal), la descubren contingente dado que existe “otra” verdad que cuestiona su propia vida, el mundo y sus pensamientos. El encuentro con otra conciencia, al revelar la finitud propia muestra la necesidad de transformar *lo negativo en el ser*⁵⁷.

Este acto de *reconocimiento* comienza cuando la conciencia se encuentra con otra que le muestra su contingencia, este momento es lo *negativo* para ella, esto es, que su identidad es negada por otra, aunque esa negación es también una oportunidad de re-construir su *ser*, “de darle un nuevo y, quizá, mejor significado a su hacer”. Hegel deja sentado con esto que solamente al pensar y al “aferrarse” a la vida, después de la *negación*, es cuando realmente comenzamos a “pensar auténticamente la vida”.

En resumen, el reconocimiento inicia con *el encuentro de dos autoconciencias*, donde “Hay una autoconciencia para una autoconciencia primero inmediatamente como otro para otro.” Su segundo momento, *la diferenciación* prepara el campo para el reconocimiento del otro independiente de uno: “Yo contemplo en aquélla como yo, inmediatamente a mí mismo; pero contemplo también allí un objeto, que es inmediatamente existente, y, como yo, es absolutamente otro e independiente a mí.”

Desde el momento en que las autoconciencias se han encontrado y diferenciado se deriva la afirmación de la libertad de una frente a la otra, esto es, la *lucha por el reconocimiento*.

“Es una lucha, puesto que yo no puedo saberme a mí mismo en el otro, hasta que el otro es para mí otra existencia inmediata; yo soy por eso dirigido a suprimir esta su inmediatez.”

⁵⁷ Para la noción de dialéctica, se utilizan los parágrafos 430-434 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1974).

Esta lucha material e ideológica, es un conflicto potencialmente violento, armado e ideológico, que hace aparecer *la posibilidad de la muerte*.

“La lucha del reconocimiento es, pues, de vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone la vida de la otra peligro, y en peligro también incurre ella, pero sólo en peligro, ya que igualmente cada una se vuelve a la conservación de su vida cual existencia de su libertad.” “Como la vida es tan esencial como la libertad, la lucha termina primeramente como negación unilateral con la desigualdad; esto es, que uno de los dos combatientes prefiere la vida, se mantiene como autoconciencia singular, pero abandona su pretensión al reconocimiento.”⁵⁸

Quien sale victorioso de la lucha por el reconocimiento se coloca como el amo, impone su verdad como universalidad y la otra autoconciencia deviene en esclavo al preferir la vida a la muerte, y de ello se deriva el código de derecho que institucionaliza esta nueva dominación o hegemonía.

“La lucha del reconocimiento y la sumisión a un señor, es el fenómeno de surge la convivencia de los hombres como comienzo de los estados.” [Al imponer su ideología, el Amo crea un derecho, cuyo fundamento no es la fuerza, pero con ella comienza su aplicación]. “Esta relación, por una parte implica que se tengan en común las necesidades y las solicitudes para la satisfacción de ellas, debiendo el medio de la señoría, el siervo, ser igualmente mantenido en la vida.” (Ruíz Méndez, 2010)

En este sentido, el amo es pura *negatividad*, en tanto que consume sin producir, y el Esclavo es *positividad* pues produce los medios necesarios para la subsistencia de ambos. Así, la relación del amo hacia el esclavo, es nuevamente bilateral, aunque coaccionada, el esclavo produce aquello que mantiene con vida al amo.

Sobre esto es importante mencionar que quien expone e inicia el *paradigma del reconocimiento* desde la lucha de las mujeres es Simone de Beauvoir. Ella plantea sobre esta dialéctica del amo y el esclavo que:

⁵⁸ Cuando Fanon habla del proceso de descolonización africana explica que este consiste en la sustitución de una “especie” de hombre, por otra “especie”, una modalidad de vida reconocida se ha impuesto sobre otra vista por el colonizador como inferior, y le violenta con sus símbolos, metáforas, ritos, aunque el éxito de la descolonización sucede sólo cuando toda la raigambre social se transforma en su totalidad. Aún cuando empezó con el tímido murmullo de la afirmación del colonizado como necesitado de libertad este terminará obligadamente en un acto violento de liberación “La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial.” (Fanon, 2007: 26) (Marcuse, 1975)

“(…) también están unidos por una necesidad económica recíproca, que no libera al esclavo. Y es que, en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no se plantea la necesidad que tiene del otro: detenta el poder de satisfacer esa necesidad y no le mediatiza; por el contrario, el esclavo, en su dependencia, esperanza o temor, interioriza la necesidad que tiene del amo; pero, aunque la urgencia de la necesidad fuese igual en ambos, siempre actúa en favor del opresor frente al oprimido. Ello explica que la liberación de la clase obrera, por ejemplo, haya sido tan lenta. Ahora bien, la mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad; y todavía hoy, aunque su situación está evolucionando, la mujer tropieza con graves desventajas” (Beauvoir, 1970: 7)

El “devenir del esclavo” es la recuperación de su libertad mediante el trabajo y la creación de los medios para la subsistencia. Gracias a su trabajo transforma el mundo y en esta transformación crea los medios de su liberación. Sin embargo, hay que hacer notar que esta su nueva autonomía sólo es posible vía la servidumbre, y la libertad, su origen y su culminación sólo la experimenta el esclavo, esto representa el progreso de la humanidad, fundamentado en la violencia y terminar de desarrollarse en un Estado de derecho como representación abstracta de la libertad absoluta del *espíritu*, según la filosofía de la Historia del mismo Hegel. Todo esto es una forma de desarrollar el *concepto*.

“La forma de la universalidad [los medios que se producen] en la satisfacción de la necesidad [del Amo consumir y del Esclavo producir], es un medio duradero [que se irá transformando cualitativamente] y una providencia [que se irá transformando cuantitativamente] que contempla y asegura el porvenir [la historia].”

¿Cómo puede expresarse este movimiento dialéctico en las luchas por el reconocimiento de las identidades en la actualidad? ¿Pueden dar contenido a las políticas del reconocimiento en su forma empírica?

El contexto de las políticas del reconocimiento en la actualidad son los cambios a nivel mundial, el derrumbe de la bipolaridad geopolítica provocada por la antagonía entre el bloque capitalista occidental y socialista soviético y sus áreas de injerencia particulares, los procesos democratizadores en los países descolonizados, nuevas formas teocráticas cuestionadas por las pugnas de reconocimiento identitario, oligarquías de fondo en procesos de democracia mediatizada por medios de comunicación masivos, la intensificación del libre mercado y el auge de las corrientes políticas neoliberales, los flujos migratorios incesantes, la porosidad irrefutable de las soberanías nacionales y el consecuente debilitamiento de las ideas de nación, la fragmentación social sobre la identidad y culturas nacionales, así como la hibridación cultural, la proliferación de espacios institucionales, la transinformación o esferas públicas aceleradas por la ampliación de los medios de información y comunicación globalizados, sobre todo la legitimidad democrática planteada en términos de pluralidad social.

Podemos decir, que las políticas de la identidad son aquellos acontecimientos que ejercen las instituciones nacionales para enfrentar problemáticas relacionadas con identidades y conflictos étnicos, regionales, lingüísticos, religiosos, organización social ancestral, radicalización identitaria, luchas por autonomía territorial, desprecio o exclusión a minorías culturales, a identificaciones sexuales o de género, todas como identidades en pugna por derechos y reconocimiento político, económico y cultural.

El reconocimiento excede el simple reconocimiento de la igualdad de derechos entre sujetos libres (Ricoeur, 2006: 256). Ricoeur, expone algunas codificaciones que expresan esta libertad, por ejemplo, los derechos civiles que comprenden los “derechos negativos que protegen a la persona en su libertad, su vida, su propiedad, frente a las usurpaciones ilegítimas del Estado”; los derechos políticos son aquellos derechos positivos que garantizan “la formación de la voluntad pública”; y por último los derechos sociales son aquellos derechos positivos que “garantizan a cada uno una parte equitativa en la distribución de bienes elementales”. (Parsons, *apud.* Ricoeur, 2006: 252)

En lugar de una política igualitarista neutral, las políticas del reconocimiento abogan por el reconocimiento igual de todos en sus diferencias. Ciertas políticas de reconocimiento se limitan a producir un beneficio subjetivo asociado al incremento de la autoestima (Ricoeur, 2006: 273).

“El discurso de justicia social, alguna vez centrado en la distribución, ahora cada vez más está dividido entre las demandas por el reconocimiento [...] El ocaso del comunismo, el surgimiento de la ideología del libre mercado, el auge de las políticas de identidad en sus formas tanto fundamentalistas como progresistas: todas estas evoluciones se han conjurado para marginar, si no extinguir, las demandas por la redistribución igualitaria.” (Fraser, 2003)

Desde la filosofía, esta emergencia de luchas por el reconocimiento de las identidades la exponen autoras como Leonor Arfuch o Celia Amorós (2005), quienes coinciden en que el debate desde la década de los 80 sobre modernidad-posmodernidad, irrumpía con los ideales de la ilustración sobre los fundamentos del universalismo que permeaba a la política con las nociones clásicas de los sujetos colectivos, i.e, el pueblo, la clase, el partido, la revolución (Arfuch, 2005: 22). Esta transformación de verdades y evaporación de valores univocistas, hizo emerger la diversidad de identidades y mundos de vida, renovando el espacio signifiante de la narrativa, de la producción del relato, el discurso sobre los acontecimientos, experiencias, testimonios, datos o interpretaciones:

“En tanto privilegiaba la voz de los sujetos en su pluralidad, los tonos divergentes, las subalternidades, la “otredad” –planteándose así como crítica al etnocentrismo-, la apuesta teórica por las narrativas podía ser vista como una democratización de los saberes, como una nueva jerarquía otorgada al ámbito de la subjetividad. De hecho, estos podrían ser dos argumentos concluyentes en su defensa. Pero también, para algunos, esta perspectiva [...] entrañaba el riesgo de una atomización de lo social, de la pérdida de una idea de comunidad, de la disolución de identidades y valores colectivos en la miríada narcisística de lo individual. [...] La tematización en torno de la identidad/de las identidades asumió prontamente en este contexto un carácter prioritario. [...] bajo este título se cobijó tanto una indagación cercana a la teoría política –identidades post-nacionales, nuevas fronteras, fundamentalismos, ciudadanía multicultural, minorías, nuevos derechos, replanteos de la democracia, etc.- como la más reciente de los estudios de la diferencia (crítica feminista, estudios de género, estudios gay y lesbianos, etc.), diversas corrientes de la sociología, la antropología cultural y la etnología, enfoques culturales. Un arco multifacético, de afortunadas confluencias disciplinarias, que amplió enormemente el campo nocional y de aplicación de un concepto –el de identidad- que atraviesa, por otra parte, toda la historia de la filosofía” (Arfuch, 2002: 23)

Para Nancy Fraser, el *paradigma del reconocimiento* parte del hecho de que las identidades son múltiples y toma en cuenta los procesos culturales y sociales de la formación y la transformación de las identidades, en los diversos contextos de interacción social en que las personas nos constituimos como sujetos, vivimos y entablamos nuestras relaciones.

El *paradigma del reconocimiento* permite comprender las dimensiones subjetiva e intersubjetiva, del proceso de constitución de las identidades y las tensiones y los conflictos sociales derivados de la falta de reconocimiento, la devaluación sistemática o la negación del “otro”. El paradigma del reconocimiento pone el acento en ciertas formas de exclusión institucionalizadas, derivadas de los sistemas de pertenencia a grupos devaluados o marginados, socialmente vulnerables, debido al orden de valores institucionalizados y a fallas que deben ser corregidas, desde la perspectiva de las demandas de quienes han visto lesionados sus derechos.

El *paradigma del reconocimiento* se enfoca a la dimensión intersubjetiva de las relaciones de poder, y su complejo entramado, y a diferencia de las visiones reificadoras de la identidad, historiza las identidades en un sentido doble, esto es, en cuanto a los procesos de su formación, como en lo tocante a los procesos de su transformación.

Durante las últimas décadas hemos visto multiplicarse este tipo de luchas y procesos de reivindicación de los derechos de grupos, orientados por demandas de reconocimiento, tanto de sus identidades, como de sus derechos en las sociedades pluralistas y en el mundo globalizado.

El *paradigma de reconocimiento* propone centrar el aspecto intersubjetivo de la aceptación de los “otros” que no son “yo”, como valores fundamentales en términos de la humanidad común, esto es, la trascendencia de la autonomía individual hacia el reconocimiento de otros, más allá de sus derechos y condiciones sociales, más bien como sujetos de las

instituciones impregnadas por patrones de valor cultural, derivados de los aspectos intersubjetivos de la familia, la sociedad civil o el estado. De esta manera se sostiene teóricamente que las identidades no pueden ser consideradas como intocables.

El renacimiento de este paradigma desde el terreno político de *reivindicaciones de la identidad*⁵⁹ sugieren interesantes actualizaciones en las sociedades capitalistas contemporáneas, y aquí la aportación del modelo bidimensional de Fraser, donde interrelaciones complejas objetivas y subjetivas en procesos de transformación de la estructura social e identidades, nos arrojan nuevas y posibles conceptualizaciones de la libertad en los albores del siglo XXI.

La categoría de *reconocimiento* se refiere en mayor medida a las *condiciones intersubjetivas* para la libertad puesto que el *reconocimiento* participa del deseo moral de erradicar en “uno” la injusticia como camino a la *autorrealización que depende del reconocimiento recíproco*.

“El reconocimiento recíproco no es sólo el modo apropiado para una sociedad democrática sana. Su negativa puede infligir daños a quien se le ha negado (...) La proyección de una imagen inferior o degradante en otra, puede distorsionar y oprimir, en la medida en que la imagen se internaliza.” (Charles Taylor, 1994: 36)⁶⁰

La institucionalización de la justicia como reconocimiento exige que el contenido de la categoría de *reconocimiento comprenda las condiciones de exigencia* o demanda de justicia y entraña un profundo reconocimiento de sí y de otros, desde la *autorrealización* como condición para la libertad⁶¹. Según Honneth, el remedio inicia en la *determinación de las relaciones causales* que la originan. Se requiere del análisis de las condiciones históricas determinantes de la

⁵⁹ Podemos exponer algunos ejemplos de reivindicación de la identidad que denuncian las agresiones físicas por la condición de estatus, e.g. las redes transnacionales de defensa de derechos de las mujeres en contra de la circuncisión femenina en África o contra los “pies pequeños” en China, o la red contra la violencia a las mujeres consolidada en instrumentos internacionales jurídicamente vinculantes a la fecha, que denuncian feminicidios y trata de blancas. Existen muchas otras como las redes de acción en contra del racismo o la intolerancia religiosa, cultural o política (Keck y Sikkink, 2000; Villavicencio, 2007:60-72).

⁶⁰ Podemos ver en el caso de la relación hombre y mujer dicha relación debe ser mediada por una condición jurídica que fortalezca el reconocimiento recíproco debido a la conocida subordinación cultural de lo femenino a lo masculino. “la capacidad de “hacer que el otro se comprometa en el propio hacer” se le atribuye solamente a la psique femenina” (...) “Hegel ensancha la esfera de realización del espíritu subjetivo objetivamente hasta la relación de los sexos; y el motivo sistemático que tal ampliación propone, ha de verse en que, con la relación de interacción sexual entre hombre y mujer, debe introducirse una condición constitutiva de la conciencia de sí de una persona jurídica.” (Honneth, 1997:51)

⁶¹ Un enfoque neohegeliano es en cierto sentido contrario al enfoque bidimensional. Este último propone que las contradicciones se diriman en las instancias públicas haciendo efectivo el concepto de justicia, es decir, no basta con el reconocimiento subjetivo, hay que objetivarlo en las instancias públicas, por lo cual Fraser plantea la *paridad participativa* como medición del *reconocimiento* de las *comunidades e individuos en desventaja*.

formación de la identidad personal asentada en el modelo de las tres formas de reconocimiento para una identidad fortalecida: amor (referido al nicho familiar), derecho (desde la sociedad civil) y solidaridad (que apunta al Estado de la comunidad ética) (Honneth, 2008).

El *reconocimiento* considerado parte fundamental de la tesis hegeliana, insiste en que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad precede la subjetividad. El contraste entre la teoría bidimensional y la teoría hegeliana del reconocimiento está en la separación del “derecho” como justicia práctica y procedimental de la primera, frente a la *autorrealización y la concepción personal sobre la vida buena* que pone la teoría neohegeliana como principal aspecto del *reconocimiento erróneo*.

Para Fraser, el sistema de la ley es una esfera que materializa el *reconocimiento recíproco*, como aspecto de realización jurídica de las garantías individuales en el Estado de derecho, se diferencia de los órdenes de estatus (género, cultura, raza, etnia) como esferas de lo simbólico que inciden en las estructuras institucionales, como patrones de valor cultural.

3.1 Subordinación de estatus y su disolución

La definición de *reconocimiento erróneo*, en el ámbito de la *filosofía moral*, se refiere a los impedimentos que en lo público se manifiestan y verifican como una oposición a que algunas personas sean “miembros” plenos de la sociedad. De acuerdo con esto, la falta de pertenencia se debe al *estatus subordinado*. Las injusticias del orden simbólico fundadas en estructuras de valoración, son definidas por Nancy Fraser como *subordinación de estatus*. La *subordinación de estatus* es la condición degradada de una persona, expresada en malos tratos y que tiene una relación causal con el *orden de estatus* de la sociedad (Fraser, 2006: 36).

Para Nancy Fraser, la *subordinación de estatus* acarrea diversas formas de maltrato: agresión física, violencia doméstica y/o pública, representaciones cosificadas, discriminación legal y dominación política y su remedio se dirige a transformar dicha discriminación y dominación. Por ello, Fraser propone el *modelo de estatus*, como método para esgrimir la equidad legal y la democracia política (Fraser, 2006: 36-37).

El *modelo de estatus* expone que la *subordinación de estatus* tiene una relación causal con el *orden de estatus* de la sociedad, configurándose a partir de *patrones institucionalizados de valor cultural*. Por ejemplo, la institucionalización de la heterosexualidad, al calificarla como natural y considerarla como normativa, estigmatiza a la homosexualidad como perversa y despreciable, repercutiendo en exclusión laboral, política y cultural de los gays y las lesbianas.

Respecto al género, podemos ver que en el caso de la relación hombre y mujer dicha relación debe ser mediada por una condición jurídica que fortalezca el *reconocimiento recíproco* debido a la conocida subordinación cultural de lo femenino a lo masculino⁶², que culturalmente se expresa también en los órdenes jurídicos. Otra forma de subordinación de estatus es la que sufren grupos étnicos minoritarios o raciales que tienen que adherirse a las normas de la mayoría cultural o la fuerza cultural hegemónica⁶³. La institucionalización de patrones de valor cultural del *reconocimiento erróneo* está expresada en códigos de derecho, políticas públicas, actividades profesionales y cotidianas.

3.2 El modelo de estatus y paridad participativa

El énfasis de Fraser es sobre todo en su *modelo de estatus*, el cual no concibe al *reconocimiento erróneo* como la mera transmisión de actitudes despreciativas o discursos de emancipación, sino a través de las instituciones sociales. Por el contrario, el *reconocimiento recíproco* es posible sólo por la vía de desinstitucionalizar patrones de valor cultural que interpreten normativamente unas categorías sociales como superiores respecto de otras. Estas relaciones entre estatus e instituciones se demuestran en el análisis social de la autora, por ejemplo, en las maneras en que la institución jurídica desprecia a los matrimonios gay, o la vinculación de la raza con la “propensión criminal”, así como la relación de la condición de madres solteras con la “irresponsabilidad sexual”.

Los patrones de valor cultural que exponen a cierto tipo de personas devaluadas por su raza, género, sexualidad, religión, clase o nación, abren la vía de justificación de las luchas políticas por el reconocimiento.

Las ventajas conceptuales del *modelo de estatus* de Nancy Fraser son, por ejemplo, que el modelo permite justificar las reivindicaciones de reconocimiento como *moralmente vinculantes* en las condiciones modernas, esto es un “pluralismo de valores”, que no sólo se inscribe en el ámbito cultural, sino objetivamente en la política y el derecho.

⁶² El contraste de la teoría neohegeliana y la bidimensional no es tajante en la medida en que se expone la necesidad de la institucionalización de la justicia de reconocimiento. Podemos verlo en el siguiente párrafo de Axel Honneth, “la capacidad de “hacer que el otro se comprometa en el propio hacer” se le atribuye solamente a la psique femenina” (...) “Hegel ensancha la esfera de realización del espíritu subjetivo objetivamente hasta la relación de los sexos; y el motivo sistemático que tal ampliación propone, ha de verse en que, con la relación de interacción sexual entre hombre y mujer, debe introducirse una condición constitutiva de la conciencia de sí de una persona jurídica.” (Honneth, 1997:51) Los límites de ello están, según Fraser, en no considerar este aspecto como parte del orden de estatus general.

⁶³ La conocida reivindicación por la autonomía de la región del Tibet en su libertad religiosa dentro del territorio de la República Popular China.

Las dimensiones del pluralismo de valores al que se refiere nuestra autora es una que participa de las políticas e instituciones de una nación en específico, no se refiere por ejemplo, el pluralismo de valores de un sistema interestatal, es decir, la diferencia que llamaremos plurinacional y que existe entre los valores socioculturales de países latinoamericanos y la sociedad norteamericana o europea, o a las diferencias con los países africanos, asiáticos o medio orientales y que a la fecha son considerados como inferiores.

En el análisis filosófico moral no podemos perder de vista la pregunta que le sigue al *modelo de estatus* que ofrece la autora, teniendo en cuenta la dimensión del análisis, que se ubica dentro de las fronteras nacionales de la sociedad moderna liberal norteamericana y europea.

La modernidad, caracterizada por el “espíritu de la libertad subjetiva”, dice Fraser, genera grupos e individuos sectarios que definen por sí mismos conceptos como “vida buena” y la delimitan conforme a maneras de conseguirla y de no afectar a la libertad de los demás. El *modelo de estatus* que nuestra autora propone, no apela a una concepción de la autorrealización o del bien, sino a una concepción de la justicia que “puedan” aceptar quienes tengan concepciones divergentes del bien, es decir que tenga aceptación universal, pero que al mismo tiempo que “deban” aceptarla según la ley que rige a la moral, y vinculante por la pertenencia de los ciudadanos a las instituciones.

El *modelo de estatus* parte de la pregunta ¿Quiénes son las víctimas o comunidades en desventaja del *reconocimiento erróneo*? Cuando se contesta que son las víctimas de un orden social de *subordinación de estatus* propio de las instituciones sociales que niegan a los individuos y grupos en desventaja, el *modelo de estatus* de Fraser se presenta como *la posibilidad de participar igualitariamente en las interrelaciones sociales por la aceptación universal y por la institucionalización de esa aceptación. La paridad participativa es la medida que califica el grado de justicia y afianza la imposibilidad de regresar al estado de injusticia de reconocimiento. La paridad participativa* requiere eliminar la sectariedad y justificar reivindicaciones de reconocimiento. Este reconocimiento es vinculante por el grado de normatividad que alcanza y en relación con múltiples valores pluriculturales.

Otra ventaja conceptual del *modelo de estatus* fraseriano frente al modelo de realización personal, es la capacidad para no colocar la culpa del *reconocimiento erróneo* en la psicología individual o interpersonal, sino en las relaciones sociales. El problema de identificar el *reconocimiento erróneo* con distorsiones de la estructura interna de la autoconciencia de los oprimidos puede llegar a naturalizar la incapacidad de luchar por el reconocimiento, es decir, el

reconocimiento erróneo como “déficit psíquico” del oprimido⁶⁴. Puede verse también que el opresor presenta incapacidad para relacionarse de manera igualitaria y por lo tanto se requiere del control del prejuicio y de las creencias de dominación, lo cual es para Fraser, un método aliberal y autoritario.

La reificación de las identidades consiste en hacer retroceder el *reconocimiento recíproco* de las identidades usualmente subordinadas a un esencialismo intransformable que no reconoce cómo las identidades subordinadas se traslapan como sujetos de la injusticia en las estructuras y los procesos que generan injusticia de reconocimiento y de redistribución, sino que la estructura interna de su subjetividad se ve lacerada, sin estar conectada con comunidades que viven injusticia sistemáticamente. El *modelo de estatus* separa la normatividad de las reivindicaciones de reconocimiento de la psicología, reforzando, por tanto su fuerza normativa. No puede quedar a merced de condiciones de intersubjetividad para la identidad no distorsionada, como en la teoría de Honneth (1997).

