



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Redistribución y reconocimiento en la sociedad postsocialista : entrevista a Nancy Fraser

Autor:
Femenías, María Luisa. Spadaro, María

Revista
Mora

2002, N° 8, pp. 115-121



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Redistribución y reconocimiento en la sociedad postsocialista: Entrevista a Nancy Fraser



María Luisa Femenías* y María Spadaro**

Hace más de una década, en 1989, Nancy Fraser visitó por primera vez la Argentina en el marco del III Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico, organizado por AAMEF, con la colaboración del Museo Roca y realizado en la ciudad de Buenos Aires. Hacía pocos años se había restituido la democracia y los Estudios de la Mujer (o de Género) eran aún un espacio incipiente y de dudosa legitimidad filosófica. Hoy, invitada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) regresa a nuestra ciudad, visita Montevideo, y dicta a ambos márgenes del Río de la Plata una serie de conferencias sobre los debates actuales del feminismo en lo que denomina las sociedades postsocialistas.

Fraser es Profesora titular de la cátedra Henry and Louise Loeb y Profesora de Política y Filosofía de la Graduate Faculty de la New School for Social Research in New York. Reconoce la fuerte impronta habermasiana de su pensamiento, aunque respecto de algunos debates actuales sobre la naturaleza del capitalismo y el papel que juega en las sociedades, apela a nociones acunadas por Max Weber. Se distancia por igual de posiciones como la de John Rawls, en las que si bien la redistribución está garantizada hay una ausencia total de reconocimiento, o de la de los comunitaristas como Charles Taylor, en las que sucede a la inversa: el aspecto redistributivo ha

desaparecido totalmente, primando sólo el factor de reconocimiento. Reivindica, por ende, los principios de la redistribución y los del reconocimiento como dos categorías diferentes a tener en cuenta.

Sus publicaciones sobre Filosofía Política son bien conocidas: es co-editora de CONSTELLATIONS: AN INTERNATIONAL JOURNAL OF CRITICAL AND DEMOCRATIC THEORY y asidua colaboradora de la NEW LEFT REVIEW (también editada en castellano). Entre otros trabajos, ha publicado los siguientes libros Unruly Practices: Power discourse and Gender in Contemporary Social theory (New York, Policy Press, 1989); Justicia Interrumpida (del que hay traducción castellana en Colombia, Universidad de los Andes, 1997); Adding Insult to the Injury (London, Verso, 2001) y en co-edición con Axel Honneth Redistribution or Recognition? A Political-philosophical exchange (New York-London, Verso, 2001).

La entrevista que transcribimos a continuación fue realizada el 30 de octubre de 2000, en ocasión de un encuentro informal con investigadoras/es jóvenes, promovido por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (F.F. y L, UBA), y llevado a cabo en la sede de nuestra Facultad.

* Docente e investigadora de la Universidad Nacional de La Plata y de la Universidad de Buenos Aires. Proyectos a su cargo: GRANTS H.225 (UNLP); PICT/04-06587 (Agencia).

** Investigadora del proyecto "Identidad, experiencia y reconocimiento: Análisis de la constitución del sujeto desde los Estudios de Género" Agencia Nacional de Investigaciones (PICT/04-06587).

— *¿Cuáles son las líneas actuales de su investigación?*

— Me interesa mucho explicar qué estoy investigando actualmente. En los últimos años, me he dedicado a cuestiones teóricas para poder resolver las que tienen que ver con la inserción política de las mujeres. Es importante señalar que la intervención política de las mujeres hoy en día es muy diferente de la de los '70, durante la segunda ola del feminismo. Creo también que las filósofas políticas feministas no han tomado aún plena conciencia de la nueva situación y no han abordado una política feminista que pueda sentar las bases de una teoría que de cuenta de nuestra situación actual. Ese es nuestro problema hoy. Hay dos cuestiones importantes que quiero resaltar y que deben estar reflejadas en la teoría. Por un lado, la proliferación de los nuevos movimientos sociales, sobre ejes ajenos al género, por ejemplo, la etnicidad, la sexualidad, la nacionalidad, entre otros. Esto significa que ya no podemos pensar al feminismo como un movimiento altamente homogéneo. Por el contrario, el feminismo atraviesa estos otros movimientos complejizándolos de modo que nuestra tarea como teóricas también resulta más compleja. Por otro, he denominado al desplazamiento de la redistribución, como eje principal, al reconocimiento.