Para el *modelo del estatus*, el *reconocimiento erróneo* se sitúa a la vista de todos, no es un hecho meramente psicológico, sino un hecho del todo verificable y manifestado públicamente: existe exclusión de la vida buena de un determinado grupo social, respecto de otros dominantes. Se puede distinguir la noción de reconocimiento de la noción de estatus, los principios del reconocimiento son los expuestos anteriormente, como la negación de identidades, codificadas en el derecho, la política, la cultura, y que incide ciertamente en la economía como patrones institucionalizados de valor cultural, que los expone como categorías sociales inferiores y les acarrea agresión física, psicológica y falta de participación. El estatus, por su parte, se refiere a una estamentación social que naturaliza la subordinación de unas identidades frente a otras. Este orden de estatus elimina la posibilidad de *reconocimiento recíproco* y mantiene a grupos sociales en condiciones de dominación política, cultural, económica, educativa, religiosa, etc. La perspectiva adoptada por Fraser respecto al *reconocimiento recíproco* es un proceso que no se limita a la noción de autorrealización, dado que las sociedades cuyas normas institucionalizadas

⁶⁴ Quiero poner un ejemplo de un análisis psicosocial sobre “el mexicano” que tiende a naturalizar las incapacidades del mexicano pobre como estructuras internas de una conciencia que no desea individualizarse: “El no querer ser yo, el no individualizarse, escondiendo su verdadera personalidad, son características del mexicano. Vemos que la ropa que uniforma como el *overall*, se populariza. La aristocracia, que es un pretender ser superior a los demás no ha contagiado a México, porque el tipo común del mexicano no lo pretende por miedo a la autoridad, ya sea el gendarme o al tipo común o al académico.” (Garizurieta en Béjar, 1994: 67-68) ¿El mexicano no se pretende superior por miedo a la autoridad o por condiciones de injusticia social? En todo caso ¿No busca la emancipación por miedo o por represión político cultural?

impiden la *paridad participativa* (la participación igualitaria sin distinción de estatus o de clase), son moralmente indefendibles, y desde una concepción institucionalizadora del reconocimiento recíproco, “*con independencia de que distorsionen o no la subjetividad del oprimido.*”⁶⁵ (Fraser, 2006: 38)

Como ya dijimos en reiteradas ocasiones, Nancy Fraser concibe que la mera *autorrealización* no funda la justicia, y puede darse el caso de afirmar posturas sexistas, racistas, autoritarias por la vía de la afirmación de la autorrealización [individual o comunitaria]. Por tal motivo, el deber ser de un sentido de la justicia suprema se realiza en la medida en que se *institucionaliza la justicia para la rectificación de la subjetividad afectada*, al mismo tiempo que *igualando todas las identidades subordinadas en las leyes, en las políticas sociales y en las políticas culturales*. Así la identidad lesionada es resarcida en las leyes generales y particulares de una sociedad, y no como acción individual para la autoestima y el reconocimiento social, abstracto por no tener medios de institucionalización que hagan prevalecer la condición de igualdad.

¿Qué se requeriría para dar paso a una genuina y legítima paridad participativa? Un proceso de transformación social asumido por todos los ciudadanos de a pie, fortalecidos por políticas sociales y culturales consientes de sus limitaciones para incidir en el cambio de hábitos para eliminar la *subordinación de estatus*, a su vez que una participación activa por parte de las comunidades en exclusión social para exponer cómo se ven afectados por la *mala distribución* y por el *reconocimiento erróneo*.

La normatividad de la *paridad participativa* garantiza en el plano deontológico las reivindicaciones sin recurrir a la evaluación ética, es decir, sin asumir el juicio esencial sobre lo que se busca institucionalizar como éticamente valioso o no valioso. Carmen Trueba me ha hecho una interesante observación sobre lo difícil que es defender tal pretensión de asepsia moral, ya que la noción misma de “*subjetividad/es afectada/s*”, “*reconocimiento erróneo*” y “*rectificación del reconocimiento erróneo*” entrañan por sí solas una cierta valoración de las identidades y de alguna manera remiten a un paradigma identitario que es tenido como “*recto*” o “*apropiado*”, y en ese sentido remite a criterios valorativos de tipo liberal, de manera que es dudoso que no entrañe valoraciones morales.

⁶⁵ Fraser pone el ejemplo de una política de identidad que trata de eliminar el racismo en los espacios de contratación laboral en Estados Unidos y ante ello los grupos privilegiados, en este caso los “*blancos*” aluden que se ven lastimados en su autoestima personal. Por ello, una erradicación del orden de estatus es el remedio para la falta de reconocimiento, y no el mero reconocimiento de las identidades reivindicantes.

El *modelo de estatus* que parece ser menos vulnerable que el modelo de la *autorrealización*, puede hacer que las prácticas religiosas, las relaciones homosexuales, las prácticas culturales sean vistas *intra e inter/grupalmente*, evaluando los efectos de los patrones institucionalizados de valor cultural en la posición relativa de *minorías frente a mayorías*.

En el mismo nivel *intragrupal* la paridad participativa evalúa *efectos internos de las prácticas minoritarias* que reivindican su reconocimiento, por lo tanto deben demostrar que la institucionalización de las normas de la mayoría “cultural” les niega la paridad participativa y al mismo tiempo constatar que dicho grupo no niega la paridad participativa a sus miembros y no miembros.

La inclusión del proceso de fabricación de las normas, así como la institucionalización de otras que inhiben el desprecio a ciertos tipos de personas, son *condiciones intersubjetivas* para la *paridad participativa* para Fraser, debido a que se sustentan en los valores que expresan el mismo respeto a todos los participantes y es a su vez la garantía sobre la igualdad de oportunidades para ganar estima social.

3.3 Estrategias para remediar el *reconocimiento erróneo*

Una *estrategia* profundamente *transformadora*⁶⁶ tiene cualidades de un tipo ideal cultural utópico de diferencias fluidas y cambiantes, enfoque que repararía la *subordinación de estatus* mediante la *deconstrucción de las oposiciones simbólicas que dan contenido a los patrones de valor cultural institucionalizados* en la actualidad. No estamos hablando de elevar la autoestima de los que son reconocidos erróneamente, sino de tratar de *desestabilizar los estatus vigentes e incidir en la autoidentidad* de todos, en conformidad con unos estándares distintos.

Con independencia del contexto, el *enfoque afirmativo*, en el caso del multiculturalismo, *refuerza la postura de orientaciones culturales existentes*, cosificando las identidades colectivas en el sentido de dar privilegios a una identidad no visto como proceso hacia la erradicación del orden de estatus y la mala distribución, sino a una identidad que estará devaluada siempre⁶⁷.

⁶⁶ Como vimos anteriormente, la distinción entre afirmación y transformación es aplicable tanto a la distribución como al reconocimiento. Al mismo tiempo puede utilizarse en ambas perspectivas para ordenar tipos de solución de la injusticia, un enfoque que busque reparar la mala distribución puede ayudar a reparar el reconocimiento erróneo, o, las formas de reconocimiento erróneo derivadas de la estructura económica. La reparación de formas de reconocimiento erróneo subyacentes en el orden de estatus requiere de soluciones independientes de reconocimiento.

⁶⁷ Quiero poner un ejemplo, que puede ser debatible y no atañe propiamente a la idea de minoría cultural, sino a minoría en exclusión social, pero que entraña una política de identidad en México. En la década de los años treinta y cuarenta, con el llamado “cardenismo” un grupo minoritario reivindicante llamado los “niños voceadores”, que estaba

Valorando la *identidad de grupo* se sigue que existe sólo un eje a partir del cual se simplifica drásticamente la autocomprensión individual, a saber, no llegando a asumir comprensivamente la complejidad de las vidas de las personas y de hecho hasta negarlas junto con la multiplicidad de identificaciones sociales e influencias transculturales y cruzamientos de diversas afiliaciones. Desafortunadamente se ha buscado a través de la presión, la adaptación a un tipo de grupo hegemónico, inhibiendo la crítica y la experimentación y equiparando la disidencia con la deslealtad.

Como no existen puentes críticos entre las divisiones intragrupalas se afirman las fracciones dominantes y todos sus ejes transversales de subordinación. Las estrategias afirmativas se prestan para el separatismo y el comunitarismo represivo (Fraser, 2000: 107-120)⁶⁸.

La *estrategia afirmativa* para la *mala distribución* que veíamos en el apartado de *redistribución*, otorga rentas básicas miserables para las *comunidades en desventaja*, provocando la intensificación del *reconocimiento erróneo*. Fraser pone el ejemplo del estado liberal de bienestar que otorga ayuda pública y asistencia a los pobres sin tocar las estructuras profundas que generan la pobreza y una y otra vez tiene que recurrir a las reasignaciones superficiales. Los pobres son en este sentido, flojos, deficientes, insaciables: siempre necesitan más. “Su efecto neto consiste en añadir el insulto de la falta de respeto al agravio de la privación” (Fraser, 2006:

conformado sobre todo por niños en condiciones de miseria y quienes recibían unas monedas por repartir el periódico, fueron dotados con el estatus de gremio privilegiado de la repartición de la prensa escrita en México por decreto presidencial. Después de muchos años este gremio controla la distribución de la misma, por lo que su identidad se cosificó sin dar cuenta del cambio que a larga generó cotos de poder y falta de democratización sobre los ingresos, por supuesto no crítico el aliento a los derechos laborales, sin embargo, el desequilibrio de poderes dentro del mismo gremio ha dejado a la mayoría de los actuales repartidores sin voz ni voto en las decisiones centrales de la Unión de Voceadores de México, pero el decreto sigue vigente a partir de una política de identidad que ya no es vigente.

⁶⁸ Pienso ahora en la corriente política separatista (Movimiento Nación Camba de Liberación) del Departamento de Santa Cruz, Pando y Beni en Bolivia. Cuando Evo Morales, como presidente de la nación boliviana expresa la emergencia de recuperar el estatus de los indígenas mancillados y excluidos por siglos, sobre todo ante el peso de la modernidad, se enfrenta a los grupos separatistas y etnocéntricos de la región de Santa Cruz quienes afirman ser diferentes a los indígenas y no ser representados por dicho presidente. Una política de identidad *transformadora* debe tender a desaparecer el orden de estatus vigente proveniente de una simbología bivalente que estereotipa figuras raciales blanco-indígena. Por una parte, la afectación de una política de la identidad que afirma la diferencia cultural indígena en contraposición con el paradigma modernizador (que llegan a relacionar automáticamente con corrientes políticas neoliberales), puede cosificar la identidad indígena exponiendo a estos últimos como puros de contradicciones, mediatizando posibles estados de subordinación intragrupal, por otro lado, radicaliza las posiciones de los “cambas” o personas de clase media mestizos o hispanos de posición política separatista, quienes argumentan la ilegitimidad que representa catalogar ciudadanías de primera, segunda o tercera, debido a la llamada discriminación positiva, que puede ser falseada por datos inclinados a las políticas culturales afines a la popularidad política de Evo. Eso desde las visiones precisamente externas como el libro *La catégorisation ethnique en Bolivie. Labellisation officielle et sentiment d'appartenance* ciertamente interesante y provocador (Lavaud, Jean Pierre et Daillant, Isabelle, Ed., Paris, L'Harmattan, 2007)

75). Si estas reformas no tienen éxito el bloque que antes era conformista se alienta y favorece la interacción de las diferencias, suplantando poco a poco el separatismo o el comunitarismo represivo.

La *estrategia transformadora* descosifica las identidades cuando desestabiliza las distinciones injustas de estatus. *Reconociendo la complejidad y la multiplicidad de las identificaciones, reemplazan las dicotomías dominantes polarizadas* (negro-blanco, gay-heterosexual) con una gama de diferencias más sutiles.

Los mecanismos o *estrategias transformadoras* aplicadas a la *mala distribución* suelen tener un carácter solidario, y están “centrados en la ampliación de la masa que distribuir y en la reestructuración de las condiciones generales de trabajo, tienden a formular derechos en términos universalistas” (Fraser, 2006:76). Reducen la desigualdad sin estigmatizar personas vulnerables, es decir, no las consideran como beneficiadas por una generosidad especial, sino parte del problema de toda la sociedad. No generan un *reconocimiento erróneo* reactivo, dice Fraser, sino promueven la solidaridad.

Las *estrategias transformadoras* son llamamientos a la *deconstrucción de las oposiciones binarias* y están muy lejos de las preocupaciones de aquellos que están dispuestos a reclamar dignidad afirmando sólo una identidad menospreciada, en vez de eso deciden apoyar el *debilitamiento de las distinciones de estatus*. La cuestión es que no se prefiere la satisfacción inmediata de necesidades sociales sino la reestructuración general de las causas de *la mala distribución* o del *reconocimiento erróneo*. En el caso de la distribución, la perspectiva de la transformación prefiere una planificación socialista democrática, en vez de un asistencialismo inmediato.

Sin embargo, las *estrategias transformadoras* están a expensas de los problemas de la acción colectiva y la acción colectiva en sí, en su realización plena, sólo sucede en circunstancias excepcionales: “cuando los acontecimientos conspiran para que muchas personas se aparten al mismo tiempo de las interpretaciones vigentes de sus intereses e identidades.” (Fraser, 2006: 76)

Es posible que la *estrategia transformadora* sea impracticable políticamente, y en el caso de buscar solucionar el *reconocimiento erróneo*, el punto clave está en que las *distinciones de estatus puedan desligarse de la subordinación*, esto quedaría a consideración de las generaciones futuras y sus determinaciones sobre mantener las distinciones. Esto es contrario al *modelo de estatus*, ya que se busca reforma continua que no se contente con los resultados alcanzados, esto es, no reducida a mero reformismo. Fraser llama a esta estrategia de transformación: *reforma no reformista*, la cual no puede ni debe predeterminar su suerte última. Lo que debe hacer es

garantizar, en el presente, decisiones tomadas con libertad y sin ataduras de subordinación institucionalizada, evitando constitucionalizar derechos de grupo o arraigar distinciones de estatus de forma que serán difíciles de modificar

“Con independencia de su orientación, las reformas no reformistas intentan desencadenar transformaciones del orden de estatus, no sólo de forma directa mediante intervenciones institucionales inmediatas, sino también políticamente, modificando el terreno en el que vayan a desarrollarse las luchas futuras por el reconocimiento. En consecuencia, tanto con respecto al reconocimiento como a la distribución, este enfoque representa una “vía media” entre la afirmación y la transformación que combina las mejores características de ambas.” (Fraser, 2006:80)

Para aplicar cualquier estrategia profundamente transformadora, debemos ir más allá del culturalismo y del economicismo, términos que hemos descrito en el capítulo uno desde la crítica de Fraser al monismo en la teoría social que tienden a expresar todo a través de un concepto reducido de cultura o economía, así en el “culturalismo” se subsume la “economía política” y en su significación de “estatus” la de “clase”. De la misma manera, el “economicismo” reduce a este término a la “cultura” y a la “política” y al “estatus” lo integra esquemáticamente dentro de la “clase”⁶⁹.

Para ir más allá de este economicismo y culturalismo Fraser contextualiza a la *clase* y al *estatus* desde tres procesos de interacción social: el de *hibridación* consistente los límites indefinidos de orden cultural, por los flujos transculturales como las migraciones, las diásporas, la cultura de masas globalizada y las esferas públicas transnacionales; el de la *diferenciación institucional* como característica de la sociedad contemporánea carente de una institución suprema que rija todo la interacción social (como el parentesco de las comunidades patriarcales precapitalistas), en cambio, existen múltiples instituciones reguladoras, diseñadas con base en los diferentes patrones de valor cultural. Por ejemplo, la cultura de masas que organiza interpretativamente, a diferencia del derecho como institución oficial que dicta las leyes del matrimonio, una institución divergente que rige y difiere de las modas culturales que se emiten desde la cultura de masas.

Una tercera característica de esta sociedad cultural moderna Fraser le llama *controversia* por su pluralidad en el plano ético, en donde todos comparten múltiples horizontes de evaluación. Encontramos comunidades con valores que suscriben distinciones respecto a otras comunidades o

⁶⁹ Como vimos ejemplifica a Honneth como culturalista (1995) y a las malas lecturas marxistas como economicistas (Fraser, 2003: 236)

subculturas, incluso incompatibles desde los patrones de valor y los “horizontes de evaluación” que se discuten con intensidad (Fraser, 2006:57).

En nuestra sociedad los discursos, las narraciones y los esquemas interpretativos de las hibridaciones culturales, instituciones diferenciadas y pluralismos éticos, buscan afirmarse como los de mayor autoridad, pero ninguno está a salvo de controversias culturales. Ninguno queda sin ser cuestionado, todos buscan institucionalizarse como patrones de valor de mayor autoridad moral.

Según la filósofa norteamericana, el principio de igualdad liberal, que da legitimidad al orden cultural, expresa ideales del mercado como lo veíamos arriba, esto es, lógicas de intercambios equitativos, “carrera abierta al talento” y “competición meritocrática”. El ideal democrático es la ciudadanía igualitaria (para todos y todas) como la igualdad de estatus, ya que la *jerarquía de estatus* viola todos estos ideales, ya que lejos de ser socialmente legítima contraviene normas fundamentales de la legitimidad mercantil y democrática (Fraser, 2006:57).

El orden capitalista moderno tiene un *orden de estatus* que se ve afectado porque la condición de un orden fijo de estatus es ilegítima; sin embargo, la acusación de otros órdenes puede servir para enmascarar nuevos o constantes modos de *subordinación estatus*, como por ejemplo, la sociedad liberal y laica que se expone a sí misma como democrática y que es dominante para grupos minoritarios, ejerciendo dominación cultural al momento de buscar erradicar prácticas religiosas de grupos minoritarios, como lo fue el caso de la prohibición del paño de cabeza musulmán en las escuelas francesas, tema que abordaré en el siguiente apartado, confrontando la posición de Susan Moller Okin con Nancy Fraser. El objetivo de Fraser es cuidar que los ideales liberales igualitarios no contribuyan al proceso por el cual se reproducen formas modernas de subordinación de estatus en la sociedad capitalista.

En el campo móvil de distinciones de estatus entrecruzadas (orden de estatus actual: hibridado, diferenciado, pluralista y discutido) los actores sociales no tienen un “lugar” predeterminado, sino que participan en “*un régimen dinámico de luchas continuas por el reconocimiento.*”

3.4 El paradigma popular del reconocimiento

“La gramática moral de los conflictos que se están desarrollando ahora en torno a las cuestiones de la política de identidad en los estados democráticos liberales está determinada esencialmente por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica”. (Fraser y Honneth, 2006:133)

El análisis fraseriano de los *nuevos movimientos sociales*, ubicado en los Estados Unidos, coincide con otras realidades liberales de contextos de producción similar donde las *reivindicaciones políticas de reconocimiento* tienen como objetivo un mundo que acepte la diferencia, es decir, una pretensión afirmativa de las diferencias en el proceso de integración en la mayoría. Esto exige la participación de los grupos minoritarios o rezagados culturalmente en las normas culturales dominantes, sin que esto implique perder la igualdad de respeto o institucionalizar su desaparición como diferencia, pero en el marco de la igualdad jurídica. En el contexto latinoamericano la exclusión asume variantes múltiples, que afectan a grupos mayoritarios y no sólo a minorías.

Las corrientes de “pretensiones inderrotables” (*indefeasible claim*), recurriendo al concepto de Rawls, del contexto mundial se han orientado sobre todo al reconocimiento, por ejemplo, el movimiento feminista, antiheterosexista, antirracista, el movimiento indígena, migrantes, incluyendo movimientos religiosos antieurocéntricos o antimperialistas, aspectos que los movimientos de clase tradicionales no asumieron como fundamentales. La cuestión de si los *movimientos de reconocimiento* tienden a ignorar los problemas de la *redistribución* de la riqueza es uno de los derroteros que viven los miembros del movimiento social por el *reconocimiento* sociocultural.

Los participantes de la lucha por el reconocimiento no participan en términos de igualdad, a saber, por disposiciones económicas injustas, carencia de posición social, patrones de valor que impiden la paridad regulándose con las instituciones sociales más importantes (religión, educación, leyes). Esto no implica que sea una red perfecta y omniabarcante, mucho menos irrompible.

“En el régimen moderno, no hay una pirámide estable de corporaciones o clases sociales estancadas (...) los individuos son nodos de convergencia de muchos ejes entrecruzados de subordinación. Perjudicados, con frecuencia, en algunos ejes y, al mismo tiempo, privilegiados en otros, libran batallas en pro del reconocimiento en un régimen moderno.” (Fraser, 2006: 58)

En el *paradigma popular del reconocimiento* el núcleo de la injusticia será el *reconocimiento erróneo* y todas las injusticias económicas que conlleve se derivarán del *orden de estatus*. Esta postura dogmática es la que Fraser pretende resaltar en su diferenciación *paradigma popular del reconocimiento* y *paradigma popular de redistribución*, separados en el discurso crítico, en las afectaciones a los grupos, en la diferenciación de las víctimas y en los remedios

independientes, por lo que reparar una injusticia dependerá del reconocimiento, independiente de la redistribución⁷⁰.

Los patrones de valor y de diversidad normativa se institucionalizan en códigos del derecho familiar o del derecho penal, en políticas públicas (incluyendo políticas de inmigración, naturalización y asilo), en la medicina, en la psicología, en actividades profesionales y culturales en general. Es así que la *subordinación de estatus* es la forma de vida tomada como inferior y es al mismo tiempo blanco de agresiones físicas y morales.⁷¹

Estas son injusticias tocantes al reconocimiento que también provocan injusticias económicas y la manera de resolver este tipo de injusticia es desinstitucionalizando patrones heteronormativos de valor, para reemplazarlos por unos patrones que expresen igualdad de respeto dirigido a los grupos que viven esta injusticia. Nancy Fraser se quiere ocupar no de las extrapolaciones sino de las intersecciones o divisiones “bidimensionales”: “los grupos bidimensionalmente subordinados padecen tanto de una *mala distribución* como un *reconocimiento erróneo en formas en las que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales.*” (Fraser, 2006:28)

¿Existen ejemplos de la vinculación redistribución-reconocimiento como fundamental y cooriginal?

Considero que esta aseveración es discutible, en tanto la anticipada homogeneidad con que se trata a la clase y al estatus en Fraser. El estatus y la clase, antes que contenidos de la injusticia, ¿son variables que se transforman y se intensifican independientes de cada una o son estructuras que permanecen a lo largo de la historia paralelamente?

⁷⁰ Por ejemplo, la discriminación o expulsión laboral por homosexualidad se basa, según el paradigma de reconocimiento, en el orden de estatus de la sociedad: “los patrones institucionalizados de valor cultural interpretan la heterosexualidad como natural y normativa, y la homosexualidad como perversa y despreciable.” (Fraser, 2006:27) Lo cual si es un aspecto tocante al orden de estatus, pero su radicalización en su adherencia a la identidad y no al modo económico no permite diferenciar condiciones económicas que afectan a algunos homosexuales más que a otros.

⁷¹ En la forma de vivir la sexualidad, para las lesbianas y gays puede convertirse en exclusión de los accesos al reconocimiento social, por ejemplo a los derechos al matrimonio, maternidad o paternidad, expresión, asociación, exposición en los medios de comunicación como degradantes, hostilidad y discriminación. La exclusión de los medios económicos por la falta de reconocimiento para estas personas pueden verse con despidos, inaccesibilidad al servicio militar, la negación de servicios de salud o sanciones impositivas, hereditarias.

Voy a utilizar la tesis de Alfonso Moisés (2007) quien expone que la *familia patriarcal extendida*⁷², el *caudillismo*⁷³ y el *machismo*⁷⁴ y su contraste el *marianismo*⁷⁵, en la complejidad cultural de México y Centroamérica se acentúan o se eliminan por variables de clase social, raza, y género particulares, sin pretender exponer que su estudio no desarrolla propiamente la categoría de estatus, y que la expone como *complejos culturales* (la familia patriarcal extendida, el caudillismo y el machismo) que se enraízan en la estructura social de clase, esto es, que funcionan como complejos culturales con contradicciones propias del grupo particular que representa en relación a la estructura socioeconómica.

La lucha por el reconocimiento adscrita en el orden de estatus específico de la *familia patriarcal extendida* en la estructura agraria poscolonial de nuestra región, se neutralizó en la reconciliación de los opuestos que plantea la ética igualitaria frente a la ética personalista a la que se enfrentan el terrateniente y el peón y que se resuelve en la ideología de la reconciliación del servilismo con la estima social (Moisés, 2007: 87). La lucha por el reconocimiento se nulifica y se institucionaliza la relación de subordinación de los Indígenas, peones, esclavos y mujeres empobrecidas.

Los procesos políticos de afiliación al terrateniente desarrollaron una postura política de defensa de intereses personales y autoridad irrevocable, deslegitimando cualquier otra figura de poder más alta, esto es, el fenómeno del *caudillismo* como práctica política en todo el siglo XIX y que se refleja en los procesos revolucionarios del siglo XX. Afianzando un estatus institucionalizado de poder político antidemocrático.