— *¿De qué manera puede entenderse este desplazamiento?*

— Como yo lo entiendo, esta fórmula caracteriza una política cultural más amplia, por cierto en los Estados Unidos, pero también en otros países, sobre todo en Europa, y creo que también en América Latina. Cuando se desarrolló la segunda ola del feminismo, en los '70 y hasta los '80, parte de esa nueva ola de

izquierda radicalizada consideró que se estaba librando una suerte de batalla por una redistribución igualitaria masiva de recursos y bienes. La temprana segunda ola del feminismo modeló sus ideas de justicia en base al paradigma distributivo: las relaciones entre varones y mujeres eran desiguales ya que los varones tenían en recursos y bienes más de lo que era justo, se consideraba entonces que no sólo era necesaria una redistribución de clase sino también de género. En el feminismo de ese período, hubo corrientes marxistas y socialistas muy fuertes y también lo que nosotros en los Estados Unidos denominamos feminismo liberal que, por supuesto, no pretendía cambiar la estructura económica en su totalidad, sino solo llevar a cabo una redistribución basada en la igualdad de oportunidades. Hoy en día la situación es, en cierta medida, diferente: las búsquedas y las luchas por la identidad cultural, el reconocimiento de las diferencias se han extendido significativamente por todo el mundo y yo creo que, más importante aún, han desplazado el modelo de redistribución igualitarista. La lucha política en este modelo de reconocimiento, ha adquirido, en algunos casos, formas muy reaccionarias de fundamentalismo, nacionalismo y chauvinismo. En otros, incluye también las luchas progresistas de los pueblos indígenas, por ejemplo, o de liberación de minorías sexuales o étnicas que reclaman participar sobre bases igualitaristas en las democracias actuales. El feminismo ha desarrollado su propia política de reconocimiento, en primer término, en el feminismo cultural y, más recientemente, en varias otras corrientes que luchan por el reconocimiento de las diferencias entre las mujeres. Es decir que, lo que quiero describir aquí es el desplazamiento político de cómo la justicia es dejada de lado en el imaginario y reemplazada por la búsqueda de reconocimiento e identidad.

— *¿Se trata de una alternativa excluyente?*

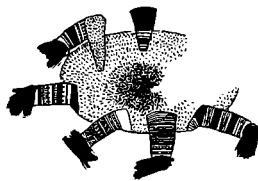
— No. Mi tesis es que hoy, por varias razones, hay una tendencia a desplazar el modelo de la justicia y la distribución por el del reconocimiento y la representación de las diferencias considerando que estas dos posiciones clásicas están equivocadas. Simplemente, es un error rechazar en su totalidad, como una forma de falsa conciencia y en el nombre de algún materialismo fundamentalista, los nuevos movimientos que reivindican el reconocimiento y la identidad. De igual



modo, es un error muy serio simplemente reemplazar u olvidar la dimensión de redistribución material y focalizarse solo en las políticas culturales del reconocimiento. Mis trabajos más recientes tienen como objetivo integrar ambas posiciones: la problemática de la redistribución y la problemática del reconocimiento. Como yo lo veo, es una problemática que afecta a todos los movimientos sociales progresistas. Por supuesto, yo me he centrado especialmente en analizar cómo esto se integra en torno al eje del género. Trato de analizar la subordinación de género en dos aspectos o dimensiones de la injusticia: la distributiva, que atraviesa totalmente nuestra economía política y que todos conocemos muy bien: trabajo pago/trabajo impago, trabajo de cuidado/trabajos asalariados, y aún las divisiones dentro del mismo trabajo asalariado entre los montos obtenidos por mujeres y varones. Todos sabemos qué tipo de consecuencias genera este tipo de estructuras económicas no-iguales. Pero hay también una segunda dimensión de injusticia de género: la del reconocimiento. En efecto, se trata del androcentrismo del orden simbólico y cultural de nuestras sociedades. Cuando los valores androcéntricos se legitiman en la totalidad de las instituciones sociales, dejan fuera una clase (grupo) completo de la población y dan lugar a la injusticia de género en el espacio del no-reconocimiento. En mi análisis de la injusticia de género se combinan las dos dimensiones: redistribución y reconocimiento. Creo, por tanto, que es necesaria una política que combine ambas luchas.