⁷² Se refiere con *Familia Patrilineal Extendida* al complejo cultural basado en el sistema de parentesco donde los vínculos familiares se expanden por ramas familiares y donde la línea de autoridad la inviste la figura del padre, e.g. el compadrazgo entre peones y terratenientes (Moisés, 2007: 86-88)

⁷³ El complejo de caudillo sugiere que el dueño de la tierra era autócrata y cabeza de la familia patrilineal extendida, jefe de la fuerza de trabajo, competidor de la política local. Como gran terrateniente y autócrata no estaba obligado a reconocer como legítimos a los competidores políticos. Tampoco está dispuesto a doblegar su poder ante el estado. Las estructuras políticas sólo podían romperse por el uso de la fuerza, lo que daba la dialéctica entre autocracia y rebelión.

⁷⁴ Es un estereotipo cultural valorado por su culto a la virilidad en las sociedades latinoamericanas. Una personalidad social masculina superior a la femenina por su destreza sexual, seguro de sí mismo y dispuesto a apostar todo por su propia valía personal (Gillin, 1965 en Moisés, 2007:92) compite con otros hombres y siempre le gana a las mujeres.

⁷⁵ “Es el culto de la superioridad espiritual femenina, el cual enseña que las mujeres son moralmente superiores y tienen más fortaleza espiritual que los hombres.” (Moisés, 2007:93) (Stevens, 1973)

Así mismo, toma en cuenta la tradición de rebelión, que complementa la de la autocracia del terrateniente, sobre todo en sociedades con gran presencia indígena de acuerdo a la estructura social basada en la desigualdad.

Las ideas aquí expuestas se explican en el tránsito del orden señorial de la colonia hacia los procesos de autocracia y rebelión, que dan como resultado un orden de estatus sui generis en la región mesoamericana (México y Centroamérica principalmente) enraizado en la estructura económica de clase, lo que plantea que el orden de estatus sería más bien dinámico y las formaciones clasistas antagónicas perdurables.

La herencia colonial que permitió la acumulación de tierras y la dominación de los peones que la trabajaban, quienes prefieren adherirse a la *familia patrilineal extendida* conducida por el terrateniente, generando lazos de parentesco como el compadrazgo. La relación paternalista de carácter dominador es una interacción manifiesta y ratificada por la Iglesia, haciendo que la relación de compadrazgo entre terrateniente y la mayoría de trabajadores residentes sea un vínculo consolidado entre los individuos y las instituciones formales o con las interacciones públicas. A través de vínculos personales de parentesco la relación no confiesa la inferioridad del dominado⁷⁶.

La complejidad que esto representa es la poderosa fuerza centrípeta de los miembros de la familia hacia el dueño de la tierra, quien puede garantizar el futuro económico de las familias a través del control de los recursos, a diferencia de la familia de clase trabajadora en la urbes conformadas por los migrantes en busca de trabajo en el sistema capitalista. Las familias de clase trabajadora nuclear son inestables por la falta de protecciones que las mediaciones éticas del compadrazgo con figuras de un orden social alto le permiten interactuar relativamente con las instituciones que fabrican las leyes.

La autoridad y fuerza política que se generaron fueron parte de la estructura colonial, donde los intereses de la clase alta terrateniente enfrentaron al estado y las órdenes religiosas. Esta pugna derivó como una constante en las culturas latinoamericanas que dejaban en la base de esta estructura de clases a los Indígenas, desposeídos de tierras o esclavos negros.

⁷⁶ "Esta relación implica un vínculo recíproco de relaciones personales afectivas pagadas en términos de lealtad y flexibilidad en las demandas de servicios."(Adams, 1957:462)

A su vez, la migración laboral en el paso del precapitalismo al sistema capitalista, fue también mancillando otras figuras que quedaron marginadas de la participación laboral formal, por ejemplo, las mujeres, dentro de las familias nucleares más bien inestables, en términos de su desprotección frente los grupos de poder constituidos.

Desde la conquista española, el orden señorial fue relativamente estable, dada la antagonía entre grandes terratenientes y estado-iglesia sobre “el uso del trabajo”, también por la sobreexplotación, deshumanización y marginalización de los Indígenas y esclavos negros, contradicciones expresadas en las múltiples rebeliones e insurgencias indígenas y de esclavos reprimidas por el poder invasor. ¿Las reivindicaciones tradicionales corresponden a aspectos de distribución económica y carácter de estatus? El autor de *Complejos culturales en Mesoamérica* esboza brevemente un ejemplo que puede servir para responder esta pregunta, las registradas sobre la rebelión de Papantla en 1848, e.g., altos impuestos, trabajo forzado, abuso de las libertades de la comunidad, abolición del peonaje, destrucción de haciendas y distribución de tierras a la comunidad, ¿Se está planteando en estas demandas la igualación de la condición de estatus de los Indígenas eliminando su subordinación frente a los terratenientes, el estado y la iglesia usurpadores sin perder su carácter de grupo Indígena?

Para Alfonso Moisés esta reivindicación no se expresó así, y se suprimió por parte de la autoridad establecida todo levantamiento popular, como parte del inicio de una larga tradición de usurpación y sublevación del sistema caudillista de los procesos políticos antidemocráticos del XIX y XX. La postura política afín a la ideología del orden señorial generó el caudillismo a través de la formación de grupos partidarios, armados y ligados al terrateniente por vínculos personales (en su mayoría clase mestiza desposeída, indígenas sin tierra o comunidad, esclavos escapados, hijos ilegítimos, empobrecidos), el uso de la violencia en la competencia política y la falta de medios institucionales de sucesión de funcionarios, también los fracasos de líderes para mantenerse como jefes. Su fortaleza dependía de las haciendas que proveían el abastecimiento para sus fuerzas, pero para los caudillos mestizos sin propiedad su sostenimiento dependía de los recursos que tomaban por la fuerza.

“La usurpación y la subversión son inherentes al sistema caudillista. La usurpación sustituye a la sucesión ordenada y la subversión previene la permanencia ilimitada.” (Moisés, 2007: 89)

En el siglo XIX las constituciones proveyeron protecciones contra la usurpación y el gobierno arbitrario, pero fueron usadas por caudillos y asesores intelectuales para facilitar y dignificar el ejercicio del poder (Willems, 1975:102). Este patrón de regímenes autoritarios (violencia abierta transformada a mecanismos institucionalizados para manipular elecciones por presión económica, amenaza oculta, asesinatos, compra de votos) se usó como práctica para

mantenerse en el poder a través de alteraciones a la constitución (Moisés: 90). La manipulación de elecciones, exilio para los opositores, la censura radicalizada, fue el estilo autoritario de liderazgo personalista apoyado por élites y cuerpos profesionales que trabajaban a cambio de protecciones a sus intereses económicos. Al mismo tiempo, los gobiernos nacionales consolidaron los ejércitos, y ya entrado el siglo XX, en la década de los 60's y 70's los esfuerzos para paliar el proceso político en marcha no fueron suficientes y la prohibición de organizaciones políticas opositoras culminaron en movimientos guerrilleros.

El estatus que esto expone es el de la línea patriarcalista, pero desde la estructura económica del capitalismo, que afianzó procesos dictatoriales a lo largo y ancho de los países periféricos al orden geopolítico bipolar capitalismo-comunismo.

Si bien, el machismo que se originó a partir de la condición de subordinación frente al conquistador, después al terrateniente o al caudillo, corresponde a la extrapolación de los ámbitos del poder frente a los espacios reservados para las mujeres, y la transformación sistémica capitalista planteó formas de familia inestables respecto a la articulación de comunidad que la *familia patrilínea extendida* de las sociedades agrarias habían tenido, pero sin superar el fenómeno del machismo.

Por otro lado, la cosmovisión Indígena fue transformada pero prevaleció de ella el culto a la madre-tierra bajo la simbología mariana-guadalupana, desde una condición de estatus subordinada de los indígenas y desposeídos, con sus experiencias de liberación de la contradicción económica, que fomentó a su vez la autocracia y la rebelión como exigencia distributiva, fundamentada en la condición de clase antagónica. Esta irreconciliable posición entre los que fabrican las normas y su implementación práctica de las Repúblicas latinoamericanas parece estar vigente, o por lo menos debemos partir de ella.

Desde este enfoque el estatus es un complejo cultural particular de la zona en que se estudia y las formaciones de clase los fundamentan, por lo que son primarios y cooriginales.

En este sentido, para Nancy Fraser, el *paradigma popular del reconocimiento* expone generalmente a las diferencias de grupo como positivas de origen, benignas y preexistentes, pero al estar filtradas por esquemas interpretativos injustos, avanzan hacia una jerarquización de los valores de una cultura hegemónica y no proporcionan el reconocimiento de valores de los grupos subordinados. En contraste con ello, otra versión del reconocimiento dice que las diferencias de grupo no tienen nada que ver con esa filtración que estimula una jerarquización nueva e

ignominiosa, sino que su actualidad nos obliga a sostener una reinterpretación continua de las diferencias (Fraser, 2006:24).

La manera de resolver esta ambivalencia es conocer las especificidades de los grupos en desventaja, esto es contextualizando el orden de estatus según los propios grupos en desventaja. Por una parte, las diferencias entre perspectivas de los paradigmas de redistribución y reconocimiento son respecto a los *grupos sociales en desventaja* (y que son los sujetos de la paridad participativa), para el *paradigma de reconocimiento* estos son, a saber, el grupo étnico de bajo estatus, los estigmas institucionalizados por la sexualidad “diferente”, la racialización y la afectación a las mujeres.

Las víctimas de la injusticia como *grupos de estatus* (de la tradición weberiana⁷⁷) definidas por las relaciones de reconocimiento y no de producción “se distinguen por el respeto, estima y prestigio de menor entidad que disfrutaban, en relación con otros grupos de la sociedad”. Los tipos de solución a la injusticia social serán el cambio cultural o simbólico, la revaluación ascendente de identidades no respetadas, el reconocimiento y la valoración de la división cultural y de productos culturales difamados, la transferencia de la totalidad de los patrones sociales de representación e interpretación y comunicación y el cambio radical de la identidad social, esto es, la desarticulación de las identidades antes fijas y ahora por un proceso generalizado de cambio pueden verse de otra manera (Fraser, 2006: 22-23).

Las víctimas del menosprecio cultural son diferenciadas de los sujetos del paradigma distributivo que exponen a los grupos sociales o comunidades en desventaja según la clase (definidas económicamente por una *relación* característica con el *mercado* o los *medios de producción*), a la *subclase* (o colectividades sin condiciones de acceso a los derechos laborales mínimo) como los migrantes, minorías étnicas, peones, mujeres pobres no educadas o capacitadas, grupos de *mujeres* marginales a los tipos de trabajo asalariado “formal” pero que regulan con su trabajo familiar (sin remuneración específica de su labor). El paradigma popular redistributivo se separa del de reconocimiento porque propone solucionar la mala distribución específicamente desde la redistribución de recursos y la riqueza, esto es, a base de reorganizar la división del trabajo, el cambio de la estructura de propiedad, la democratización de los procedimientos y la toma de decisiones sobre la transformación de las estructuras económicas básicas. Existen, sin embargo, grupos que son doblemente víctimas de injusticia, por ejemplo, la relación de clase y estatus en el género como una agrupación de definición compleja.

⁷⁷ Fraser señala la obra de Max Weber: “Class, Status, Party”, en *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. Hans H. Gerth y C. Wright Mills. Oxford, 1958, Traducción al castellano: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona, Martínez Roca, 1972)

El *paradigma popular de reconocimiento* busca la emancipación de los grupos *víctimas del menosprecio cultural*, muchas veces considerados como *minorías*. Están más allá de los *grupos de estatus weberianos*, gracias a que se amplían por el diálogo con las *luchas por reconocimiento y redistribución*, e.g., los *grupos étnicos de bajo estatus* considerados desde los patrones de valor cultural son señalados como de menor valía por otros grupos sociales y quienes no logran tener oportunidades para ganarse la estima social, y que tienden a llamarse minorías en Europa o Estados Unidos, por ejemplo, los migrantes que viajan a Estados Unidos, son más bien excluidos por su situación social, esencialmente económica, que les pone en el lugar de exclusión cultural.

Así también, desde el marco social norteamericano, la teoría del reconocimiento reconoce como *víctimas del menosprecio cultural* aquellos que son marcados por los *estigmas institucionalizados* por su sexualidad “diferente”; *la racialización* (grupos raciales marcados como diferentes e inferiores); la afectación a las *mujeres* (se les trivializa, cosifica sexualmente y se les falta al respeto); *las agrupaciones de compleja definición* (para la teorización del reconocimiento es importante registrar los códigos culturales que se intersectan por raza, género o sexualidad) (Fraser, 2006: 24).

Puedo añadir como marco de menosprecio cultural la *criminalización de la pobreza*, que veíamos anteriormente como código cultural que intersecta identidades urbanas con la estructura económica (Carranza, 2009), respecto al caso de los jóvenes de los barrios pobres y marginales como categoría social peligrosa, deficiente e inadaptada, significados como potenciales criminales, y que efectivamente se ven depreciados y reclusos en ambientes sumamente violentos con altos índices de marginalidad educativa y cultural (Informe Fray Francisco de Vitoria, 2010).

Estas imágenes de los migrantes o de los jóvenes, igual que el género, son subclases que intersectan injusticias originadas en el orden de estatus y de clase.

3.5 Afirmación o transformación: el multiculturalismo, liberalismo y perspectiva bidimensional

Como aplicamos el sentido transformador político de Fraser desde sus tipos de estrategia de solución a la mala distribución, ahora damos paso a la estrategia afirmativa, que tiene al multiculturalismo como posición dominante por su reconstrucción ideal típica de defensor de los derechos culturales de grupo. Este enfoque no pone en cuestión las condiciones reales de subordinación interna, es decir no promueve la *paridad participativa* en lo interno.

No cuestiona tampoco los patrones de valor cultural del orden social capitalista que pretenden salvar a dichos grupos reivindicados y propone reparar la “falta de respeto” por vía de

la reevaluación de las *identidades de grupo* devaluadas y deja todos los contenidos de esas identidades intactos, tampoco toca las diferenciaciones de los grupo subyacentes a dichas identidades.

En la obra *Is multiculturalism bad for women?* (1999) Susan Moller Okin aborda el problema de cómo las políticas de identidad propugnadas por los defensores de los derechos de grupo, derivan en un retroceso de la emancipación femenina hacia la consecución de derechos fundamentales y para la libre elección en un contexto de vida plena. Moller Okin expone que desde hace algunas décadas “se esperaba” que los grupos minoritarios, inmigrantes o indígenas, fueran asimilados a la cultura de las mayorías. Este asimilacionismo es problematizado por diversos teóricos y activistas como “opresivo” (Taylor, 1994; Kymlicka, 1995; Mouffe, 2004; Okin, 1999: 9) a través de la tensión entre el multiculturalismo y el feminismo, dice Moller Okin, como dos posturas difícilmente conciliables. Una visión progresista debe contemplar que todas las formas de opresión deben abolirse; sin embargo, la corriente teórica del multiculturalismo se compromete con los *derechos de grupo*, los cuales pueden ser contraproducentes para la liberación femenina.

Conviene señalar que hay una falta de unidad de las vertientes feministas, sobre todo los feminismos de la igualdad⁷⁸ y los de la diferencia o feminismos culturalistas (Amorós, 2005:20),

⁷⁸ Celia Amorós hace la diferenciación entre los *feminismos de la diferencia o culturales* y los de la *igualdad*, exponiendo que el *pensamiento de la diferencia sexual* francés e italiano, han dado fuerza a la filosofía, desde la presencia psicoanalítica de Irigaray (1981) y la teórica Luisa Muraro, también apunta sobre el *feminismo cultural estadounidense* (I.M.Young (2000), J. Butler), con alguna tendencia hacia un *feminismo holístico* y pone como representantes a V.Sendón, M. Sánchez, M.Guntín y E. Aparici (Cuadernos del Ágora, Barcelona, 1994). Quiero apuntar algunas diferenciaciones entre las lecturas sobre las teorías feministas apuntando en general a otros feminismos como el *feminismo marxista*. Puedo exponer brevemente las diferencias, e.g., la relación del liberalismo con el feminismo de la igualdad, expone que la principal causa de la opresión de la mujer es la discriminación legal y de otros tipos, que priva a las mujeres del derecho a la autorrealización desde los deseos y planes individuales (Okin, 1999), y este debe ser un derecho considerado igual que el de los hombres, por lo tanto se explicita por política de la igualdad, no sólo igualdad formal, sino con la reestructuración de la sociedad, en tanto hombres y mujeres compartan las responsabilidades hasta ahora divididas conforme al sexo, en la esfera pública y en la privada. Por otro lado, la teoría *feminista radical*, impulsada desde el sufragismo de inicios del siglo XIX en Inglaterra sobre todo, y después expresada con suficiencia en norteamérica, expresó sobre todo las relaciones de poder que instituye el patriarcado. Así mismo, los *feminismos de la diferencia*, provenientes del *feminismo radical*, plantean que la opresión de las mujeres no puede ser erradicada reformando las leyes (Toledo, 2010), esto es, que los hombres y las mujeres se igualen en las responsabilidades divididas en función del sexo, postulado de las feministas liberales, tampoco presentándose en pie de igualdad en las instituciones políticas y económicas, sino desde la construcción de una identidad propiamente femenina (e.g. Irigaray, Lonzi). La propuesta política del *feminismo radical* es una reconstrucción de la sexualidad desde sus raíces y sin titubeos, es decir, identificando y erradicando los aspectos de la construcción sociocultural de la feminidad que han servido para la dominación masculina, pero no para encontrar la igualdad, sino caminos propios de las mujeres e.g. la maternidad forzada y diversas formas de esclavitud sexual, incluyendo el acoso y la pornografía (e.g. S.Firestone) Eliminando la separación entre público y privado, entre naturaleza y cultura, se afirma la dualidad natural fundamental que reside en la “*propia biología y en la procreación*”, “*una desigualdad natural u original* que es la base de la opresión de la mujer y fuente de poder e incluso moviliza millones de mujeres en el mundo entero contra la opresión masculina” (Toledo,

donde unos afirman que el género fundamenta la estructura social y las segundas que afirman la diferencia sexual, pertinente en todos los contextos, pero podemos decir que en general el feminismo es la vertiente crítica sobre la cual descansan por lo menos dos convicciones fundamentales, la primera sobre la igualdad de condición humana de las mujeres y la segunda la necesidad del reconocimiento de la identidad femenina como una identidad diferente y complementaria en todos los sentidos y ámbitos de interacción, con características y necesidades sociales propias pero afiliada, comúnmente, a una condición de desventaja por su sexo, esta lucha por el reconocimiento de la dignidad femenina en igualdad a la reconocida para el varón. El feminismo reivindica la igualdad de oportunidades para vivir con plenitud y la libertad de escoger la vida de la misma manera que el hombre lo puede hacer (Okin, 1999:10).

El multiculturalismo puede presentar algunos problemas para su especificación, pero ciertos aspectos particulares le preocupan a Okin, a saber, el derecho en el contexto básico de las democracias liberales. Este texto se refiere sobre todo a cómo abordan la problemática sobre el multiculturalismo países como Estados Unidos, Francia o Inglaterra. En el contexto de estas democracias, la afirmación de las formas de vida propias de las minorías culturales no necesariamente asegura la práctica de los derechos fundamentales de sus integrantes.

Muchas culturas están llenas de prácticas e ideologías concernientes al género, dice Okin. Esto supone culturas que apoyan y facilitan el control de los hombres sobre las mujeres por varios caminos, incluso informalmente en la esfera de la vida doméstica. También supone que existen disparidades en cuanto al poder referido a los sexos, de modo tal que el mayor poder siempre se reparte entre los hombres, colocándolos en una posición determinante para la articulación de creencias, prácticas e intereses del grupo. Para Okin, bajo tales condiciones, los derechos de grupo son potencialmente, en muchos casos, antifeministas (Okin, 1999: 12)

2010). Su acción política separa siempre a las mujeres y a los hombres. Por su parte, el *feminismo socialista*, explica que la organización social ha regenerado los aspectos del género, que nada tienen que ver con el sexo, sino con los intereses de instituir una dinámica para las relaciones sociales de producción del capital, es decir, que el capital se ha aprovechado de la división cultural por géneros para aumentar su ganancia, a través de jerarquías salariales, desarticulación de la lucha obrera femenina y eliminación de derechos laborales (Villavicencio, 2007). La dinámica social del capitalismo tardío ha colocado nuevamente a las mujeres de la clase trabajadora en condiciones de pobreza e injusticia material extrema. Por lo tanto, la emancipación del capitalismo generará una reestructuración de los órdenes culturales que jerarquizan por el género a los hombres sobre las mujeres y eliminarán la lógica de dominio que generan los intereses del capital, ganando los intereses de la humanidad en el sentido más amplio de la libertad. Desde mi punto de vista hace falta concebir un panorama complejo de los órdenes sociales en que se arraiga la injusticia contra las mujeres, pues es cierto que no se puede conocer a todas las mujeres por igual, sino desde sus contextos y diferenciaciones institucionales pero también sistémicas en los campos que trabajan y se desarrollan.

Okin expone que las prácticas que se derivan de la limitación de capacidades de las mujeres y las niñas en cada cultura se deben reconocer con igual respeto que las capacidades y limitaciones de los hombres y los niños, dado que esto permite elegir cómo quieren vivir y de ello depende la flexibilidad o el hermetismo de su cultura respecto al género. Sin embargo, los defensores del multiculturalismo, como Kymlicka (1996), parten del supuesto liberal de que los derechos de grupo están basados en los derechos individuales pero delimitados por privilegios y protecciones respecto a los grupos culturales.

Siguiendo a John Rawls, Okin pone énfasis en el *auto-respeto* en la vida de la persona, aunque para Kymlicka, la riqueza y la seguridad cultural, provienen de una estructura de lenguaje e historia, intersubjetividad, que dota de sentido al desarrollo del auto-respeto, en un contexto grupal que pone las condiciones para su pleno desarrollo y la libertad de elegir. Las minorías culturales necesitan derechos especiales, porque sus culturas están en peligro de extinción cultural, toda vez que puede subsumirse a la cultura mayoritaria y minar la figura de auto-respeto y libertad ganada para sus miembros.

El valor de la libertad es importante para Kymlycka, afirma Okin, como resultado de la vulnerabilidad cultural los derechos especiales de grupo son reivindicados, porque eso permite que dichos grupos se gobiernen a sí mismos por los derechos liberales reconocibles, para todos los integrantes, en el espacio interno a través de ciertas restricciones para no permitir la discriminación por sexo, raza o preferencia sexual.

Una cultura demasiado hermética o discriminatoria, dice Kymlicka, no puede proveer el contexto para el desarrollo individual y el liberalismo contiene como principio de validez la apertura al pluralismo de valores, defendible por todos, y que la inexistencia de dicha pluralidad y diálogo genera subgrupos o subculturas en opresión. Los oprimidos dentro de los grupos oprimidos sólo pueden liberarse cuando las personas de una comunidad son capaces de cuestionar los patrones culturales heredados en los roles sociales y condenar aquellos que no son satisfactorios, en consonancia con la vida de libertad y en contra de la vida en opresión⁷⁹ (Okin, 1999: 21).

⁷⁹ La defensa de la libertad y el respeto por las preferencias de cada individuo plantea ciertos problemas, como algunos autores han señalado en referencia a las llamadas “preferencias adaptativas”, por ejemplo. Cf. M. Nussbaum y A. Sen, 1990.

Es necesario tender un puente entre el feminismo y el multiculturalismo desde la concepción liberal. La subordinación de la mujer es frecuentemente informal, discute Susan Moller Okin, y privada, y ninguna cultura en la actualidad, minoritaria o mayoritaria, pasaría la prueba de ausencia total de discriminación por sexo. Quien defienda los derechos de grupo desde sus bases, debe dirigirse a los mundos culturales privados del reino de la dominación. Si al final lo más importante es el desarrollo del auto-respeto y la autoestima es reconocer cuál es *el lugar que ocupamos dentro de nuestra cultura* y acceder a la capacidad de cuestionar de qué manera *la cultura es estática sobre un “nosotros”(Kimlycka), y según Moller Okin, sobre un “yo”*; Desde Fraser la pregunta sería: *¿Cuáles son las “fuerzas” que actúan para establecer e institucionalizar los roles sociales? A lo cual diría, los patrones institucionalizados de valor cultural que se dispersan como cultura mayoritaria y sin posibilidad de generar el diálogo con los grupos minoritarios, ni con las mujeres de dichos grupos.*

Nancy Fraser empata teóricamente con Susan Moller Okin, cuando las dos afirman que: 1) la subordinación de la mujer está socialmente arraigada, en la cultura, en las instituciones, en los grupos de minoría cultural; 2) la tendencia multiculturalista y los abogados de los derechos especiales de grupo, dejan intactos los contenidos de las identidades de grupo sin trastocar la diferencia dentro de ellos, abocándose a encontrar las diferencias entre los grupos minoritarios y la cultura dominante en la que habitan; 3) Las dos están hablando del multiculturalismo dentro de Estados liberales laicos y democráticos.

En donde Fraser y Okin comienzan a distanciarse es en los métodos para resolverlos.

Mientras que para Moller Okin los derechos de las minorías culturales no son parte de la solución, incluso agravan el problema, para Nancy Fraser existen posibilidades de conciliar con la solución democrática, dialógica, sin necesidad de trastocar las principales argumentaciones en defensa de los grupos de minoría cultural, a saber, las de la afectación directa a los derechos ganados de las comunidades, sobre la protección de su cultura y bienestar.

Para Moller Okin, este tema debe trascenderse, pues no hay ningún argumento que pueda obstaculizar el deseo de una mujer a salir de su grupo cultural si éste no le proporciona una vida plena y la libertad de elegir vivir en una sociedad **no** patriarcal. “Las culturas tienden a preservar prácticas que oprimen a las mujeres haciéndolas permanecer en la esfera privada o doméstica, y por ello pueden reivindicarlas como derechos del ámbito privado”, aunque, en Estados Unidos son casos extraordinarios los que el Estado llega a tomar para resolver dichas prácticas. (Okin, 1999:23). Si no existe en las cortes una defensa liberal sobre los derechos fundamentales de las

mujeres, basándose en evidencias sobre el daño físico y mental, y en cambio ganan los derechos de grupo beneficiándose como minoría cultural masculinizada, el proceso afín a los intereses de las mujeres miembros se detiene en beneficio de los hombres cófrades.

Cualquier teórico liberal que quiera defender los derechos de grupo debe mirar las inequidades adentro de dichos grupos y sobre todo, la urgencia de aminorar los diferenciales de poder que oprimen a las mujeres, dice Okin, dentro y fuera del grupo de quienes reivindican derechos especiales. Para Nancy Fraser el enfoque de la *deconstrucción* es más útil que el *liberal* pues existen oposiciones simbólicas reales subyacentes desde los patrones de valor cultural institucionalizados en las estructuras de la cultura dominante que rodea la cultura minoritaria, pero que en general son condiciones subjetivas de construcción de la identidad en diferentes niveles: político, social, moral e individual. En lo personal coincido con la postura de Fraser, dado que parece que la abstracción que hace Okin sobre “los deseos” de no pertenecer a una comunidad patriarcal por parte de un mujer, aparecieran al mirar la cultura mayoritaria no patriarcal, lo cual Fraser, expone acertadamente, la sociedad liberal norteamericana y europea, como las progresistas que puedan existir siguen constituyendo ordenes de estatus machistas y la liberación de una mujer que sale de su comunidad por no poder participar igualmente, no le asegura no enfrentarse a la subordinación por género.

En lo personal no coincido con Okin en el siguiente sentido: la desconexión con la estructura de clases antagónicas a partir de la cual se organizan los individuos, y también los grupos, puede provocar vacíos en los remedios de justicia social y Fraser atiende el problema con lo que ella llama *injusticia imbricada de género y clase*. Para el caso latinoamericano la reflexión de Alfonso Moisés (2007) que expuse arriba puede contextualizar una problemática particular sobre los derechos de grupo y su relación con el género, esto es, sobre la concatenación de los grupos de estatus subordinados culturalmente (Indígenas, esclavos negros, desposeídos y mujeres) en el orden señorial de la colonia en Mesoamérica, que iban configurando grupos de estatus en total relación con su condición de desposeídos de algún medio de producción, y el tránsito al capitalismo de las urbes disgregó las formas clásicas de unidad patriarcal de las interacciones tradicionales en las zonas rurales y las mujeres de la clase proletaria volvieron a quedar en la base de la pirámide social. La defensa de las comunidades indígenas en los movimientos políticos de nuestro siglo, expuestos en esta tesis, siempre comienzan aludiendo a una historia de subordinación que se remonta a la colonia, aunque su enfoque no es culturalista, ni economicista sino la justificada reivindicación sobre el reconocimiento necesario en contra del menosprecio cultural, la participación política como grupo ciudadano y la justa distribución de los recursos económicos en los territorios que ocupan los grupos de tradición ancestral. Y debemos decir que

una vanguardia en los movimientos indígenas reivindicantes de justicia social la tienen las comunidades zapatistas en Chiapas México, quienes han desarrollado dentro de su normatividad intragrupal una ley que garantiza la participación de las mujeres, el trato igualitario y sin violencia hacia todas ellas.

Las expresiones del liberalismo, en este caso la de Okin, que reivindican la libertad de cada mujer para decidir su forma de vida no garantiza una vida mejor dentro de las sociedades mayoritarias y puede pasar lo mismo con aquellos que defienden los derechos de grupo para sostener su cultura y no convocar a la solución de problemas de la estructura social.

Para Fraser, es necesario ubicar la actualidad de las problemáticas, el contexto nacional y la urgencia del remedio en el sentido de crear estrategias deconstructivas en los movimientos feministas, antirracistas y antisexistas reemplazando las “oposiciones rígidas entre macho y hembra y entre negro y blanco por un campo cambiante de múltiples diferencias.” (Fraser, 2006: 74) Esta estrategia es preferible cuando son las circunstancias las que están generando la diferencia de estatus que inhibe la igualdad de participación.

Para Moller Okin, género y cultura están lo suficientemente engarzados, de manera que una cultura patriarcal no puede, ni quiere, perder el control sobre las acciones reproductivas y de los roles de las mujeres, y esto lo vemos también en Fraser, aunque ella reconoce la necesidad de vincular varios ámbitos teóricos para el abordaje del género y la cultura, *e.g.*, en el *paradigma popular del reconocimiento* se pretende hacer frente a las instituciones de los estados liberales que reproducen valores culturales que institucionalizan la opresión de las mujeres, aunque sea en menor escala, ya que los grupos minoritarios no son los únicos con instituciones patriarcales. Las estrategias de reivindicación de la paridad, respecto a la participación de la mujer, coadyuvan para mejorar las condiciones de vida de las mujeres integrantes de minorías culturales, pero existe una muy pequeña posibilidad de dialogar la afirmación desde un enfoque distinto sobre los grupos.

Uno de estos enfoques alternativos se inicia, según Fraser, desde que las estrategias no dictan principios abstraídos del contexto, eliminando la reificación la identidad de grupo y las de la cultura mayoritaria, exponiendo en toda su complejidad la vida de aquellas personas que se encuentran dentro de bifurcaciones de injusticias entrecruzadas. Las identificaciones sobre las influencias entre las diversas afiliaciones pueden preveer la articulación de demandas sociales que motiven a la acción y cambios, dentro y fuera de los mismos grupos. El enfoque contrario, llamemos de *menosprecio cultural* o de *negación de reconocimiento* prejuzga a los grupos de minorías culturales como figuras monolíticas y férreas agrupaciones conservadoras de la tradición y esto puede provocar un choque en vez de un diálogo entre culturas, provocando que el grupo

cultural minoritario declare su no sometimiento ante una presión externa para promover la crítica interna de dichos grupos, incluso puede ser contraproducente. La incapacidad de tender lazos de comunicación entre la cultura dominante y la cultura minoritaria y la falta del examen de las divisiones intragrupal, enmascaran la fuerza de las fracciones dominantes y fomentan la subordinación, caminando así en políticas meramente represivas, que vuelven a subordinar a las mujeres en el seno de la comunidad, dice Fraser.

La propuesta de Fraser es la de la *paridad participativa* inter e intragrupal y acepta la necesidad de tender puentes de comunicación con los grupos (incluso los sumamente patriarcales) con las siguientes condiciones: 1) los que reivindican los derechos de grupos, sobre todo los protagonistas, *deben demostrar* que la institucionalización de las normas de la mayoría cultural les ha negado la participación (política, económica, social, cultural) y por lo tanto se encuentran en estado de injusticia, no sólo ellos, sino los demás grupos diferentes a la cultura mayoritaria. 2) Y en segundo lugar, que las prácticas que quieren hacer reconocer no niegan, a su vez, la *paridad participativa*, es decir, que *están dispuestos* a autocriticarse y mejorar las condiciones de la mujer y otros grupos relegados intragrupalmente como son los homosexuales.

Para Fraser, es injusto que una cultura minoritaria deba de apegarse a la cultura mayoritaria pues exagera la subordinación de las minorías⁸⁰. Para Moller Okin, no puede permitirse ningún tipo de subordinación interna por muy buen grupo cultural minoritario o mayoritario al que se pertenezca. Pero la salida de Fraser sería que los datos empíricos revelan que los mismos grupos musulmanes, a raíz de la política de la *foulard* se han comenzado a cuestionar sobre si debe existir la superioridad masculina como autoridades únicas para interpretar el Corán. Al mismo tiempo el velo frente a la cabellera natural de las jóvenes francesas

⁸⁰ No voy a desarrollar este punto, pero la cuestión del peso histórico de los grupos que fortalecen la defensa de su cultura puede devenir violentamente por su arraigo en condiciones materiales que reproducen la vida, por ello el uso de la violencia para matar y subordinar material e ideológicamente es concreto y hace emerger la guerra entre grupos culturales en una relación de tensión que emerge de contradicciones propias de la lógica de opresión y que por lo tanto un sistema democrático solo resuelve si también soluciona condiciones económicas antes que meramente ideológicas. No estoy desarrollando propiamente la categoría de cultura, pero vale ponerla a grandes rasgos en el sentido hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo que expuse al inicio de este capítulo, donde el agente superior o más fuerte desarrolla propiamente el poder, y el siervo o en este caso los grupos de siervos o comunidades doblegadas producen los medios y los productos para la subsistencia, a esto se le llama cultura. "La forma de la universalidad [los medios que se producen] en la satisfacción de la necesidad [del Amo consumir y del Esclavo producir], es un medio duradero [que se irá transformando cualitativamente] y una providencia [que se irá transformando cuantitativamente] que contempla y asegura el porvenir [la historia]." (Hegel, 2008) "Es pues, en la conjunción de un poder coactivo y en el trabajo liberador que se va gestando el concepto que permite el progreso de la humanidad; un progreso que, según esta tesis, se encuentra sustentado en la violencia pero que, como lo veremos en la filosofía de la historia hegeliana, habrá de llevarnos a la creación de un Estado de derecho que sea representación abstracta de la libertad absoluta del espíritu." <http://alberuz.files.wordpress.com/2010/09/4-daye1.pdf>

comienza a cuestionarse en su significado como producto de las interacciones transculturales en una sociedad multicultural.

Para Moller Okin la cuestión del velo no era lo primordial, sino que dentro del hogar, en el lugar privado donde se esconden las verdaderas prácticas represivas, están las 200,000 familias en Francia viviendo en poligamia.

Para Fraser, si el grupo demuestra la construcción de condiciones para la *paridad participativa*, es decir, la igualdad de todos los adultos, hombres y mujeres de cualquier sexualidad o tendencia en las decisiones de la comunidad, a través de la desinstitucionalización de los patrones culturales de subordinación de la mujer, puede legitimarse su reivindicación para la autonomía del grupo.

La razón fundamental de este argumento se sostiene en la reivindicación de una *lucha por el reconocimiento* de caracteres distintos, contextuales e históricos, más allá de la reivindicación la humanidad común. Estamos hablando de vertientes divergentes y en algunos momentos encontradas en puntos de unión como la igualdad de derechos fundamentales, pero la separación en cuanto a la deconstrucción conceptual de las identidades.

No puedo forzar ningún argumento, ni el de Okin o el de Fraser, como para afirmar que el feminismo igualitarista de la primera contraviene el feminismo pragmatista o contextual de la segunda. No se pueden contraponer tampoco porque las dos presentan modelos de políticas distintos. Para Fraser esto debe responder a coyunturas y estrategias de base para avances consecuentes. Para Okin no se trata tanto de hacer reivindicaciones desde la esfera pública o la democracia radical, sino desde un liberalismo estatista que puede hacer presión sobre los grupos de minoría cultural, o en todo caso en la institucionalización de la perspectiva de género en los sistemas jurídicos vigentes.

La otra línea de investigación de Fraser que Moller Okin no aborda, es la perspectiva de clase, justificada bajo la teoría de la justicia que afirma la necesidad de la redistribución.

Un *reconocimiento erróneo*, es decir, un ejercicio de la comunicación errado y escaso, tiende a agravar los problemas de la situación económica, por ejemplo, cuando los grupos vulnerables y en situación de pobreza sólo se ven ayudados por políticas de asistencialismo, y no se reparan las verdaderas causas de la mala distribución.

Fraser no está inclinada a aceptar que la perspectiva económica determine la complejidad cultural, sino que se inclina por una bidimensionalidad para el abordaje del tema. El ejemplo más

claro es su crítica a la posición de Judith Butler y de Iris Marion Young cuyo enfoque lo califica de “antidualismo perspectivista”. Ellas vinculan a la economía y a la cultura como órdenes no dicotómicos sino en profunda interconexión apelando a la *deconstrucción de la distinción*. Si esta propuesta se acepta, dice Fraser, la sociedad contemporánea queda reducida a un sistema monolítico en el que cualquier lucha que distinga entre reconocimiento y redistribución es divisiva y contraproducente (Fraser, 2006:62).

Podemos ubicar tres posturas generales: 1) el feminismo de la igualdad de Moller Okin, en donde la igualdad depende de la distribución equitativa de los recursos económicos y de la participación política y social igualitaria dentro de cualquier cultura, pero en referencia a los individuos en consonancia con los preceptos liberales; 2) el feminismo de la diferencia de Butler y Marion Young, donde las diferencias deben *deconstruirse* para afirmar las aportaciones críticas; 3) el feminismo contextual de Fraser donde se afirma la posibilidad del diálogo entre entidades diferenciadas, la crítica sobre el *reconocimiento erróneo* y la *mala distribución*, de las grandes y pequeñas culturas, en la búsqueda de una *paridad participativa* entre los géneros, sexualidades, clases o razas.

Cuando las políticas de la identidad incluyen la multiplicidad de las identidades en el espacio social, las comunidades dejan de comportarse en bloque, dice Fraser, y se alienta a criticar la situación interna del grupo. Yo opino que los grupos reivindicantes claros y consecuentes con sus reivindicaciones de justicia no dependen de una normatividad externa para criticar su situación al interior (e.g. Ley de las mujeres en las comunidades zapatistas anteriormente expuesta). En la esfera pública transnacional, los movimientos políticos reivindicantes de redistribución y reconocimiento han logrado exponer la legitimidad de movimientos populares que buscan eliminar las condiciones de injusticia dentro de sus comunidades. Esto debido al debate sobre la injusticia dentro de los diversos paradigmas populares, como la exigencia de seguir ganando terreno ideológico, en defensa de una represión armada, sobre formas alternativas de subsistir fuera de las culturas hegemónicas y capitalistas. Las instituciones de una sociedad democrática aceptan el debate sobre lo justo y reconocen cuando las mayorías aprueban a un grupo que trabaja bajo la justicia. Otros mecanismos de represión es el contenido difamatorio en medios masivos de comunicación⁸¹.

⁸¹ “En general, la libertad de expresión es una prerrogativa de los particulares, pero lo cierto es que no todos los particulares somos iguales. Algunos poseen un poder económico y social superlativo y, como en el caso de Televisa, además usufructúan un bien público (parte del espectro radioeléctrico) al que dan un uso privado y lucrativo. Quienes usan para su provecho un bien de la nación, ¿no deberían tener responsabilidades respecto a los principios constitucionales como la no discriminación? ¿Se puede medir igual la libertad de expresión de un grupo de amigos que

Encuentro una cierta consonancia entre Fraser y Okin en sus críticas a Charles Taylor y Will Kymlicka:

“Al defender iniciativas políticas (se refiere a C. Taylor y W. Kymlicka) dirigidas a garantizar la “supervivencia” o “autonomía” de las culturas minoritarias, asumen que todavía es posible demarcar con claridad “sociedades características” o “culturas sociales”. Suponen también que podemos distinguir de manera indiscutible las prácticas y creencias intrínsecas de una cultura de las que son no auténticas o extrínsecas. Es más, al tratar las culturas nacionales como internamente homogéneas, no conceden una importancia suficiente a otras modalidades de diferencia cultural, incluyendo aquellas que, como el género y la sexualidad, son internas a la nacionalidad o la trascienden.” (Fraser 2006:61)

Charles Taylor y Will Kymlicka no reparan en que los pluralismos transnacionales o subnacionales, como la búsqueda de la paridad participativa de género, pueden contribuir con las “culturas nacionales” mayoritarias, cosificando una forma de ser intransformable de los grupos y la cultura, pasando por alto la riqueza de horizontes que aporta la crítica y la inevitable combinación que puede ser la hibridación en la sociedad contemporánea. El problema de la reificación de las identidades genera el desencanto de las identidades subordinadas con las instancias de la justicia, y pueden desembocar en conflictos violentos contrarios a los principios democráticos de diálogo y pluralismo social.

La relación **entre** los derechos de grupo y los derechos individuales se sostiene más que en los vínculos basados en la autoestima y el autorrespeto, individual, intra e interculturalmente, en una condición de institucionalización de la justicia. Los multiculturalistas y abogados de los derechos de grupo pueden caer en esa reivindicación carente de argumento jurídico, por lo que la cuestión de justicia debe plantearse desde la desinstitucionalización de los ordenes simbólicos que reifican las identidades, relegando a roles intransferibles a las personas, esto es también en las relaciones sociales de producción, pero en consonancia con Okin, la incesante *desinstitucionalización de patrones de valor cultural* que reproducen los roles y estratificaciones sociales. En la siguiente sección señalaré algunas limitaciones y problemas de los enfoques antes expuestos.

en privado frivolan y dicen barbaridades, que la de quien usa un medio masivo de comunicación, que llega a millones de personas, para proferir argumentos contrarios a derechos constitucionales y reforzar los estereotipos que la ley exige combatir?. Coda: Históricamente la libertad de expresión ha servido como un antídoto y límite de los ciudadanos frente al poder político. La ley del más débil, diría Luigi Ferrajoli. ¿Qué hacemos con un supuesto ejercicio de ella que predispone contra los débiles y refuerza a los poderosos? ¿Qué hacemos cuando el poderoso no es sólo el Estado sino el poder fáctico de un medio masivo? Muchas preguntas y un debate público con pocas respuestas.” Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, FUENTE: <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/47330.html>

Capítulo Cuatro

Algunos problemas políticos en torno a la institucionalización de la justicia en la perspectiva bidimensional de Fraser

“no hay redistribución ni reconocimiento sin representación” (Fraser, 2009: 49)

“[...] que no hay ninguna actividad humana de la cual se pueda excluir la intervención intelectual –el *Homo faber* no puede ser separado del *Homo sapiens*-. Más allá de eso, fuera del trabajo, todo hombre desarrolla alguna actividad intelectual; él es, en otras palabras, un “filósofo”, un artista, un hombre con sensibilidad; comparte una concepción de mundo, tiene una línea consciente de conducta moral, y por lo tanto *contribuye a sostener o modificar una concepción del mundo*, esto es, a estimular nuevas formas de pensamiento.” (Gramsci en Mészáros 2008)

La unidad política de las víctimas de injusticia, depende de hábitos sociales que hagan permisibles las condiciones para la coexistencia y pluralidad de horizontes diversos de valor ante un estado de intolerancia creciente en la sociedad civil como campo de sistema de posiciones diferenciadas, como lo explican Laclau y Mouffe en términos del conjunto de prácticas sociales, instituciones y discursos que producen identidades que se refuerzan mutuamente, actuando unas sobre las otras (Laclau, 1987:118), y que podemos ver en la práctica, como el conjunto de instituciones no mercantilizadas: jurídicas, políticas, culturales, educativas, asociativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profesionales e intelectuales.

Si cada institución va desarrollando cierta autonomía respecto a los patrones de valor cultural regulados por las necesidades de interacción social, estos patrones en contraposición se solapan sin coincidir por completo, de esta forma las diferencias entre centros de interacción se encuentran regidos por una diversidad de patrones de valor cultural y los actores sociales intentan acomodarse en los diferentes centros, aunque el grado de participación paritaria entre uno y otro centro, se determinan por las distinciones predominantes en cada ambiente.

Los marcos de acción político cultural de una organización social articulada y reivindicante de políticas de redistribución o de reconocimiento justificables, requieren de una caracterización compleja del tipo de injusticia traslapada para completar sus discursos, su praxis y su acción, necesarias frente al “modo de ser” de la institucionalización del *reconocimiento erróneo y la mala distribución* de las sociedades liberales y más complejo aún, de las sociedades de los países pobres⁸².

4.1 La unidad política entre clase y el estatus

Como vimos en el primer capítulo, muy esquemáticamente podemos recuperar, que la teoría marxista ha adoptado la determinación de *clase* para los sujetos sociales y políticos unidos por intereses comunes de acuerdo a su posición en las relaciones de producción (Laclau, 1987: 137). En general, la *clase* es un orden de subordinación arraigado en la sociedad que tiene por modo económico la estructuración por clases, donde la institucionalización de la negación de medios de producción y oportunidades de trabajo a la clase explotada o excluida, inhibe la interacción social en pie de igualdad en otros ámbitos como el político o el cultural. Del mismo modo el *estatus* es una subordinación arraigada en la jerarquía estratificada, aquella que proviene de los patrones de valor cultural y se institucionaliza, negando el reconocimiento necesario para participar en ámbitos económicos o políticos y es parte de la intersubjetividad.

Existe una relación entre clase y estatus en la actualización de la justicia que se imbrica o bifurca en algunos grupos víctimas de injusticias de redistribución y de reconocimiento al mismo tiempo, dicha imbricación puede poner a los reivindicantes en un dilema sobre qué debe reivindicar. Por ejemplo, las mujeres pueden ser obstaculizadas culturalmente para generar medios económicos o participar políticamente, pero también pueden ser parte de una clase a la que de por sí se le niega la participación de las decisiones económicas.

⁸² Por ejemplo, los discursos sobre la *decolonialidad* entendida como la desarticulación de los paradigmas teóricos que explican la idea de progreso humano a partir de la cosmovisión eurocéntrica y afirman una única voz para explicar el sentido de la vida buena de estilo occidental. Los discursos de la *decolonización* en las prácticas médicas Indígenas, por ejemplo, significan dar uso y divulgación de los métodos tradicionales de la medicina ancestral, lo cual libera del uso de la medicina de patente y de las lógicas de mercado, sin embargo, esta reivindicación podría exigir una forma de vida propiamente naturista, prohíbe la ingesta de carne y otros productos procesados por la industria, así como una forma de vida sin stress y otras causas enfermedad, pero en una ciudad, en un país pobre, una acción de resistencia cultural que no está vinculada a una resistencia económica se vuelve ciertamente difusa e inconsecuente, ya que los movimientos sociales urbanos están obligados a generar economías de autoconsumo o por lo menos generar cierto empleo para frenar el stress que generan las condiciones de los trabajos indignos, que son la mayoría, en los países pobres, y todas esas estrategias constituyen un aparato crítico, principios normativos colectivos, trabajo colectivizado, etc.

Las reivindicaciones que nacen a partir del entrecruzamiento de clase y estatus, es el campo móvil de distinciones entrecruzadas en el orden de estatus actual (modernizado por la hibridación cultural dada por las migraciones y contactos transculturales, sistema institucional diferenciado, pluralismo social y discusión intensa de los horizontes éticos⁸³) por lo que los actores sociales no tienen un “lugar” predeterminado, sino que participan en “*un régimen dinámico de luchas continuas por el reconocimiento.*”

Como los participantes de la lucha por el reconocimiento no participan en términos de igualdad, a saber, no por disposiciones económicas injustas, sino por carencia de posición social y en contra de patrones de valor cultural que impiden la *paridad de participación* y regulándose con las instituciones sociales más importantes como la religión, la educación y las leyes.

“En el régimen moderno, no hay una pirámide estable de corporaciones o clases sociales estancadas (...) los individuos son nodos de convergencia de muchos ejes entrecruzados de subordinación. Perjudicados, con frecuencia, en algunos ejes y, al mismo tiempo, privilegiados en otros, libran batallas en pro del reconocimiento en un régimen moderno.” (Fraser, 2006: 58)

Como vimos en la primera parte de este trabajo, Fraser va a negar cualquier economicismo o culturalismo en las reivindicaciones de justicia, sin embargo, se observa cierta flexibilización del término a lo largo del texto, lo veré más adelante, sin embargo, se sostiene que la clase social es una categoría analítica que permite ubicar los órdenes sociales estructurados por las relaciones sociales de producción donde los propietarios de los medios de producción fungen como centros articuladores de los recursos y la riqueza. Comparto esta postura de utilizar la categoría de clase, ya que se trata de tener una visión estructural y amplia de la injusticia de redistribución en conexión con la de reconocimiento⁸⁴. Sin caer en una estratificación de la clase, e.g., reificando la estructura social por una concepción economicista, usual en la teoría de clases, sino la que se marca como la relación que tienen las llamadas fuerzas sociales (sujetos con conciencia política) con los medios de producción, como relaciones sociales y fuerzas de trabajo interactuando en una estructura social general potencialmente transformable (Marx, 1985).

⁸³ Véase apartado 1.2

⁸⁴ Considero pertinente la utilización de esa categoría en tanto que la organización social, es decir, los grupos que se forman con características particulares en función de los centros de producción reales, asumen lógicas culturales particulares de ese modo de producción y su abstracción desde sujetos aislados no permiten comprender la exclusión, la marginación o la explotación en los amplios niveles para considerarlos, desde un enfoque filosófico, como categorías en referencia a la justicia y la humanidad común.

En otro orden de ideas, los debates en el contexto político de las sociedades liberales han sobrecargado la balanza hacia las luchas por el reconocimiento, a decir de Fraser, teniendo como consecuencia la cancelación de las reivindicaciones de distribución de los recursos y la riqueza, debido sobre todo a la fuerza política de las corrientes neoliberales del capitalismo tardío, podemos decir que las dos reivindicaciones políticas siguen teniendo vigencia por ser dos aspectos esenciales de la justicia y por tener contenidos claros como programas políticos. La teoría de la justicia debe entonces integrar en una sola concepción suprema de justicia los dos conceptos y proponer un programa político viable para todos los actores políticos de una sociedad, abriendo el espectro conceptual de la teoría política, por ejemplo, con la reconceptualización de los órdenes de subordinación.

Es algo que Laclau y Mouffe proponen como *articulación* y que tiene que ver con el encuentro de las identidades en subordinación en una figura política que absorbe todas las demandas en un punto común, para ello analizan la categoría gramsciana de *hegemonía* y proponen la de *articulación*⁸⁵. Por el momento buscamos encontrar la dificultad política de la propuesta de Fraser, que ella misma plantea, pero nace desde la problemática sobre la capacidad de los conceptos articuladores de las reivindicaciones.

Como vimos en el primer capítulo, la estrategia teórica consiste, según la autora, en distinguir entre *estatus* y *clase social* para después integrarlos desde la relación cultural y los patrones histórico sociales que relacionan los órdenes simbólicos con los aspectos económicos de

⁸⁵ La equivalencia de las demandas sociales, sucede cuando dichas exigencias se encuentran en un estado de insatisfacción, dando paso a una necesaria relación de solidaridad entre las víctimas o grupos insatisfechos; la equivalencia sucede unificando demandas de vivienda, pero relacionándolas en su sentido histórico político con la insatisfacción de otras demandas constantes (transporte, empleo, seguridad, suministro de bienes públicos esenciales), estas determinaciones particulares resultan ser “eslabones de una identidad popular común que está dada por la falla de su satisfacción individual, administrativa, dentro del sistema institucional existente.” De esta articulación de demandas emergen símbolos de comunidad crítica y en pie de lucha, así como, algunos líderes que interpelan a las masas frustradas. El populismo aludido por Laclau asocia tres dimensiones: “la equivalencia entre las demandas insatisfechas, la cristalización de todas ellas en torno de ciertos símbolos comunes y la emergencia de un líder cuya palabra encarna este proceso de identificación popular.” De aquí podemos repensar el discurso de emancipación de clase y de estatus desde una crítica a la representación política que no pone condiciones subjetivas para la formación de la participación igualitaria, esto es, indicando a través de la formación constante procesos de cambio de hábitos y prácticas sociales para procesos de transformación perdurables que contengan justa redistribución de recursos y riquezas y reconocimiento de diferentes identidades recíprocos. Esto atiende a la necesaria politización e interacción de los demandantes para institucionalizar prácticas correctas de participación igualitaria, lo que Laclau llamaría equilibrio de la política vertical (desde el Estado) en correspondencia con el equilibrio horizontal (desde el pueblo).

las colectividades con formas de vida similares, todas como relaciones imbricadas que surgen desde las estructuras de prestigio definidas por la cultura y desde la separación histórica de los mecanismos especializados de distribución económica (Fraser, 2006:67).

El enfoque bidimensional de la justicia me parece el más acertado, pero en el campo práctico se presenta complejo ¿Cómo determinar un campo político de unidad de las identidades mientras cada una interactúa en diversas instituciones sociales? ¿Cómo ello determina la configuración de actores políticos articulados por una sola visión de la injusticia?

Convendría considerar los contextos de interacción social que ya hemos expuesto, que atañen a lo que Laclau se refiere como “eslabones de una identidad popular común que está dada por la falla de su satisfacción individual, administrativa, dentro del sistema institucional existente.” A menudo el punto de confluencia ha sido el nacional, pero pueden darse otros, como el latinoamericanista, o la lucha contra el neoliberalismo mundial. Al margen de qué tan difícil sería la articulación de las identidades. No pienso que sea necesario adoptar un punto de vista contrario al de la propuesta bidimensional y la paridad participativa, sino complementar con algunos otros avances de las teorías políticas contemporáneas, como la de Laclau y Mouffe (1987) o la de Dussel (2006).

La clase social (de raigambre económica) y el estatus (de anclaje cultural), en su vertiente teórico política no son razonamientos de distinción ontológica. No es la mera alineación de la distribución con lo material, ni el reconocimiento con lo meramente simbólico, sino una alineación de historización antes que de ontologización y la metodología que sigue Fraser es el rastrear los desarrollos históricos de las instituciones e interacciones sociales que son reguladas por los valores de los órdenes de diferenciación de la cultura y de la economía, lo cual debe enfrentar la pregunta ¿quién promueve qué tipo de sujeto reivindicante: la cultura o la economía? Pregunta parecida a ¿la organización social determina la conciencia o la conciencia determina a la organización social?⁸⁶

⁸⁶ La distinción entre el estado de Hegel y el de Marx, en la intención de conceptualizar la *historización* respecto al reconocimiento y la redistribución desde el ámbito de la política, en este caso, puede servirnos para analizar el grado de injerencia del Estado en este proceso de institucionalizar la justicia. Para Hegel en sus afirmaciones sobre el Estado, es la política es un ámbito de *positividad* que puede efectivizar el proceso de racionalización, es la objetivación del espíritu que gracias a la cultura promueve la comunidad ética. Para Marx, esta es una idealización de las condiciones reales que expresan sólo antagonía entre las clases, y por lo tanto, el estado es innecesario una vez que la comunidad política alcanza un *ethos* ético, es decir, Marx critica que el papel de la sociedad concreta tenga un papel de segunda mesa al ser

Si el ordenamiento económico está diferenciado en sus instituciones del ordenamiento cultural, se pueden determinar cuáles son las disociaciones políticas de la actualidad, porque el mismo ordenamiento estructural codifica las disociaciones políticas, por ejemplo, el neoliberalismo como práctica política defensora de élites económicas y en contra de las necesidades sociales, sin embargo, la teoría bidimensional las puede superar sólo si invierte las categorías propiamente políticas para incidir de manera contundente en las estructuras económicas y culturales, por ejemplo, la conversión de las concepciones utilitarias del estado, el cual puede fungir como planificador central de políticas de valor cultural para la institucionalización de la justicia bidimensional.

Considero primordial diferenciar las disociaciones políticas respecto del orden estructural económico y cultural, para dotar a la *paridad participativa* no sólo de una medición crítica de los movimientos sociales y del Estado, sino como una tercera dimensión imprescindible de la justicia bidimensional. Este soporte político a las luchas por el reconocimiento y a las luchas por la redistribución, integra a la *subordinación de clase* y la *subordinación de estatus* desde una concepción de *emancipación política*, e.g., a partir de la experiencia transformadora de las instituciones, experiencia práctica y teórica para comprender el campo de acción personal dentro de la compleja estructura social moderna, con las disociaciones políticas dadas, las agresiones sufridas y los retos de institucionalizar la justicia⁸⁷.

externa en la filosofía del estado de Hegel, es decir sólo la comunidad ética realizada puede aspirar a la política, por ello Marx enfrenta el problema con la convocatoria a la conformación de la *clase proletaria* que puede lograr su *emancipación* de las relaciones sociales de producción que generan antagonía entre la burguesía y el proletariado, sólo en ese sentido puede alcanzar una libertad verdadera, y no superficial como lo supone el Estado burgués al abstraer conceptos como *ciudadanía* de las condiciones reales de la organización social. En la sociedad civil o burguesa se ocultan contradicciones no resueltas, como las del campo económico y las del campo político diferenciadas pero al mismo tiempo imbricadas. Aquí podemos ver que la **emancipación política** es la disolución de la inmediatez política, y tiene que ver con la emancipación de los elementos cotidianos que están mediados por el Estado, por ejemplo, el tipo de relaciones de parentesco, la posesión de bienes, el modo de trabajo. Hegel había suprimido el carácter político de los individuos de la sociedad civil significados a sí mismos aislados en las actividades de la cotidianidad y su propia situación de vida respecto de los otros, una especie de separación muy concreta entre los elementos materiales y espirituales de la sociedad moderna. La crítica de Marx a esta despolitización de la sociedad civil donde el Estado guarda para sí toda la politicidad humana, es la condición idónea para que el *estado natural* del egoísta industrial se desarrolle (Dussel, 2007a: 395).

⁸⁷ La medida de aplicación de los enfoques redistributivos dependen a su vez de la modernización de las injusticias económicas, el paso del fordismo a las intervenciones de las empresas transnacionales en países pobres, como parte de una lógica económica que se sirve de los programas políticos neoliberales de las élites políticas de nuestros países. Su entrelazamiento con la aplicación de formas culturales para desinstitucionalizar los órdenes de estatus e ir erradicando la *mala distribución* hace ver que el Estado liberal o socialista de bienestar tardará en expresarse aquí en Latinoamérica. Lo que sí se debe aseverar es que en la medida del daño debe estar el remedio.

4.2 Reparación transversal: problemas de la estrategia transformadora

La problemática fundamental sobre la justicia es ubicar adecuadamente los aspectos que la componen en el contexto histórico, por lo que Fraser propone integrar redistribución y reconocimiento como dimensiones medidas por la *paridad participativa* como teoría normativa informada de una concepción adecuada de la sociedad capitalista que abarque lo más posible la complejidad de las injusticias en este sistema.

Fraser hace una pregunta esencial: ¿El capitalismo, tal como lo conocemos ahora, es un sistema social que distingue entre un orden económico –no regulado directamente por patrones institucionalizados de valor cultural– de otros órdenes sociales que sí lo están, o acaso ha de entenderse el orden económico capitalista como un resultado de un modo de valoración cultural ligado de origen a unas formas asimétricas de reconocimiento?

Como ya sabemos Fraser plantea al menos dos dimensiones de la exclusión y la injusticia: la distributiva o económica y la tocante a los patrones de conformación y valoración cultural de las identidades, que atañe al reconocimiento, sin privilegiar ninguno de estos dos planos, esto es, que no considera ninguno de ellos como primario sino cooriginarios, de manera que hablar del orden económico como “consecuencia” de ciertas valoraciones culturales, implica la idea de que lo cultural es determinante, lo que ella quiere hacer notar es precisamente la codeterminación entre el sistema económico y el orden cultural.

En este sentido las reivindicaciones de justicia social al estar planteadas desde la división de las dos vertientes principales: reivindicaciones redistributivas enfocadas a la distribución justa de los recursos y la riqueza y reivindicaciones de justicia social que se ubican en el plano de las “políticas del reconocimiento”, pueda significar que una y otra generen por su parte transformaciones que no necesariamente erradiquen la injusticia. E.g. El objetivo esencial de las “políticas del reconocimiento” es que se acepten las diferentes identidades socioculturales, en un proceso mediante el cual las mayorías integren a las minorías sin que esto implique la institucionalización de normas culturales dominantes que generen nuevas formas de *reconocimiento erróneo*, es decir, valores que no otorguen la igualdad de respeto a los “asimilados”. Esto se refiere al momento de la participación pública, reconocimiento cultural y

ejecución de políticas de la identidad, y no quiere decir que la mera igualación resuelva la injusticia.

Cuando se polarizan políticamente los proponentes de la *redistribución igualitaria* acusan a las *reivindicaciones de reconocimiento* de generar “falsa conciencia”, es decir, un entretelón que no permite abordar las causas últimas de la injusticia social y por lo tanto un obstáculo para la solución completa. Los proponentes del reconocimiento citan el fracaso del igualitarismo económico que “prescinde de las diferencias para garantizar la justicia a las minorías y a las mujeres” (Fraser, 2006:18)⁸⁸.

La autora propone utilizar medidas asociadas con una de las dimensiones de la justicia para reparar desigualdades que atañen a la otra, así la reparación del daño distributivo puede resolver cuestiones de reconocimiento erróneo y al revés. La problemática política sobre esta *reparación transversal* es que en tanto que la aplicación de las reformas siempre será contextual, debe ser también bidimensional respecto a la contundencia en la transformación de los órdenes de estatus y clase, ya que de ello depende la *conciencia de los límites de grupo* a quienes impactan las diversas reformas, pues son los grupos quienes deben poner de manifiesto las contradicciones de ciertas combinaciones de reformas para identificar mejores vías, por ejemplo, algunas que afirmen la diferencia de grupo en el marco salarial en lugar de abolir el orden de la diferenciación de clase podría no incidir en una transformación de largo plazo, sino en una afirmación de los ordenes sociales dados (Fraser, 2006:82).

Vamos a poner el ejemplo de las mujeres y las políticas de reconocimiento separadas de las políticas de redistribución. Las mujeres pueden llegar a percibir mejores salarios, o ganar seguridad social por los incrementos de la distribución económica nacional, como distribuciones antes dirigidas a los grupos dominantes y posteriormente repartidos con base en los planes del Estado de bienestar con diferenciación de género, por lo que los teóricos del paradigma distributivo pueden caer en afirmar la *redistribución económica* dentro del sistema económico

⁸⁸ En 1997 Nancy Fraser describía para el primer capítulo de su libro *Justice Interrupta (1997)*, la vida política ‘postsocialista’ contemporánea, como un desplazamiento del tipo de reivindicaciones de clase, con el cual diversos movimientos sociales se movilizan, hacia otros diferentes ejes de reivindicación de justicia social que se entrecruzan, como el de género o raza. Estos movimientos de finales del siglo XX a la fecha, sobre todo en Estados Unidos, continúan demostrando que el rango de las injusticias no ha cesado y algunas veces las exigencias se superponen y entran en conflicto: “Las exigencias de cambio cultural se mezclan con las exigencias de cambio económico, tanto dentro de los movimientos sociales como entre ellos. Sin embargo, las pretensiones basadas en la identidad tienden a predominar cada vez más, en tanto que las perspectivas de redistribución parecen retroceder. El resultado es un campo político complejo con poca coherencia programática” (Fraser, 1997:17-54).

diferenciador sin disolver las desigualdades de fondo y mucho menos tocar los *órdenes de estatus*, haciendo que la emancipación de la mujer sea una mera salida al mercado de trabajo, ahora caracterizado por los altísimos índices de desempleo (Forrester, 2000).

Al respecto, la propuesta fraseriana para el campo práctico, es buscar idear una orientación política programática que pueda integrar lo mejor de la *política de redistribución* con lo mejor de la *política del reconocimiento*.

“La necesidad que tengan las personas de determinado o determinados tipos de reconocimiento, en ciertos contextos, dependerá de la naturaleza de los obstáculos que tengan que afrontar respecto a la paridad participativa” (...) “Sólo puede establecerse con la ayuda de una teoría social crítica, una teoría de orientación normativa, informada empíricamente y guiada por la intención práctica de superar la injusticia.” (Fraser, 2006:51)

En este sentido la *política redistributiva* estaría dispuesta para reestructurar la redistribución de la renta, la riqueza, o ambas, para reorganizar la división del trabajo, las reglas y títulos de propiedad y la democratización de los procedimientos para decidir sobre los ámbitos de inversión de las plusvalías sociales. Las *políticas del reconocimiento* estarían dispuestas para universalizar los privilegios reservados a los grupos dominantes que los ostentan, eliminando dichos privilegios; desinstitucionalizando los estereotipos y rasgos relacionados con los actores dominantes y preferentes, estableciendo normas que favorezcan a los subordinados, ya sea haciendo del uso privado esas diferencias, valorando o desconstruyendo las oposiciones que subyacen a ellas.

Para Fraser se trata de abordar las causas últimas en vez de pensar en los fines de corto plazo de las políticas. Sólo eso hará que se erradique la injusticia. Esto implica la enorme dificultad política de validar y legitimar otros programas políticos alternativos al capitalismo, como orden diferenciador por naturaleza, por ejemplo, el socialismo en tanto sistema que erradica la diferenciación de privilegios, en su sentido ideal, en tanto no se configuren privilegios de una clase más bien política.

Además pareciera que Fraser conecta sólo de manera superficial a los grupos de estatus organizados en torno a las relaciones sociales de producción, esto es, a partir de la misma estructura social, por lo que como remedio profundamente transformador del estatus propone el modelo de la deconstrucción de las oposiciones simbólicas, y su relación con el aspecto

distributivo tiene que ver sólo con algunas identidades que sufren el entrecruzamiento de la clase y el estatus, por ejemplo, el género y la raza.

Por otro lado, si pensamos que los complejos culturales son dinámicos como lo es la estructura social, las políticas para solucionar las injusticias de reconocimiento o de redistribución, pueden ser impositivas y al mismo tiempo, remedios que no duren largo tiempo y que irremediablemente regresen a su estado normal. Incluso para los grupos culturales que se quieran defender, no basta con una lucidez teórica para exponer el tema, esto está implicando que antes de cualquier reforma se debe plantear como se buscará generar la conciencia política sobre los límites de la justicia y la injusticia y quienes hayan sido lacerados en su dignidad puedan poner en pie sus exigencias. Todo esto lo desarrollaré más adelante, pero es cierto que esta “política programática bidimensional”, es difícil prefigurarla para el campo práctico y no puede venir sino de una convicción social muy amplia.

Además, utilizar las medidas asociadas con una dimensión de la justicia para remediar desigualdades asociadas, significa utilizar medidas distributivas para reparar el *reconocimiento erróneo* y medidas de reconocimiento para reparar la *mala distribución*⁸⁹. Esta *reparación transversal* exagera las imbricaciones de *estatus* y *clase social* para diluir ambas formas de subordinación al mismo tiempo, por lo que Fraser señala que la prerrogativa debe ser más modesta, e.g. “la redistribución mitiga la subordinación de estatus”, ya que se ha dado el caso en que los analistas políticos (Sen, 1990 *apud* Fraser, 2006: 81) que abogan por elevar el estatus de las mujeres pobres en los países periféricos, es facilitando el acceso al trabajo asalariado sin actuar en la estructura social, y las condiciones políticas y culturales reales del contexto⁹⁰. Los *remedios*

⁸⁹ “Con independencia de su orientación, las reformas no reformistas intentan desencadenar transformaciones del orden de estatus, no sólo de forma directa mediante intervenciones institucionales inmediatas, sino también políticamente, modificando el terreno en el que vayan a desarrollarse las luchas futuras por el reconocimiento. En consecuencia, tanto con respecto al reconocimiento como a la distribución, este enfoque representa una “vía media” entre la afirmación y la transformación que combina las mejores características de ambas.” (Fraser, 2006:80)

⁹⁰ En México, en el año 2009, el gobierno presidencial de Felipe Calderón anunciaba la destinación de los siguientes recursos: 1) 8,200 estancias que ofrecen trabajo a 50 mil mujeres; 2) Se ofrecen 500 pesos mensuales para ancianas. 3) Se dice avanzar con 25 millones de beneficiarios del programa oportunidades. 4) 200 mil mujeres beneficiadas del programa de atención durante el embarazo. 5) Se pondrá atención a las diferencias entre salarios para hombres y mujeres 6) 9,000 millones de pesos para el Instituto Nacional de las Mujeres. Sin hacer una crítica muy profunda pueden verse una serie de elementos de un paradigma redistributivo que no atañe a las causas estructurales, políticas, sociales y culturales que efectivamente puedan hacer ascender el estatus de las mujeres en México. Por ejemplo, frente al “incremento” de recursos de 9,000 millones de pesos para el Instituto Nacional de las Mujeres, se dieron 50,000 millones de pesos para las fuerzas públicas (ejército y policías), por la política de guerra contra el narco. En un segundo momento, las estancias que se ofrecen como medio para hacer “entrar” a las mujeres a un trabajo asalariado, han

transformadores de la mala distribución tienen el potencial para reducir el reconocimiento erróneo, sobre todo las que están íntimamente ligadas a las condiciones económicas, sólo si se fomenta la solidaridad social, favoreciendo el derecho universal al bienestar social, que es todavía mejor que la simple “ayuda a los pobres”, por lo tanto en lugar de estigmatizar a los pobres los alienta a generar procesos de producción y transformación comunitaria.

“En realidad, los remedios transformadores de la mala distribución tienen el potencial para reducir el reconocimiento erróneo de maneras especialmente útiles para combatir el racismo. Al aumentar la masa total, esas políticas suavizan la inseguridad económica y los conflictos de suma cero que suele exacerbar los antagonismo étnicos y, al reducir las diferencias económicas, crean una forma material común de vida, reduciendo así los incentivos para mantener los límites raciales” (Fraser, 2006: 81)

Esto significa que las políticas redistributivas tienen la capacidad de reducir el reconocimiento erróneo que están íntimamente ligadas a las condiciones económicas, es decir, que no todas dependen de la reparación redistributiva, según Fraser, y no es necesario ubicarla como la que repondrá todas las injusticias de estatus.

Es la autora quien reconoce la dificultad de aplicar las *reformas no reformistas*, debido a que las reivindicaciones de *redistribución* como de *reconocimiento* deben sustentar cómo introducirán la plena participación sin exacerbar disparidades en otras dimensiones.

Esto no quiere decir que la clase deba subsumir al estatus, o el estatus a la clase como plantean algunas ideologías culturalistas⁹¹. Para la distribución resulta la dimensión fundamental de la justicia, y exige no ser tratada como un mero epifenómeno del reconocimiento. Para abatir

resultado de una política sumamente descuidada de estancias infantiles, sin las condiciones necesarias para asegurar a los niños, cargamos la nación entera la muerte de 45 niños que el 16 de junio atrapó un incendio en una de esas estancias: y se descubre que las estancias “subrogadas” eran un negocio de varios políticos y estaban siendo arrendadas sin absoluta precaución. Además no se dice cómo las mujeres encontrarán trabajo, conociendo las deficiencias científicas y técnicas del sistema educativo sobre todo en provincia y el tipo de trabajo para las mujeres más pobres, que son en maquiladoras u otro tipo de trabajo en empresas transnacionales sin contratos de trabajo o condiciones laborales indignas. En un análisis que realicé en mi tesis de licenciatura expuse que la inclusión de la mujer en la mano de obra en todo el mundo, en el marco de la globalización, era sumamente injusta respecto a la distribución del salario, los tipos de trabajo asignados era los de menor importancia en la escala laboral; así como, las condiciones del trabajo y el escaso apoyo institucional, así como denostación a los procesos de organización sindical, que además por influencia cultural sucede que existe mayor dificultad, interferencia y represión a la hora de organizarse cuando son colectividades laborales femeninas. Pero también en torno a la constitución de los salarios a nivel nacional, como una práctica de acuerdo político entre corporaciones empresariales y cuerpos políticos de un país, aludiendo que el incremento de los salarios tiene efectos macroeconómicos de grandes repercusiones. Todo esto es una tendencia a nivel mundial, las políticas de género que tienen escasa voluntad política y análisis estructural del tema, en contra de las necesidades específicas de las madres trabajadoras, cuestiones que se acentúan en el caso de las migrantes. Así mismo la falta de democratización sobre cómo se debe invertir la plusvalía social.

91 “La desigualdad de las mujeres es un proceso que comienza con la división sexual del trabajo y se consolida con la constitución de los géneros sociales [...] Las personas, independientemente de cuál sea su sexo, son tratadas según un patrón específico, el de género.” [Las Mujeres en la Imaginación Colectiva, Paidós, 1993, apud Cecilia Toledo, “El género nos une, la clase nos divide”, Documento público [<http://www.marxismo.org/?q=taxonomy/term/6>]

este dualismo subjetivo, no restringido a la “economía oficial”, debe atravesarse la totalidad de las relaciones sociales incluidas las “culturales”, explica Fraser.

Desde mi punto de vista Fraser es un tanto ambigua en su noción de clase cuando plantea lo siguiente: las cuestiones distributivas deben estar en todas las deliberaciones sobre la institucionalización de la justicia. “La mala distribución no es sólo una injusticia de clase, en el sentido convencional; sino que los géneros, las “razas”, las sexualidades y las nacionalidades subordinadas están también sujetas a perjuicios económicos sistemáticos.” (Fraser, 2006:83) La pregunta es ¿estos perjuicios sistemáticos no atienden a la estructura de clase en el capitalismo?⁹².

4.3 ¿Políticas sociales *versus* políticas culturales?

La disociación práctica y teórica entre la *redistribución* y el *reconocimiento* es muy avanzada en el debate estadounidense, pero no es un problema específico del contexto, como afirma Fraser. Políticamente las tendencias observadas que tienden a disociar los paradigmas son similares en otras sociedades, esto es, que la *política cultural* se disocie respecto de la *política social* y el de la política de la diferencia respecto de la política de la igualdad (Fraser, 2006:18).

Las políticas de la igualdad, que veíamos en el paradigma redistributivo y políticas de la diferencia, del paradigma de reconocimiento, tienden a servir como parámetros para la justicia en términos normativos, pero las diferencias entre *políticas sociales* y *políticas culturales* en el

92 Vale bien la pena exponer la reflexión de Cecilia Toledo, después de varios ejemplos sobre el tipo de empleo femenino: “Ricardo Antunes recuerda que “en la división sexual del trabajo operada por el Capital dentro del espacio fabril generalmente las actividades de concepción o aquellas basadas en capital intensivo (las de alta tecnología) son cumplidas por el trabajo masculino, mientras aquellas dotadas de menor calificación, más elementales y muchas veces fundadas en el trabajo intensivo, son destinadas a las mujeres trabajadoras (y, muy frecuentemente, también a los trabajadores/as inmigrantes y negros/as)”.(Ricardo Antunes, *Os Sentidos do Trabalho*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2ª ed., 2000 apud Toledo, 2010) La autora hace énfasis en los puestos de mayor explotación de la mano de obra no son exclusivos para las mujeres, pues los comparten los varones inmigrantes y varones negros. “O sea, a los sectores más oprimidos y “descalificados” de la clase trabajadora. [Por lo que] El Capital califica a la clase trabajadora de acuerdo con sus intereses y sus necesidades, a cada momento, no de acuerdo con los intereses del trabajador. Éste queda desempleado conforme su fuerza de trabajo atienda o no al interés del Capital en aquel momento, conforme el mercado lo absorba o lo descarte. Qué es trabajo “femenino” y “masculino” es definido a partir de la necesidad del Capital de obtener más lucro y utilizar la fuerza de trabajo disponible, aprovechándose inclusive de sus diferenciaciones internas (entre sexo, edad, color, etc.) para éste o aquél empleo, aumentando su rendimiento. La opresión de la mujer, del negro, del inmigrante tiene que ver, por lo tanto, con una lógica superior, que determina todas las demás: la necesidad del Capital de reproducirse continuamente. El empleo de nuevas tecnologías sirve a los intereses del Capital en esta tarea, y no para aliviar la explotación de la clase trabajadora de conjunto. Los trabajadores no tienen el control sobre su uso, y cuanto más son empleadas, más agravan la falta de control que tienen sobre su propia fuerza de trabajo. Por eso, profundizan la explotación y la división sexual del trabajo.” (Toledo, 2010)

terreno sociopolítico son otras, siendo principalmente las que atañen a la desvinculación de los órdenes económicos de los culturales en un marco de programas políticos superfluos que no interfieren en la estructura social, política o cultural, sino que pueden quedar limitadas a tener resultados en el corto plazo, como vimos anteriormente.

En el marco de una sociedad liberal entendemos a las *políticas sociales* como el ejercicio de la “voluntad” institucional para preservar derechos de libre asociación y negociación colectiva, distribución fiscal efectiva, marcos salariales mínimos, sistemas de protección en cuanto a salud y seguridad social, eliminación de trabajo infantil y abolición de formas emergentes de esclavitud y violencia (como la trata y asesinato de mujeres y migrantes), seguridad y sanidad pública, formulación de tratados comerciales equitativos, políticas de explotación de recursos en correspondencia con estándares de producción beneficiosos para los trabajadores nacionales y la población en general, condiciones para el sostenimiento de la democracia.

Como podemos ver, son políticas que se refieren a la redistribución. Nancy Fraser expone muy someramente la relevancia de las *políticas sociales*, pero afirma que los partidos que encabezaban la lucha por la redistribución, en la democracia europea y norteamericana, han sido permeados en su mayoría por corrientes neoliberales que desconocen los antiguos acuerdos redistributivos y afirman cierta tolerancia a las reformas en torno a las relaciones de reconocimiento.

Por el contrario, las *políticas culturales* podemos rastrearlas en su profundidad, desde una pregunta filosófica muy básica: ¿Cómo comprende el ser humano el mundo natural y el mundo humano? Que desde una visión culturalista, todo lo que una comunidad crea como significados culturales, como son las expresiones particulares, los rasgos y las representaciones colectivas, las premisas y suposiciones, los medios de interpretación y las formas de comunicación entre los grupos. Esta culturalidad se muestra en acciones socioculturales generalizadas pero en gran medida articuladas por la organización social existente.

Noam Chomsky se refiere como progresos significativos a los aspectos creadores del lenguaje expresados en los índices de lectura nacionales, sobre investigación y avance científico, así como en movimientos artístico culturales de una sociedad. La modernización del orden cultural por la internacionalización del mercado se muestra en las millonarias inversiones de éste para conocer las motivaciones a la acción de consumo, y son ya parte fundamental de la cotidianidad de las interacciones sociales en las sociedades liberales. Pero una cuestión más evidente de la relación cultura y organización social es que los cambios en la concepción de los usos y

costumbres anteriormente asignados a las mujeres, como las formas de explotación, han cambiado por la constante modernización de la estructura económica⁹³.

Una *política cultural* tendiente a la justicia es aquella que fomenta la no discriminación de actores sociales en desventaja (Chomsky, 1996). Sin embargo, es a las comunidades en desventaja cultural a las que alude Fraser, a quienes les corresponde poner las condiciones para un programa con alcance de las particularidades, desde un enfoque que se ancle en la noción de clase, y en su relación cultura y sociedad, los grupos excluidos sienten las bases para un tipo de políticas culturales que fomenten la emancipación política. Ésta una imbricación entre políticas culturales y *políticas sociales*, para la corrección de cualquier tipo de injusticia económica que se reproduce por condiciones culturales, demostrando efectivamente la ausencia *paridad participativa por mala distribución y por reconocimiento erróneo*.

En general, las *políticas culturales* deben atender al fundamento de los juicios morales, estéticos en el sentido de la organización social existente, desde las condiciones materiales que condicionan la creatividad de los seres humanos hacia innovaciones para la adquisición de conocimientos y métodos interpretativos, objetivadas en programas nacionales certeros hacia la erradicación de la injusticia. Esto no significa que el criterio nacional sea suficiente para garantizar la pertinencia y validez de un programa educativo, sino su contenido teórico sobre la justicia, en donde los marcos educativos se articulen institucionalmente con el avance en la erradicación de la pobreza, la miseria, la exclusión, la intolerancia, etc. Hacia una concepción de la producción científica y cultural no elitizada o enajenada, que se ponga al servicio de las necesidades humanas y no de la ganancia⁹⁴.

⁹³ “Dado que no afectan la estructura de la sociedad y no alteran el modo de producción dominante, las construcciones culturales se modifican. En los años 20, hablar de sexo estaba prohibido; hoy en día, se habla de él por televisión. Hasta pocos años atrás, era mal visto que la mujer condujera automóviles o se sentara en un bar y pidiera una cerveza. Hoy, nada de eso causa sorpresa. Operar máquinas era un trabajo masculino; hoy es preciso decir que ya no tiene una definición tan clara, a pesar de que la mayoría de los operadores de máquinas son hombres. Ser profesora siempre fue considerado una profesión femenina. Hoy, por diversos motivos que no cabe discutir aquí, algunos de los mejores profesores son hombres. Son muchas las transformaciones operadas en la cultura, y siempre ocurren en el ámbito de las relaciones humanas cuando se opera alguna transformación en las condiciones materiales de vida, en el modo de producción de la riqueza.” (Toledo, 2010)

⁹⁴ Quiero hacer alusión a una interpretación sobre la salud en el mismo sentido: “El trabajo intelectual, como el de la medicina y la ciencia, son alimentados por el trabajo bruto de miles de millones de seres humanos que esperan impacientemente los frutos de tales disciplinas. Sin embargo, la resolución efectiva de los principales problemas de salud que hoy aquejan a la humanidad, difícilmente podrán resolverse por estas disciplinas si no hay un cambio en el modo en que los hombres se relacionan entre sí, así como en el sistema de necesidades que activa el trabajo de todos los hombres. Los programas de estudio e investigación tendrán que generar y adaptarse a estos cambios si pretenden ser coherentes con el sentido crítico de todas las ciencias.” (Valdez, 2008)

Las *políticas culturales* pueden llegar a tener un alcance superior cuando se conciben a las esferas institucionales de la cultura como promotores de sujetos para la *paridad participativa* que alimentan una visión integral del desarrollo humano; la cultura que piensa sobre los procesos de producción sin abstraer los aspectos de la comprensión compleja y bidimensional de la justicia permite mayor control sobre el trabajo y se emancipa del mero adiestramiento en el método de la producción del modo capitalista. El Estado debe dejar de fungir como administrador de las eficiencias técnicas manipuladas por los caprichos del mercado, no desde un sentido nacionalista, sino de emancipación política en la tónica de dar el peso a las condiciones objetivas y subjetivas que permiten a una persona comprenderse como hacedora de las leyes, las prácticas, las interacciones sociales en general, si es que se quiere hablar de verdaderos Estados democráticos.

Las corrientes neoliberales que inciden en los sistemas educativos y culturales de las naciones promueven la especialización de las tecnociencias o de los procesos fabriles, y las políticas culturales dejan de ser el nicho del cual surja “la importancia absoluta y esencial del desarrollo humano en su más rica diversidad” (Stuart Mill) y contra este principio se instaura la *búsqueda de la eficiencia excesiva en la división del trabajo y el trabajo salarial* (Chomsky, 1996: 111).

De antemano, parte de las *políticas culturales* debieran estar comprometidas con la promoción de los derechos al libre pensamiento y acción política, así como con la libre asociación, y el derecho a elegir trabajo o la exigencia de condiciones sobre seguridad material. Estos compromisos de esencia redistributiva posibilitan las condiciones materiales que reproducen una sociedad como cultura, aspectos del ámbito simbólico que se interrelacionan con el campo económico irremediamente. Pero también con la política, como la exigencia ciudadana de sostener procesos de reformas institucionales a favor de la equidad participativa.

Un debate sobre *políticas culturales* y *políticas sociales* imbricadas, es el caso de Bolivia, donde el Estado se comprometió en la reforma constitucional del año 2009 con los reivindicantes de reconocimiento de los pueblos originarios⁹⁵, a la entrega de recursos, ministerios y estructuras

⁹⁵ Se enmarca como *reconocimiento indígena* : una cuota de parlamentarios indígenas, la que se establecerá por circunscripciones a definirse por ley; Un sistema judicial indígena campesino, al mismo nivel que la justicia ordinaria, junto con un nuevo Tribunal Constitucional plurinacional que tendrá que elegir miembros de los dos sistemas; El derecho a la autonomía y el autogobierno indígena, junto con el reconocimiento oficial de sus entidades territoriales e instituciones; Propiedad exclusiva de los indígenas de los recursos forestales de su comunidad (Portal de la BBC Mundo http://www.bbc.co.uk/spanish/specials/1224_referendo_boliv/page2.shtml) «Artículo 2: Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos [...] se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.» Edición impresa de la *Nueva Constitución Política del Estado, Bolivia*, 2009.

para la toma de decisiones sobre la distribución de recursos y riquezas estatales. En este caso, la política cultural es el conjunto de acciones sobre identidades sociales relegadas a favor de la institucionalización de una comunidad históricamente sojuzgada, pero queda abierta la cuestión si promueve la *paridad participativa* o si aplica lo que Fraser llama *plena participación sin exacerbar disparidades en otras dimensiones*, esto es que no se pierdan derechos de reconocimiento para las mujeres o los homosexuales en algunas comunidades indígenas⁹⁶ a favor de un reconocimiento comunitario. Se corre pues el peligro de institucionalizar algunas formas tradicionales de subordinación intergrupala.

El eje de la *política cultural* es reconocer a las “culturas originarias” como “la gran riqueza cultural del país”, en lugar de sostener que la riqueza cultural son los íconos del colonialismo, mientras que los reivindicantes de la cultura occidental aluden al principio republicano de la igualdad de ciudadanías. Siguiendo la perspectiva bidimensional de la justicia, el tipo de política debe medirse por el daño redistributivo que el orden de estatus ha causado, pero debe corresponderse con la efectividad de la *paridad participativa*. Las estrategias del gobierno boliviano buscan transformar el orden de estatus disolviendo identidades cosificadas del indígena subordinado o dicotómicas como ciudadanías inferiores, pero se enfrentan a graves circunstancias sobre cómo favorecer la *paridad participativa* intra e intergrupala, en un contexto de conflicto regional de separatismo que tiene que ver más que con un debate político sobre la injerencia norteamericana, el racismo cultural y los recursos y la distribución de la riqueza.

Al momento de tratar de aplicar la perspectiva de *paridad participativa* en las políticas culturales en Latinoamérica, emerge algo importante: el racionalismo que subsiste en la propuesta fraseriana. Me pregunto ¿Cómo es que puede medirse la paridad participativa en un grupo Indígena que a través de sus jerarquías intergrupales han logrado consolidar fuerza política a favor del regreso de sus territorios, como reivindicantes ancestrales de los mismos, y de los que fueron arrebatados? ¿Cómo puede expresarse la paridad participativa a la manera expresada en Fraser, cuando la propia concepción de comunidad ha ido transformándose por las experiencias históricas?

Cuando todas las narrativas simbólicas y míticas, memoria histórica y explicaciones comunitarias sobre lo justo y lo injusto, de acuerdo a sus propias formas de toma de decisiones,

⁹⁶ Percepción personal de la situación de la comunidad Tentayape-Chuquisaca en donde no se permite educar a las mujeres ni recibir instrucción religiosa de ningún otro tipo [Película Documental “*Tentayape: la última casa*”, del Director Roberto Alem, presentado por primera vez en el VI Festival Internacional de Cine de Derechos Humanos “El séptimo ojo es tuyo” Sucre, Bolivia, 2009].

por ejemplo, los usos rituales de la hoja de la coca para advertir cuando es el momento de hacer una acción política, etc. se está dotando de un sentido político a la unidad cultural, es decir su identificación cultural, como colectivo en vías de exigir “lo justo” no se comprende por el uso racional de las categorías del reconocimiento o de la redistribución, es mucho más complejo que eso.

Regresando a la *reparación transversal* en el caso de las políticas de reconocimiento respecto al género, la estrategia afirmativa que estaría a favor de la *participación* de las mujeres, como reivindicación de *políticas de la diferencia*, y que para Fraser no disuelve los órdenes de estatus correspondientes a los órdenes simbólicos de depreciación de lo femenino, el tipo de políticas como las “cuotas de participación femenina” en los espacios de poder político terminan justificando argumentos totalmente subjetivos como: “en la medida en que las “gobernantas” toman el poder resuelven las necesidades específicas de las mujeres de su sociedad”.

Este formalismo vacío no trastoca las causas del orden de estatus. Las cuotas de participación femenina se han implementado en muchos países de Europa, Canadá y otros países más pobres como México o Colombia, y los índices de crueldad en los tipos de violencia hacia la mujer muestran la poca incidencia del “ascenso político” de la mujer, cuando no se encuentra la unidad política de las mujeres respecto al tema, sobre todo en el punto sobre la *disolución del orden de estatus* androcéntrico del corporatismo político generalizado⁹⁷. Pero más que la unidad entre mujeres sobre el orden de estatus, cabría preguntarse si todas las mujeres sufren los mismos tipos de desigualdad económica, o los mismos tipos de violencia, como para que una política desinstitucionalizadora de los órdenes simbólicos que dualizan y subordinan lo femenino, sean contundentes en aspectos como *feminización de la pobreza* la cual está sostenida por un desempleo estructural, más que un orden de estatus cultural, ya que la entrada de la mujer al ámbito laboral no está determinado por una transformación en el estatus solamente, sino por una condición de la estructura social, por la imperiosa necesidad de cubrir necesidades materiales.

Una política cultural articulada con una política social a favor de las mujeres pobres, es la que asimila las condiciones de la estructura social a favor del género, esto es, la que abona a la educación, no sólo capacitación técnica, sino a la formación lo más rica, diversa y humanista posible que pueda dotar a las mujeres de una conciencia política que le permita participar libremente en las estructuras del mercado, de antemano con una protección institucional ante trabajos precarios, y construcciones sociocomunitarias que superan la visión biologicista de las

⁹⁷ III Informe Internacional Violencia contra la mujer III en las relaciones de pareja Centro Reina Sofía donde Chipre, México y Colombia encabezan la lista a nivel mundial, 2010.

capacidades exclusivas de la mujer para cuidar a los hijos, al mismo tiempo que sobrepasan la visión que oculta las determinaciones de la organización social al cambio cultural.

En un análisis que realicé en mi tesis de licenciatura expuse que la inclusión de las mujeres en la mano de obra en todo el mundo, en el marco de la globalización, era sumamente injusta respecto a la distribución del salario, los tipos de trabajo asignados era los de menor importancia en la escala laboral; así como, las condiciones del trabajo y el escaso apoyo, como una tendencia a nivel mundial, en contra de las necesidades específicas de las madres trabajadoras y esto se acentúa en el caso de las migrantes, y los países más pobres, y más intolerantes respecto al género⁹⁸ (Villavicencio, 2007:29).

La *clase* y el *estatus* son dos componentes imbricados especialmente en la marginación y exclusión de las mujeres, y se debe aspirar, desde la teoría social, a ubicar el acceso restringido y desigual al trabajo remunerado, el ascendente ingreso al trabajo informal y el tradicional trabajo no remunerado del hogar, para informar a los reivindicantes de políticas de reconocimiento y de la redistribución.

Sigo preguntándome, ¿En qué medida las políticas sociales dejadas en segundo plano por las políticas culturales en los países pobres pueden realmente incidir en las condiciones de estatus para las mujeres?

Manuel Castells escribe sobre la industria electrónica, internacionalizada desde finales de los años sesenta, que empleó sobre todo a mujeres jóvenes no cualificadas en Asia y en las maquiladoras del norte de México, han arrojado un alto grado de exclusión de la seguridad social, producto de las economías de industrialización reciente que han introducido en el trabajo remunerado a mujeres mal pagadas en casi todos los niveles de la estructura ocupacional. Al mismo tiempo, una proporción considerable del empleo urbano para las mujeres en los países en vías de desarrollo sigue estando en el sector informal, sobre todo en el suministro de comida y servicios para los habitantes de las estas grandes urbes.

“Según la OIT, el trabajo de las mujeres es la principal fuente de ingresos para el 30% de los hogares del mundo. En Europa, el 60% de las trabajadoras aporta la mitad o más de los ingresos del grupo familiar. En India, 60 millones de personas viven en hogares mantenidos únicamente por mujeres. En América Latina, la mitad de toda la producción agrícola sale de manos femeninas. La mayor parte de las trabajadoras que se incorporan al mercado de trabajo lo hacen en sectores informales, precarios, y son blancos fáciles de la superexplotación del capitalista, acumulando el trabajo doméstico. Las nuevas tecnologías profundizan la división sexual del trabajo.” (Toledo, 2010)

⁹⁸ En España, la mayoría de las mujeres migrantes colombianas se dedican a la servidumbre doméstica y a la prostitución.

Según la investigación de Castells, en la década de 1980 a 1990 el 80% de las mujeres económicamente activas del África subsahariana y el 60% del sur de Asia se dedicaron a la agricultura, a diferencia de Estados Unidos y Reino Unido donde la mano de obra femenina en el sector servicios sociales y servicios personales creció al 85 %. “En el conjunto mundial, en torno a la mitad de las mujeres económicamente activas están en el sector servicios.” (Castells, 1999: 187-188) Hasta la fecha, la mejora del empleo ha sido muy lenta en los países subdesarrollados y las condiciones laborales se agravan para las mujeres, así como el subempleo sigue suscitando denuncias a nivel mundial.

Las condiciones de segregación por región, de acuerdo al sistema interestatal o políticas internas de los países pobres, generan un tipo de incidencia en el mercado muy particular. Cuando los gobiernos no generan condiciones de institucionalización de la justicia social, la seguridad social en general decae, por el tipo de condiciones laborales que atraen a los inversionistas que reditúan para su propia acumulación de ganancia. La incidencia del mercado en América Latina da ejemplos atroces del desmantelamiento de las condiciones productivas de comunidades empobrecidas dedicadas a alienar su fuerza de trabajo con pago a destajo y jornadas ilegales.

La segregación por raza es también distinta de las sociedades ricas, vemos con María del Carmen Zabala, que los contextos de México, Colombia, Ecuador, Brasil, Bolivia, Argentina, Guatemala y Cuba, son los más representativos en cuanto a presencia indígena y de afrodescendientes; estos fenómenos deben estudiarse dentro del marco nacional y comparativo entre países de una misma región y posteriormente como localidades específicas, por ejemplo en el espacio urbano, donde convergen comunidades, espacios laborales y educativos, redes sociales, hogares, entre otros (Zabala, 2008:13). Atravesados por el sistema de la internacionalización del mercado: la pobreza, la discriminación étnico-racial y la exclusión social cíclicamente se reactivan.

La relación entre políticas sociales y políticas culturales depende de la información sobre las condiciones de explotación de *clase* y el marco cultural referencial de la misma, es decir, las condiciones culturales de la mujer en su clase. ¿Cuál es la medida de la participación femenina trabajadora en la construcción de metodologías para su desarrollo técnico-cultural y científico? ¿Qué tipo de sistemas pedagógicos serían aplicables desde la propia *cultura popular* con soluciones específicas a sus determinantes económicas y el orden cultural?

Después de lo aquí expuesto creo que una política cultural se corresponde con la política social necesariamente si se trata de erradicar ordenes de injusticia bivalentes, pero también, cuando existe un sobrepeso de algún lado de la injusticia por ejemplo, la desigualdad económica.

En lo tocante a una política cultural que se sostiene por argumentos superficiales sobre las condiciones sociales, reafirmará el orden de estatus, por una supuesta posición política neutral sobre estar ceñida a lo “específicamente cultural”, por ejemplo, la permisividad o indiferencia sobre el tipo de espectáculos televisivos que tienden a cosificar lo femenino o lo vulgar relacionado con la clase empobrecida, sin presuponer el efecto del contenido en la sociedad, cuando se sabe que el público espectador pertenece a una clase social determinada y de hecho el contenido se extrae en función de la mercadotecnia del espectáculo que emana de los órdenes de estatus institucionalizados y alimenta la división social con su programación “cultural”.

En todo caso, una *política cultural* alineada con una *política social* justa, buscaría disolver los órdenes de *subordinación de estatus* promoviendo que los artistas formaran parte fundamental de la estructura social como articuladores de procesos de *paridad participativa*. Esto apuntaría a un tipo de *políticas culturales* que buscarían que los creadores y artistas tuvieran una formación en el enfoque bidimensional y condiciones de trabajo para ampliar su capacidad de incidencia en la cultura popular.

Reflexiones finales

Hasta ahora no existe una adecuada integración conceptual sobre la injusticia arraigada en órdenes de estatus cultural y de clase, por lo que resulta posible y vigente contribuir a la articulación de demandas, por lo menos en nuestro contexto latinoamericano, desde el enfoque integrador bidimensional que nos ha ofrecido Nancy Fraser.

Esta investigación buscó sobre todo aclarar las dos categorías filosóficas empleadas por Fraser: “reconocimiento” y “redistribución”, en el marco de su propuesta filosófica, a partir de su obra *¿Redistribución o Reconocimiento? (2006)* en debate y coautoría con Axel Honneth, con el fin de considerar y sopesar algunos de sus alcances teóricos y prácticos, tomando en cuenta las condiciones materiales y simbólicas propias de nuestro contexto⁹⁹.

Las dos tendencias, la de redistribución y la de reconocimiento, deben integrarse en un marco amplio para explicar la injusticia social, como lo propone Nancy Fraser, en determinadas épocas y contextos, ya que éstas han sido separadas metodológica y empíricamente por las teorías, los discursos y las acciones políticas de reivindicación de la justicia.

La unidad metodológica de la propuesta integradora de dos dimensiones, estructurada por el principio de la paridad participativa, desde mi punto de vista, son las categorías del estatus y la clase. Éstas permiten la caracterización de los órdenes sociales en los que se arraigan la producción de la injusticia cultural y económica, como dos de las fuentes principales de análisis sobre la injusticia social.

En este último apartado voy a exponer brevemente algunas cuestiones sobre la interrelación de ambos paradigmas, tratando de sintetizar muy apresuradamente la propuesta bidimensional de Fraser, para delimitar algunas problemáticas políticas sobre la *paridad participativa*.

⁹⁹ Considero que el enfoque bidimensional puede ser muy útil en el análisis de políticas sociales y culturales latinoamericanas propuestas para la satisfacción de las demandas más urgentes de nuestros países, desde el enfoque de los órdenes sociales arraigados en el estatus y la clase, por decirlo, que desde la teoría puedan plantearse problemáticas de fondo.

Desde el paradigma del reconocimiento, el estatus es una categoría filosófica que proviene de las teorías que atañen a la justicia, así como de paradigmas filosóficos, teorías sociológicas y psicosociales que expresan la raíz de la injusticia en la negación de reconocimiento, difamación o menosprecio de grupos sociales prefigurados culturalmente. En general, la categoría de reconocimiento expresa la negación de valores culturales de grupos o individuos subordinados y ha sido desarrollada por teóricos norteamericanos y europeos, que trabajan el sentido de la identidad en el ámbito psicológico, pero también en el plano filosófico que apela a la autoconciencia en su evolución a la conciencia moral y ética, esto es en la búsqueda del derecho a tener derechos, como fundamento de la humanidad propia, esto como un aspecto esencialmente de la categoría del reconocimiento de Hegel, e.g. Simone de Beauvoir (1949), Mead (1993), Talcott Parsons (1988), Charles Taylor (1985), Axel Honneth (2007), Marion Young (2000), Luce Irigaray (1974).

El reconocimiento como categoría de la filosofía neohegeliana, y sobre la que se centra sobre todo Fraser, es la que desarrolla Axel Honneth, exponiendo que los procesos de identificación tanto de sí, como del otro, del nosotros y los otros son procesos subjetivos que están mediados por sistemas simbólicos que a menudo atribuyen valores desiguales a los otros. Fraser reconoce que desde esta situación de *reconocimiento erróneo*, la *paridad participativa* no es posible, esto es, no se puede participar con plena igualdad en la mayoría de las interacciones sociales, por ejemplo, ante las instituciones jurídicas, el sistema educativo, las estructuras económicas básicas, las instancias políticas, en la cultura popular, en las prácticas profesionales. Esto se debe a que el sentido de autorespeto se ha visto seriamente lesionado por los sistemas simbólicos, hasta el punto de impedir que las personas experimenten el sentimiento de igualdad, desde su propia diferencia, como un reconocimiento de la propia persona sobre su dignidad, en tanto capacidad humana de tener derechos. Las políticas del reconocimiento presuponen la conciencia de haber sufrido una afectación en la propia dignidad y la posibilidad de transitar de la injusticia hacia el respeto de la propia dignidad y el disfrute de los derechos.

El paradigma de la justicia como reconocimiento parte de la idea de que todas las formas de maltrato “destruyen la confianza elemental que una persona tiene en sí misma” (Ricoeur: 242). La eliminación de todas las formas de maltrato y la identificación de las múltiples variantes de

maltrato es una condición *sine qua non* de la autoconfianza y el autorespeto que permitirían construir una confianza más allá de sí misma.

Para Fraser, el riesgo que se corre al ceñirse únicamente al paradigma del reconocimiento, es dejar de lado el estudio de la estructura económica que podría estar regenerando o causando la exclusión de los derechos a participar plenamente de todas las interacciones sociales, pero dentro del mismo análisis sobre el reconocimiento se puede perder de vista cuáles son las estructuras que codifican la exclusión de derechos. Por ejemplo, si éste analiza a la identidad separada de la categoría de estatus, debido a la tendencia psicologista o subjetivista que piense el aislamiento en la construcción de un “yo”; esto acarrea que no se pueda institucionalizar la erradicación de las formas culturales que tienden a generar identidades subordinadas de grandes mayorías e.g., las mujeres.

La incapacidad de articular las reivindicaciones de *reconocimiento recíproco* de las diferentes identidades culturales, puede provocar también la falta de incidencia en la cultura de masas u otras interacciones sociales que reifican identidades sociales históricamente subordinadas y esto atiende a que se relativice la función que la *subordinación de estatus* lleva a cabo en la sociedad suplantándola por la mera reivindicación de ciertas identidades diferentes, sin dar cuenta de la función del estatus de reproducir patrones de valor cultural que arraigan la costumbre de agredir y violentar, o menospreciar y excluir a ciertas identidades sociales, y que una concepción que atañe a la autoestima de las personas, no pueda contribuir a su erradicación.

Como expuse en este trabajo, para Fraser, el sistema de la ley es una esfera que materializa el *reconocimiento recíproco*, como aspecto de realización jurídica de las garantías individuales en el Estado de derecho, se diferencia de los órdenes de estatus (género, cultura, raza, etnia) como esferas de lo simbólico, pero que fundamentan, porque inciden en, las estructuras institucionales, como patrones institucionalizados de valor cultural.

Esto ha sido estudiado por autores que no traté en esta Idónea Comunicación de Resultados como Goffman (2006), pero que plantea la problemática sobre cuáles son los procesos de identificación con el llamado a la paridad participativa si no se toma en cuenta a la categoría filosófica del reconocimiento; cómo coinciden con la noción de reconocimiento filosófico-política las nociones jurídicas del reconocimiento de la personalidad jurídica y cuál es el grado de

posibilidad en que una persona puede participar plenamente en todas las interacciones sociales, en contextos diferentes a los de las sociedades norteamericanas y de Europa occidental.

Primero debo decir que la identidad, se planteó desde Fraser, como una personalidad afirmada culturalmente dentro de un todo fragmentario llamado estatus, por ejemplo, las mujeres, los indígenas, los afroamericanos, los homosexuales, dentro de un todo social fragmentado por una estructura social de clase y de jerarquías de estatus, pero que como identidades tampoco son homogéneas dentro de sí. Así mismo, la identidad no es una construcción autista o aislada en la individualidad sino que se da en intersubjetividad (los patrones de valor cultural), y que dicha intersubjetividad tiende a relativizar la importancia de la identidad individual (la cuestión de la codificación de los patrones de valor cultural en el derecho, por ejemplo). También el llamado a no confundir las acciones sociales (por ejemplo, las prácticas de emancipación de la subordinación de estatus), de acuerdo a las identificaciones (e.g., la participación laboral en determinado lugar institucional), con lo que es objetivamente social (las prácticas sistemáticas de subordinación de estatus). Sino que se propone estudiar la identidad del “yo” (mi emancipación) para los otros (la erradicación del orden de estatus), lo cual hace que la identidad se expanda en un nosotros (paridad participativa) que no significa la suma de las identidades de los “yo”, sino de un nosotros (una nueva identidad articulada coyuntural o institucionalizadamente).

Esto último no quiere decir que la identidad sirva para constituir la *paridad participativa* sino que las razones que la crearon fueron las propias condiciones de injusticia, evitando que aquellos que ejercen la paridad participativa se constituyan en un fin en sí mismos, sin crítica a las condiciones de desigualdad que los une y que los obliga a buscar erradicar los órdenes de estatus y de clase y no sólo el reconocimiento de unas cuantas identidades y una distribución somera de recursos, que no trastoque la división social del trabajo o las estructuras de propiedad que generan exclusión o explotación económica.

Esta distinción es fundamental para Fraser, quien expone que por ello es imprescindible ubicar que hablamos de *estatus* y no de subjetividades lesionadas solamente, y que lo importante es ver cómo se alimentan los *patrones institucionalizados de valor cultural*, desde un enfoque de reconocimiento.

El enfoque para analizar la identidad desde este punto de vista sería la del interaccionismo social, y parece alejarse de las filosofías neohegelianas enfocadas en la lucha por el reconocimiento¹⁰⁰, esto es la que se concentra en la conciencia individual del estatus en que se encuentra, ya que independientemente de la identidad subjetiva, sólo interna, se trata de una identidad que se construye sólo por la interacción social dinámica: “La identidad sería una forma de atribuir significado a interacciones entre el individuo al que el otro atribuye una identidad” (Golf, 1980 *apud* De la Garza, 2010:83) por lo que ésta se atribuiría a grupos de estatus en los que el individuo es reconocido como perteneciente, y entonces el peso se inclina hacia la identidad que los otros atribuyen porque se presume que los individuos deben dar ciertas respuestas de acuerdo a su estratificación social.

Fraser expone que en la medida en que se institucionaliza la justicia para los grupos de estatus devaluados, el “yo” se ve aliviado en su interioridad, sin embargo, los métodos que la misma Fraser exige como prácticas políticas para lograr dicha institucionalización es por vía de la constitución de un “nosotros” antes que una individualidad, una *articulación* en el sentido político de demandas unificadas en un sólo enfoque sobre el reconocimiento, en consonancia con un enfoque redistributivo, además, tomando en cuenta que no se debe caer en la reificación de otras identidades, por ejemplo, las de grupo al constituirse como un “nosotros”, que no dialoga en torno a una “sociedad” sino en la consolidación de una autonomía sin disposición al diálogo institucionalizador de la paridad participativa que erradique órdenes de jerarquías de estatus generales.

Para llegar a una sola concepción de reconocimiento, donde todos reivindiquen la erradicación de los órdenes de estatus, se requiere una discusión sobre ¿qué es la justicia?. Desde luego las amplias discusiones que a lo largo de la historia de la humanidad se han tenido, han intervenido diversos factores, por ejemplo, el carácter del orden cultural que rodea a quien denuncia el problema, su posición en la sociedad, etc. Y en nuestra época, podrían repetirse los

¹⁰⁰ Por limitaciones de tiempo no me fue posible adentrarme en los estudios sobre la categoría de reconocimiento en Hegel, acotándome a la exposición de Fraser sobre el tema, una lectura no muy profunda de la *Fenomenología del Espíritu* y del libro *La lucha por el reconocimiento* de Honneth. Así mismo, hubiese sido interesante compararla con la *fenomenología de la conciencia* de Husserl y hacer las distinciones necesarias de las categorías sociológicas sobre la construcción de la identidad.

contextos pero también influye la fragmentación del conocimiento, en ciencias y disciplinas que además engloban distintos enfoques sobre un tipo de problema. Sin tratar de abarcar las posibilidades de discutir sobre la justicia, quiero hacer alusión a lo que Fraser critica sobre la separación de los órdenes culturales y de los económicos para explicar la injusticia social de nuestro tiempo. Una caracterización del orden cultural, al cual se le atribuye la distinción de estatus (o estratificaciones, estamentos¹⁰¹) para categorizar la subordinación de grupos sociales dentro de las jerarquías socialmente aceptadas¹⁰², corre el riesgo a que desde este enfoque, más bien sociológico, se caiga en un culturalismo que ponga a los patrones de valor cultural como los generadores de otras o casi todas las injusticias sociales.

El *estatus* es considerado por Fraser como todos aquellos patrones de valor cultural que se van modernizando en institucionalizando, y que debo decir, muy particularmente en cada contexto diferenciándose el norteamericano del latinoamericano, por lo que es posible ubicar los alcances de la participación paritaria como núcleo de su propuesta bidimensional. Dichos patrones institucionalizados de valor cultural van reificando identidades históricamente subordinadas, esto es, órdenes culturales que separan ciertas identidades por el género, la raza, la religión o la nacionalidad y que en el avance del capitalismo y la modernidad, van institucionalizándose en códigos como el derecho, las prácticas profesionales como la medicina, la cultura de masas, etc.

¹⁰¹La categoría de *estatus* pretende analizar el sistema de estratificaciones basadas en significados culturales, como son las expresiones particulares, los rasgos y las representaciones colectivas, las premisas, cosmovisiones, cultura popular, ideologías, medios de interpretación y las formas de comunicación entre los grupos. Una imagen de este entramado complejo lo expresa Enrique Dussel: "Un pueblo sintetiza en múltiples narrativas simbólicas, míticas, mutuamente articuladas, el sentido último de la explicación de su existencia colectiva, de memoria histórica, de su cultura, y en lo que pudiéramos llamar también la celebración comunitaria ritual según los signos lingüísticos, relatos, ritos religiosos, que expresarían la identidad colectiva del grupo (siempre en proceso, nunca como una sustancia ya acabada). Ese imaginario es portado por todos los miembros, está siendo continuamente redefinido a partir de las experiencias históricas (se va depositando en él el fruto del trabajo simbólico colectivo) y es la referencia válida como punto de partida de todas las experiencias consensuales del grupo." (Dussel, 2007a: 549, n. 980)

¹⁰² e.g., las estructuras de parentesco de los sistemas patriarcales que determinan los derechos de propiedad y la división sexual del trabajo; las figuras de autoridad que emergen de complejos culturales coloniales, por ejemplo, el machismo particular latinoamericano o los procesos de formación de figuras políticas carismáticas que inciden en la aceptación general del autoritarismo. Así mismo, se verifican modernizaciones del orden de estatus relacionados con las nuevas ideologías del mercado y los cambios por la globalización económica, transculturación, migración, etc. regenerando jerarquías de estatus que marginan culturalmente a los grupos minoritarios o comúnmente sojuzgados, así como a las identidades de género o sexualidad diferente, reproduciendo las jerarquías en los sistemas pedagógicos latinoamericanos. Algunas modernizaciones de este orden puede ser la generación de nuevos centros de poder institucional, como es la cultura de masas, que genera aceptación del control del sentido mediático y pedagógico de los apoderados de los medios de producción ideológica, etc.

Como mencioné en este trabajo y recuperando el enfoque de Fraser, la forma de erradicar la injusticia que atañe al reconocimiento es por medio del *modelo de estatus* el cual es capaz de ubicar a la justicia respecto a las instituciones del derecho, las políticas culturales, convenciones sociales las cuales son atravesadas por patrones de valor cultural que categoriza a algunas personas como de menor valía y que son impedidas de participar en pie de igualdad con otras en la vida social. Estas instituciones estructuran la creación de identidades devaluadas, por lo que el *modelo de estatus, desde su concepto de justicia*, no se orientará a reparar un daño físico o un perjuicio moral, sino a superar la subordinación estructurada desde las instituciones sociales, para lograr que las personas identificadas como subordinadas sean participantes plenos de la vida social *desinstitucionalizando los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y mediante el reemplazo de dichos patrones por patrones que la favorezcan*.

El estatus se codetermina por la estructura social de clases, coincidiendo con Fraser, pero suelen ser separados teóricamente porque el estatus se refiere a la pertenencia a categorías de prestigio socialmente aceptadas o a jerarquías basadas en criterios de pertenencia de género, racial, étnica, religiosa, sexual, así como rasgos y símbolos culturales de un contexto particular. Sin embargo, estos valores interrelacionados son una especie de matriz cultural en las sociedades estructuradas por clases, presentando tensiones y conflictos en la vida social.

Por otro lado, están las tendencias que explican la injusticia social desde un economicismo cerrado, en donde la estructura económica determina todas las injusticias de otros órdenes, eliminando de sus caracterizaciones las referentes a ciertos complejos culturales que dinamizan los procesos de subordinación y anclando todo tipo de justicia a la teoría de clases (De la Garza, 2010:75).

En este sentido, la teoría bidimensional de la justicia se propone superar las visiones reductivistas en los discursos reivindicativos de justicia social y en las teorías de clase, donde todos los *tipos de injusticia* se derivan de la estructura antagónica de clase, dejando de lado aspectos del ordenamiento de jerarquías de estatus, como son las identidades culturales menospreciadas, las modernizaciones de estos órdenes de injusticia, así como su relación con las nuevas formas de explotación, marginación y exclusión. Así mismo, es necesario criticar también las visiones

culturalistas que pretenden separar los órdenes de subordinación de clase y exponer la situación de injusticia desde la psicología de los oprimidos.

Aunque en América Latina la tendencia economicista y las teorías de la dependencia predominaron en la década de los sesenta (e.g. Mauro Marini (1969), entre otros), la categoría de estatus ha ido desplazando los análisis históricos inspirados en la estructura social de clase y exponiendo que incluso las clases están sustentadas en un sistema de estratificación. Stavenhagen (1982) expone por lo menos a tres, a saber, José Iturriaga (1950), Lucio Mendieta (1947), Mario Monteforte (1959).

En investigaciones futuras me gustaría ahondar en los paradigmas economicistas y culturalistas en América Latina, pues considero que efectivamente no hay una razón para estudiar separadamente al *reconocimiento de la redistribución*, sobre todo desde una posible actualización de los órdenes de subordinación de nuestra América que se expresen desde el marco metodológico de la bidimensionalidad. ¿Qué implicaciones tendría empíricamente una conceptualización que unifique el estatus y la clase o algunas otras posibles categorías amplias, como la de representación fallida, en el campo práctico de la injusticia social en América Latina? En los discursos políticos de organizaciones que reivindican justicia social ¿Qué aspectos normativos de las luchas de reivindicación pueden dar origen a nuevos mecanismos de participación popular y representación política consecuente con la paridad participativa?

Desde mi punto de vista, el peso de un paradigma sobre el otro, el de redistribución sobre el de reconocimiento o viceversa, depende del contexto, esto es, el peso que tiene la estructura social sobre el orden de estatus, por ejemplo, una sociedad esencialmente mercantilista incide en la creación del sentido ideológico de los modos de producción a través de la cultura de masas y en sus políticas culturales, o en la legitimación de modos de aceptar la distribución del poder y la autoridad derivadas de esos modos de producir. No podemos dejar de lado, una sociedad en la que pese el orden de estatus más que el orden económico, por ejemplo, en una sociedad precapitalista y patriarcal las formas de pensar la lealtad se producen a partir de las relaciones de parentesco, donde se desarrollan sentidos y formas jerárquicas que constituyen un horizonte ético unívoco sobre la vida buena, por lo que son formas relativamente independientes de estatus respecto de la clase.

El enfoque de clase que subsume al de estatus puede plantear que las estratificaciones se plantean como universales producidos de manera deliberada por un cierto modo de producción existente. Para Davis y Moore, las estratificaciones son una representación simbólica, que expresa la distribución de manera desigual los derechos y las obligaciones en una estructura social basada en el prestigio diferencial de las diversas posiciones y las personas que ocupan esas posiciones (Davis y Moore: 1945). Para Stavenhagen (1982) este prestigio de las posiciones sociales se basa en una valoración social generalizada y aceptada por toda la sociedad de la estructura social diferenciada por posiciones económicas primero y de prestigio después.

Si bien la categoría analítica de *clase* se enmarca dentro del conocimiento de la estructura social, ésta tiene el sentido de conocer las fuerzas motrices de la sociedad y de los dinamismos sociales desde la teoría de clases¹⁰³. La utilización de la categoría de clase en su sentido histórico permite ligar los órdenes de subordinación de estatus al desarrollo social dentro de estructuras constituidas históricamente y actuantes en el capitalismo tardío de nuestra época. La categoría de clase, en general, no se refiere a la ocupación o el monto de los ingresos de cierto grupo social (Rawls, 1967), sino en su relación directa con los medios de producción, esto es, desde un análisis de la estructura socioeconómica que comprende las fuerzas de producción, por un lado, y las relaciones de producción por otro, poniendo atención en la contradicción entre las relaciones de producción, donde la apropiación del trabajo de la clase subordinada, va fortaleciendo a una fuerza productiva que hará explotar dicha relación para liberarse de esta situación. Esta visión emana, por supuesto, de una relectura hegeliana que recuperaba al Marx dialéctico y humanista, y que revitalizó los discursos sumamente economicistas; aquí podemos encontrar a Lukács (1970), Kosik (1967), Korsh (1972), Marcuse (1993), que si bien mostraban la imposición del modo de

¹⁰³ Como expuse en el desarrollo de esta ICR, la *clase*, permite ubicar grandes grupos de personas articulados por dicha estructura social de producción. Dentro de la división por clases, existe la propietaria de los medios para producir y la propietaria de la fuerza de trabajo. Los desposeídos de medios para producir constituyen la clase trabajadora, que entre varias distinciones marxistas, se expresa en nuestros días sobre todo en los asalariados y los excluidos, quienes a su vez dependen de las necesidades del capital, sobre todo en los países pobres, donde los derechos laborales y la seguridad social se van eliminando. Esto es una relación entre el capital y las condiciones estructurales, histórico sociales, de cada país, así como su posición geográfica en el mundo. La clase a su vez no está determinada por el tipo de actitud de las personas que la conforman, sino por las necesidades que éstas no pueden satisfacer, lo cual los obliga a organizarse socialmente en torno de las relaciones sociales de producción capitalistas. Las figuras exaltadas del estatus van condicionadas a las intervenciones del capital, siempre inestable y fluctuante, en los países pobres.

producción a la clase proletaria, y las concomitantes características particulares del tipo de relaciones entre los grupos, pueden igualmente advertir del peligro de reificar las condiciones de las clases en su sentido economicista.

Aunque el marxismo latinoamericano ha tenido cabal conciencia de las críticas sociologistas que separaban esferas políticas y culturales, abstrayendo las condiciones de superexplotación específica de los países dominados por el imperialismo (Marini, 1969), debemos incluir que la concepción marxista en el plano de la práctica política no permitió la discusión sobre la incidencia política necesaria en el campo económico debido a concepciones de corte stalinistas que influyeron en toda América Latina en la época de guerrillas contra las dictaduras. Por su parte, los impulsos culturales y religiosos (Dussel, 2007a) dieron vuelta a estas visiones que no concebían a los campesinos y las costumbres populares dentro de la lucha obrera, de tal modo que algunos movimientos armados y sociales (como las guerrillas colombianas, nicaragüenses y otras) irían modelando discursos y prácticas para llevar a cabo el proceso revolucionario general (Lowy, 1980), y las transformaciones de los órdenes de injusticia arraigados en la sociedad exigirán más que voluntad para todas y todos los revolucionarios.

Contra las visiones economicistas de las reivindicaciones socialistas en América Latina de mitad de siglo XX a la fecha, las feministas latinoamericanistas han enfocado especial atención a esta contradicción política que no reconoce a las mujeres en sus diferencias y sólo las articula en torno a las necesidades de emancipación de clase (Gargallo, 2007). Sin embargo, bien han hecho en recordar cómo el capitalismo ha modernizado el orden de estatus sobre el género y exacerbado la marginación y la exclusión social para las identidades femeninas (Toledo, 2010). Fraser es reconocida por su aportación a la crítica de la política de los movimientos sociales actuales en nuestro continente

Como podemos ver, ésta no es una mera discusión teórica, sino el uso de categorías que fundamentan prácticas políticas de movimientos sociales, comunitarios, rurales y urbanos, precisamente separando condiciones objetivas y subjetivas, como geográfico-económicas y culturas tradicionales (e.g. las sociedades europeas, norteamericanas o africanas y latinoamericanas) pero sobre todo el contenido concreto de una posible aplicación del principio normativo de *paridad participativa*.

El hecho es que cada contexto social existen formas de subordinación particulares que han lesionado sistemáticamente a identidades devaluadas y en su sentido de autorrespeto, lo cual expone una contradicción inicial al principio paritario, i.e., en qué medida puede una persona participar si no cuenta con ningún tipo de motivación, apoyo institucional o marco cultural, no sólo para una primera articulación de sus demandas, sino para combatir, por ejemplo, dentro de sí misma el rencor o la apatía (Menchú, 1985), y enfrentar más allá del plano individual la lucha por la disolución de todos los órdenes de estatus.

Tomando en cuenta que desde las instituciones sociales compartidas que conviene tener presentes en el análisis de la injusticia, se expresa la existencia de un orden institucional compartido modelado por los mejor situados e impuesto a los que están en peor situación, enunciando las palabras de T. Pogge; el hecho de que ese orden institucional está vinculado con la reproducción de la desigualdad radical (por desigualdad radical entiende la pobreza aguda y extendida y todas las consecuencias que lleva aparejadas); y el hecho de que la desigualdad radical “no puede ser atribuida a factores extrasociales (como taras genéticas o desastres naturales)” (Pogge, 2009: 199)

En este sentido, la reivindicación del derecho a tener derechos, se plantea legítima y al parecer estará siendo ejercida por mucho tiempo, sobre todo donde más se presentan los órdenes institucionales que reproducen la desigualdad radical. Por ello, hacíamos alusión a la relectura hegeliana de las malas lecturas marxistas, economicismos que no pueden descartar *per se* la categoría de *reconocimiento* de la filosofía neohegeliana de Honneth pues ésta parte de los procesos de identificación tanto de sí, como del otro, del nosotros y los otros¹⁰⁴ en la búsqueda de justicia, como una capacidad inherente al carácter común de humanidad. Los procesos subjetivos de identificación están mediados por sistemas simbólicos que a menudo atribuyen valores

¹⁰⁴ El paradigma de la justicia como reconocimiento parte de la idea de que todas las formas de maltrato “destruyen la confianza elemental que una persona tiene en sí misma” (Ricoeur: 242). La eliminación de todas las formas de maltrato y la identificación de las múltiples variantes de maltrato es una condición sine qua non de la autoconfianza y el autorespeto que permitirían construir una confianza más allá de sí misma. El reconocimiento excede el simple reconocimiento de la igualdad de derechos entre sujetos libres (Ricoeur, 2006: 256).

desiguales a los otros y que por lo tanto, el estatus es ese sistema de representaciones simbólicas y la cuestión subjetiva depende de los movimientos de dicho sistema, por lo que no es nada fácil plantear cómo es que nace la conciencia política sobre una situación de justicia, y más que eso, cómo se atina en un plan y una praxis política para erradicar la injusticia.

El problema para Fraser está en que se reivindicquen las cuestiones fundamentales, es decir, originarias de la desigualdad económica y del reconocimiento erróneo, pero si no se logra ver que fundan los sistemas en los que se arraiga la subordinación de clase o estatus, no se puede acceder a dicha conciencia y praxis política. Otra cuestión fundamental es qué pasa si las identidades lesionadas están tan lastimadas que no pueden luchar por erradicar la injusticia que les oprime. Por ello, el *modelo de estatus* de Fraser busca ubicar en donde radica la generación de los órdenes simbólicos que regeneran la subordinación para algunas identidades menospreciadas, pero sobre todo hacerlos partícipes, a partir del reconocimiento de sus diferencias, como personalidades jurídicas, plenas de derechos y obligaciones dentro de la sociedad, así como en las relaciones políticas, económicas y culturales en general.

Alcanzar la paridad participativa, según Fraser, depende efectivamente de demostrar en qué medida el autorespeto se ha visto seriamente lesionado por los sistemas simbólicos, y cómo ha repercutido o cómo se produce por las condiciones materiales, pero debo acotar que la autora no especifica cuáles son los grados de afectación que una persona debe tener para estar en condiciones de participar como reivindicante, es decir, ¿Qué tanto Fraser sopesa la hondura de esta afectación, a la hora de insistir en que sean los propios grupos afectados los que planteen sus demandas y participen, en un orden social afectado por graves desigualdades? ¿Cuál es el punto en que las personas se ven impedidas y/o motivadas para participar?, ¿Qué condiciones deben presentarse para que quieran y puedan experimentar el sentimiento de indignación que podría motivarlas a oponerse a los sistemas generadores de desigualdad?

Dice Feinberg:

“Lo que se llama la dignidad humana no puede ser más que la capacidad humana reconocida de reivindicar un derecho.” (J. Feinberg, 1980)

Las políticas del reconocimiento presuponen la conciencia de haber sufrido una afectación en la propia dignidad y la posibilidad de transitar de la injusticia hacia el respeto de la propia dignidad y el disfrute de los derechos. Esto implicaría un tratamiento desde las políticas culturales imbricadas con políticas sociales, interrelacionadas a través de los sistemas educativos que hicieran hincapié en la conciencia política sobre la opresión y la posibilidad de transformación. Dejar de ser víctima para actuar políticamente en el proceso de recodificar los códigos institucionales que generan subordinación de estatus.

En términos conceptuales se trata de plantear que la comparación entre la noción jurídica del reconocimiento de la personalidad jurídica en su relación con la lucha por los derechos que Fraser trata de recuperar, no puede ir desvinculada, de la noción filosófico-política de reconocimiento, como el motor que interpela al oprimido a vivir un proceso de transformación, por el sólo derecho a tener derechos. Aunque, la categoría filosófica de reconocimiento, que apunta a este derecho a tener derechos, esto es, al reconocimiento fundamental de la humanidad del otro, el diferente, deberá ser normada e institucionalizar el reconocimiento de los derechos para no retroceder a las condiciones de injusticia. Fraser trata de englobar ambas visiones, la que atañe a la categoría filosófica del reconocimiento y la configuración del derecho, pero desde su crítica a los patrones de valor cultural que interfieren en la aplicación, interpretación y fabricación de las normas en las sociedades contemporáneas. García Ramírez elucida una brillante fundamentación de los derechos civiles fundamentales que alude en cierto sentido a la unidad del reconocimiento de la dignidad humana con los preceptos del reconocimiento de la personalidad jurídica:

“El Derecho de reconocimiento de la personalidad jurídica y de los derechos civiles establece que: ‘toda persona tiene derecho a que se le reconozca en cualquier parte como sujeto de derechos y obligaciones, y a gozar de los derechos civiles fundamentales’... La personalidad jurídica trae consigo, justamente esa capacidad de ser sujeto de derechos y obligaciones, titular de las consecuencias jurídicas de cierta situación: la condición de ser humano que debe ser reconocida y desarrollada –normativamente- por el orden jurídico.” (García Ramírez, 2005: 134-135)

Algunas instituciones jurídicas internacionales y códigos, tales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, las Convenciones Internacionales y los Acuerdos y Tratados constituyen un marco y una precondition para los procesos de reconocimiento y la propia paridad

participativa. Y no es posible atender adecuadamente la vulnerabilidad y la falta de reconocimiento sin retomar la normatividad.

Desde el orden del autorespeto de la categoría filosófico-política, se puede equipar la misma noción defendida por los códigos jurídicos pues son parte del entramado institucional articulado por la estructura histórico social, y es este mismo código defensor de los derechos fundamentales, en el Estado de Derecho, el que no puede negar cómo inciden los patrones de valor cultural en las interpretaciones jurídicas o en los usos de las instancias que dictan y fabrican las leyes a favor de los mejor situados. De la misma manera en que el modo de producción lo modela, territorial y constitutivamente de acuerdo a las configuraciones políticas interactuando en las relaciones sociales de producción en el capitalismo tardío.

Muchas cuestiones quedan poco claras aún en torno a la conformación de las identidades que estarían dispuestas a participar políticamente o a las que se configuran desde un marco ideológico de maximización de la ganancia, o cómo es que se distingue la identificación de identidad¹⁰⁵ respecto a la intención fraseriana de articular las demandas de redistribución y reconocimiento como contenido de la *paridad participativa*.

Lo que sí se puede decir, es que si bien en lugar de una política igualitarista neutral, las políticas del reconocimiento abogan por el reconocimiento igual de todos en sus diferencias, ciertas políticas de reconocimiento se limitan a producir un beneficio subjetivo asociado al incremento de la autoestima (Ricoeur, 2006: 273) y su desconexión con una visión que englobe a todos los afectados de la jerarquización de estatus no puedan actuar unificadamente en contra de este orden de estatus. Lo mismo pasa si desde la redistribución, se ven a los apoyos sociales como el fin de las políticas redistributivas, sin concebir a la estructura social de clase, como una categoría que atañe a una revisión histórica de las injusticias económicas como marcos categoriales amplios capaces de dotar de dignidad en términos de la reivindicación de los derechos distributivos a las mayorías excluidas, explotadas y marginadas de todos los países.

¹⁰⁵ Existen diversos teóricos que lo han expuesto, como Luhman (2010), Goffmann (2006), Guiddens (1992), Bourdieu (1997), Habermas (1981), Shütz (2003), pero no es posible desarrollarlas por el momento.

Por otro lado, resta considerar que tal vez los obstáculos presentes en el contexto latinoamericano, africano o asiático representan otro tipo de retos a los considerados por los teóricos de la justicia en Norteamérica o Europa occidental. Por ejemplo, las condiciones de violencia, migración, luchas étnicas, religiosas, desigualdad exacerbada, que han ido expresándose en el desconocimiento de derechos fundamentales, donde las identidades menospreciadas son profundamente laceradas, teniendo por ejemplo, los más altos niveles de feminicidios o feminización de la pobreza, que más o menos expuse en el contenido de este trabajo, y que poco a poco se van constituyendo como patrones de valor cultural, aceptando en su generalidad la tendencia a la costumbre de vivir en situación de crisis. Por lo que ciertas políticas como las cuotas de representación femenina son incapaces de abarcar las condiciones estructurales que causan la violencia y subordinación de género.

Como señala el Voto de la CIDH respecto al caso *Bámaca Velásquez* (Guatemala) “El desconocimiento de la personalidad jurídica equivaldría a la negación absoluta de la posibilidad de que una persona humana sea titular de derechos y obligaciones” (García Ramírez, 2005: 135). Y esto parece ser una condición recurrente en los países más pobres.

Espero que con lo anteriormente expuesto se haga evidente que no puede jerarquizarse la clase o la raza, el género o la nacionalidad, porque ninguna está en el mismo nivel de producción material o simbólica, sino que todas se determinan entre sí. Creo que otra necesaria revisión del tema de la *paridad participativa* atañe a cómo se pueden identificar las personas dentro de una cultura definida, a éste sistema de participación, y cómo la institucionalización de los contenidos distributivos y de reconocimiento son articulados y defendidos por una identidad común, esta es la de los reivindicantes de la *paridad participativa*, siendo que vemos más bien posiciones fragmentadas que se articulan pero no se disuelven, identidades reivindicantes de su diferencia y posiciones políticas reivindicantes de la igualdad económica y política, por lo que un frente de posiciones identificadas en un discurso común, posee a la vez tantas dimensiones como ángulos de análisis, contradicciones y problemas.

En cierto sentido, la *paridad participativa* de Fraser es capaz de dar significados a las relaciones sociales, los hechos, otros tipos de sujetos y significados culturales por su capacidad de articular el pluralismo social, con reivindicaciones de clase y estatus, sin embargo, la identificación

con un proceso de participación paritaria es precisamente la que engloba todas las intenciones en una sola intención de participar igualitariamente, desde la aceptación de las diferencias, que asuman la eliminación de las jerarquías de estatus, como desde la igualación de las condiciones para la distribución económica y que los patrones de valor cultural también inciden en las conformaciones de una identidad colectiva dispuesta a participar.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento a la Dra. Carmen Trueba Atienza quien me propuso desarrollar esta investigación, dado que el enfoque bidimensional por su amplitud y concepción crítica puede contribuir a los procesos de erradicación de la justicia en nuestra región.

Bibliografía

- AMORÓS**, Celia, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Ed. Cátedra, Madrid, 2005.
- ARFUCH**, Leonor (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*. Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2005.
- BARRY**, Brian, *Culture and Equality: An egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA, 2001.
- _____, *Teorías de la justicia*, Gedisa Editorial, Barcelona 1995.
- BARRERA**, Bassols, D. comp., *Mujeres, ciudadanía y poder*, Colegio de México, 2000.
- BEECHEY**, Verónica, "Género y trabajo. Replanteamiento de la definición de trabajo" en Borderías, Cristina [et. al] *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, FUHEM, Economía Crítica, pp. 425-450, Barcelona, 1994.
- BEITZ**, Charles S, *Political Theory and International Relations*, Princeton, N. J, Princeton Univ.Press 1979.
- BERGER**, Iris, "Marxism and Women's History: African Perspectives", *Debating Gender, Debating Sexuality*, Ed. Nikki R. Keddie, Nueva York, University Press, 1996.
- BOSSEN**, Laurel, "Sexual Stratification in Mesoamerica" en *Heritage Conquest: Thirthy Years Later*. Albuquerque, University of New Mexico, 1983.
- BOURDIEU**, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- _____, "Sobre el campo político", (sif.mimeo) Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- _____, *Questions de Sociologie*, Les Éditions de Minuit, sif. mimeo 2002.
- BUSTOS**, Diana Carolina, "Interculturalidad con perspectiva de género un aporte a la decolonialidad." *Revista Jícara, América Latina. Discursos emergentes*. Año 0. No. 2 enero-junio de 2006. Bogotá.
- CAMUS**, Albert *El Mito De Sísifo - El Hombre Rebelde*, Losada, España, 1963.
- CARRANZA**, Elías (coordinador), *Cárcel y justicia penal en América Latina y el Caribe*, México, Siglo XXI, 2009.
- CASTELLS**, Manuel, *El fin de patriarcado: movimientos sociales, familia y sexualidad. El poder de la identidad*, Ed. Siglo XXI, México, 1999.
- CARR**, Barry, *La izquierda mexicana en el siglo XX*, Ediciones Era, 1997.
- CARUSO**, Igor, *Psicoanálisis, marxismo y utopía*. Siglo XXI, México, 1986.
- COHEN**, A, *Signifying identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. NY., Routledge 2000.
- CORETH**, E. [et. al], *La filosofía del Siglo XIX*, Herder, Barcelona 1987.

- CHILDE**, V. Gordon, *El origen de las civilizaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- CHOMSKY**, Noam, *Perspectivas sobre el poder*, Colección Apertura, Ed. El Roure, Barcelona 2002.
- _____, *El bien común*, Siglo XXI, México. 2006.
- _____, *Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*, Ed. Ariel, México, 1996.
- DAVIS** Kingsley y **MOORE** Wilbert E., "Some Principles of Social Stratification", *American Sociological Review*, 10, 2, 1945.
- DE BEAUVOIR**, Simone, *El Segundo sexo*, Editorial Siglo XX. Buenos Aires. 1970. [versión electrónica <http://www.scribd.com/doc/44387128/Simone-de-Beauvoir-el-Segundo-Sexo>]
- DE LA GARZA** Toledo, Enrique. *Hacia un concepto ampliado de trabajo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2010.
- DERRIDA** Jacques y **DONALD** Christie V. M.: "Coreographies", *Diacritics*, 12, Pp. 66-76, 1982.
- DUBY** Georges y Michelle Perrot (comps.), *Historia de mujeres en Occidente*, Vol. 5, Ed. Taurus, Madrid 2005, 837 pp.
- DUSSEL**, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, 2007a.
- _____, *Para una erótica Latinoamericana*. Ministerio de Cultura Caracas, Ed. El perro y la rana, 2007b.
- _____, *Filosofía ética de la liberación*, cap. VII: "La erótica latinoamericana", Edicol, México, Pp. 50-123, 1977.
- _____, *20 Tesis de Política*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.
- DWORKIN**, Ronald, "What is Equality? Part 2", *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4, otoño 1981), 283-345; Nueva York, 1985.
- ECKSTEIN** Susan, (coord.), *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, (1989), México, Siglo XXI, 2001.
- FANON** Frantz, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, Argentina, Ed. Último recurso, 2007.
- FEINBERG**, J, "The nature and value of rights", en *Rights, Justice and the bounds of liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, Nueva York, 1980.
- FORRESTER**, Viviane, *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- FRASER**, Nancy y **HONNETH**, Axel, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, Madrid, Editorial Morata, 2006

- _____, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation," en *The Tanner Lectures on Human Values*, Volumen 19, Ed. Grethe B. Peterson (The University of Utah Press, 1998), pp. 1-67. [En versión electrónica <http://www.intelligenceispower.com/Important%20Emails%20Sent%20attachments/Social%20Justice%20in%20the%20Age%20of%20Identity%20Politics.pdf>]
- _____, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in contemporary as social theory*. University of Minnesota Press and Polity Press, 1989.
- _____, "Justice and the Politics of difference", Princeton, 1990.
- _____, *Iustitia interrupta : reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, 1997.
- _____, "Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics," *New Left Review* 3, 2000. Pp. 107-120.
- _____, "¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización". Traducción al castellano Victor Alarcón Olguín, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM*, n.187, enero-abril, 2003 pp.15-33.
- _____, *Escalas de justicia*. Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008.
- FREIRE**, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, México, 2007.
- GARGALLO**, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, II Edición, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2007
- GARCÍA** Ramírez, Sergio, *Temas de la Jurisprudencia Interamericana sobre Derechos Humanos. Votos particulares*, México, UIA, ITESO, U de Gto., México, 2005.
- GOFFMAN**, E., *Estigma*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- GOGOL** Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, Ed. Herramienta, 2007.
- GUIDDENS**, Anthony, *La transformación de la Intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Editorial Cátedra, Madrid 1992.
- GONZÁLEZ** Marín, María Luisa, *Mitos y realidades del mundo laboral y familiar de las mujeres mexicanas*, Ed. Siglo XXI, México, 1997.
- HABERMAS**, Jürgen, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (1992) Traducción Madrid, Ed. Trotta, 2008.
- _____, 402 *Ethics* January 2005 (p. 214).
- _____, *Conocimiento e Interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1982.
- _____, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.

- HARNECKER** Martha, *Sin Tierra. Construyendo un movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- HEGEL** G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- _____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1974.
- _____, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Edhasa, Barcelona, 2005.
- _____, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, (II). Altaya, 1994.
- HEINZ** Steffan, Dieterich, *El socialismo del siglo XXI*, FICA, 2000.
- HYPPOLITE**, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu"*, Traducción Francisco Fernández Buey, Ed. Península, Barcelona, 1998
- HOBBSBAUM** Eric, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Crítica, 1999.
- HONNETH** Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Ed. Crítica, 1997.
- ILTING**, Karl-Heinz, «La estructura de la "Filosofía del derecho" de Hegel», en *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Pp. 67 – 92, Madrid, 1989.
- INAH**, (Instituto Nacional de Antropología e Historia) (sif. mimeo), "Mujeres y participación electoral ¿de la movilización al desencanto?" Ponencia presentada en XVI Congreso Nacional de Estudios Electorales, Torreón, Coahuila 17-19 de noviembre, 2004.
- IRIGARAY**, Luce, *Speculum*, Baralides Alberdi, Saltés, Madrid, 1981.
- KALVA**, Enrique, "Hablaré pues del Derrida ya no presente", <http://serval.pntic.mec.es/AParteRei/> 2010
- KANT** Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- KECK**, Margaret, y SIKKINK Kathryn, *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, Siglo XXI, México 2000.
- KERVÉGAN**, Jean-Francois, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Ed. Escolar y Mayo, España, 2007.
- KYMLICKA**, W, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- KOHAN** Aníbal, *¡A las calles!: una historia de los movimientos piqueteros y caceroleros*, Buenos Aires, Colihue 2002.
- KUKATHAS**, C, (1990) *La teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid, Técnos, 2004.
- LACLAU** Ernesto y **MOUFFE** Chantall, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- LAFAYE**, Jacques. (1974) *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- LEANTE**, César, *Los guerrilleros negros*. Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- LEFORT** Claude, “La representación no agota la democracia”, en R. Dos Santos, Mario (comp.). *¿Qué queda de la representación política?*, Nueva Sociedad, pp. 139-145, Caracas, 1992.
- LEVINAS**, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Editorial Sígueme, España, 2005.
- LEYVA**, G, (coord.) *Política, identidad y Narración*, UAM, Signos, 2003, pp. 221-244.
- LÖWY**, Michel, *Dialéctica y revolución: ensayos de sociología e historia del marxismo*, México, Siglo XXI, 1975.
- LUHMANN**, Nicklas, *Los derechos fundamentales como institución (Aportación a la sociología política)*, Trad. Javier Torres Nafarrete, México, UIA, 2010.
- MACÍAS** Vázquez María de la Luz, “El trabajo femenino en microempresas de Ciudad Nezahualcóyotl” en Peña Saint Martin, F., A. Pérez Ruíz y Sergio G. Sánchez Díaz, Coords. *Trabajo precario. Expresiones en distintos contextos laborales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y ENAH, Pp. 215-240, México, 2009.
- MANIN**, Bernard, “Metamorfosis del gobierno representativo” en *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, pp. 237-287, Madrid, 1998.
- MARCUSE**, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1975.
- _____, (1941) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la Teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- MARTÍNEZ** Ma. Concepción y **OSORIO**, Ma. Isabel, “Notas de investigación sobre la migración femenina en México”, Op. Cit. Ma. Luisa González.
- MARX**, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México, 1974.
- _____, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, México, Editorial Grijalbo, 1970.
- _____, *El Capital*, Tomo I, México, FCE, México, 1973.
- _____, *Trabajo asalariado y capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- _____, *Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid, 1985.
- MARX** Karl y **BAUER**, Bruno, *La Cuestión Judía*, Editorial Anthropos, 2009.
- MATTELART**, Michéle y Armand, *El Carnaval de las imágenes*, Madrid Ed. Akal, 1987.

- MAZORA**, Martín, «Hegel: dialéctica de la Sociedad civil. ¿Diferencia de las habilidades o desigualdad de los patrimonios?», en *El pensamiento en los umbrales del siglo XXI*, Buenos Aires, pp.181 a 184, 1994.
- MENCHÚ**, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1985.
- MÉSZÁROS**, István, *La educación más allá del capital*. Siglo XXI, Ed. Argentina, 2008.
- _____, "Beyond Capital: Toward a Theory of Transition", Monthly Review Press, 2000.
- MOISÉS**, Alfonso, *Complejos culturales en Mesoamérica*. Universidad Don Bosco, *Revista Científica 5*, Pp.85-95, 2007.
- MOLLER** Okin Susan, "Is Multiculturalism Bad for Women?" en *Is multiculturalism bad for women?*, editado por Joshua Cohen y Matthew Howard, Princeton University Press, 1999.
- MUÑIZ**, Elsa, *Registros corporales*, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México, 2008.
- NOZICK**, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1988
- OSSA**, Carlos, *La pantalla delirante. Los nuevos escenarios. Los nuevos escenarios de la comunicación en Chile*. Universidad Arcis, Chile, 1999.
- PALENCIA**, José Ignacio, "La violencia en la historia", en Sánchez Vázquez (Ed.), *El mundo de la Violencia*, México, FCE-UNAM, 1998.
- PINEDA**, Empar, "El discurso de la diferencia y de la igualdad", *Fem.* Año 8 No. 36, 1984, pp. 7-16
- PÉREZ** Cortés, Sergio, "Identidad, diferencia y contradicción", en *Revista Signos Filosóficos*, Vol. VIII, Núm.16, UAM Iztapalapa, Pp. 23-55, 2006,
- PETRAS**, James, "Capitalismo y Democracia: conflicto, compatibilidad e instrumentación." *Revista Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999.
- POGGE**, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, Trad. David Álvarez García, México, UNAM- FCE- Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 2009.
- PULEO**, Alicia, *La mujer marginada una cuestión de género y no de sexo*. Madrid, Perpetuo Socorro, 1996, 181 pp.
- RAMÍREZ**, Elia B., **DÁVILA** Hilda I. compiladoras, *Trabajo femenino y crisis en México: transformaciones y tendencias actuales*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, 1990.
- RAWLS**, John., *Economic Justice*, Penguin Books, Inc., 1973, Capítulo 4°, Sección 13, pp. 319-362. Traducción del ensayo de "Distributive Justice" (1967) y "Distributive Justice: Some Addenda" en *Revista del Centro de Estudios Públicos* No.84, 2001, pp. 53-90
- _____, (1971) *Teoría de la Justicia*, Trad. Castellana, México, FCE, 2006 y traducción de María Dolores González, México, *Fondo de Cultura Económica*, 1979.

- _____, *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____, *Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Editorial Paidós, 2002.
- RENDÓN** Teresa (comp.), *Trabajo femenino y crisis en México*, México, UAM-X, 1990.
- RIKOEUR**, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Trad. Agustín Neira, FCE, México, 2006.
- RIECHMANN** Jorge y **FERNÁNDEZ** Buey, *Redes que dan libertad: introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994.
- RITTER**, Joachim, «Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de los "Principios de la Filosofía del derecho" de Hegel», en *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, pp. 121 a 142, Madrid, 1989.
- RODRÍGUEZ** Zepeda, Jesús. *La política del consenso: una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*, Ed. Antrhopos, UAM-Iztapalapa, 2003.
- RORTY**, Richard. *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.
- SEN**, Amartya, "Gender and Cooperative Conflicts", en *Persistent Inequalities: Women and World Development*, ed. Irene Tinker, Nueva York, 1990.
- SHÜTZ**, A., *Estudios sobre la teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- SMITH**, A, *The theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1976.
- STAVENHAGEN** R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Ed. Siglo XXI, México, 1982
- TAYLOR**, Charles, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, 1992 Traducción al castellano: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 2001.
- TARRES**, Ma. Luisa, *Género y Cultura en América Latina*, El Colegio de México, México, 1998.
- _____, *Igualdad y Diversidad (Las Nuevas Tareas de la Democracia)*, FCE, México, 1998.
- THOVE**, Karina. Reseña del libro, ¿Redistribución o Reconocimiento? de Nancy Fraser y Axel Honneth. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, Sección Estudios de Género del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), FHCE, año 2, nro.2, marzo 2008, Pp. 132-140.
- TOURAINÉ**, Alain, *¿Qué es la democracia?*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.
- TOLEDO** Cecilia, *El género nos une, la clase nos divide*. Documento público en [<http://www.marxismo.org/?q=taxonomy/term/6>] 2010.
- TRUEBA**, Carmen, "La identidad de género. Un debate interdisciplinar." En *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, CIESAS, Porrúa, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, 2004.

VALADEZ, Octavio, *El cáncer como enfermedad compleja: redes y niveles de organización*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Investigación Biomédica Básica, IIB, UNAM, México, 2008.

VILLAVICENCIO, Erandi, *La mujer en la internacionalización de la democracia*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Relaciones Internacionales, FCPyS, UNAM, México, 2007.

YOUNG Iris Marion, Trad. *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra, Univ. De Valencia, IM. Madrid, 2000.

ZABALA María Del Carmen A, *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2008.

Informe 2010 Condición de los jóvenes en México "Derechos Humanos de las juventudes en México 2010", Centro de Derechos Humanos, "Fray Francisco de Vitoria O.P" A.C.,