— *¿Cómo afecta esta situación a la política feminista?*

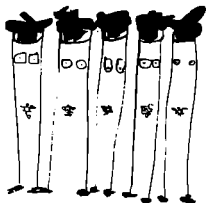
— En los nuevos contextos multiculturales, los atravesamientos múltiples y la tendencia a evitar el problema de la distribución y a focalizarse en el reconocimiento nos lleva a insistir en un proyecto integrador de ambas dimensiones en torno al eje del género. La complejidad de los movimientos actuales debe alertarnos tanto contra concepciones románticas e idealizadas del movimiento feminista como contra concepciones ingenuas de la igualdad y el reconocimiento. Una de las lecciones que extraigo de la complejidad de la situación actual es la necesidad de criterios democráticos públicos para la resolución de reclamos y contra-reclamos. En otras palabras, ya



no podemos dar por sentado que porque alguien es una mujer se puede arrogar el derecho absoluto de enunciar qué necesitan las mujeres en general: diferentes mujeres necesitan diferentes cosas. Esto significa que la política feminista debe operar en la esfera pública y en una sociedad civil en la que hay múltiples intereses y reclamos. Mi propuesta es, en síntesis, la de paridad en la participación, que debe regir los reclamos tanto de justicia distributiva como de reconocimiento. En consecuencia, se debe instar (y promover) a las personas para que participen y reclamen en pie de igualdad.

— *¿Qué relación hay, a su juicio, entre distribución y reconocimiento? Porque podría pensarse que si no hay reconocimiento no hay distribución (¿o es a la inversa?)*

— En general y para cualquier grupo es verdad que si no hay reconocimiento no hay distribución justa, aunque —contrariamente a lo que sostiene Axel Honneth— no creo que todo pueda reducirse a una cuestión de reconocimiento (y tampoco a una de distribución). Si bien para ser sujeto de reclamos se debe tener algún tipo de reconocimiento, y aún concediendo este primer nivel, la pregunta que cabe hacerse es qué tipo de reclamos se pueden formular desde este piso de reconocimiento. Generalmente, se da una combinación de reclamos entre reconocimiento y redistribución, el problema es identificar cuál es prioritario en cada caso y para ello ambas variables deben ser identificables por separado. Por ejemplo, en el caso de los travestis ambos reclamos



se presentan estrechamente unidos, y se hace casi imposible separarlos. De todos modos, respecto de la variable del reconocimiento, diferentes problemas dependen de la visibilidad o de la invisibilidad del grupo de reclamo, donde las formas de injusticia que se siguen en cada caso adquieren también modelizaciones diferentes. Los modos y los niveles de aceptación dependen, en general, del estilo cultural y de los grados de tolerancia de las sociedades, y de los avances de los movimientos de liberación. Sea como fuere, en este caso se trata de un debate sobre la sexualidad de las personas, basado en una crítica general a la heterosexualidad. Sin embargo, no quiero darle una especial importancia a la diferencia de los sexos respecto del género. Todas las diferencias se entrecruzan de diferente modo, por ejemplo, respecto de la clase. Por cierto, la generalización de las personas depende fuertemente de la clase de pertenencia, ésta es una variable que no debe perderse de vista. La dicotomía sexo-género es más clara en sociedades menos complejas que las actuales (sociedades etnográficas, por ejemplo). Actualmente, la cuestión es mucho más compleja: tanto hay sociedades estructuradas sobre la base de varios géneros como de dos. Por un lado, tenemos identidades políticas, producto de decisiones de cada actor/actriz desde las que se posicionan en el mundo. Desde ese punto de vista es absolutamente necesario distinguir entre quienes se posicionan desde el género o desde la sexualidad. También, estas categorías pueden pensarse como teóricas a fin de analizar la estructura socio-política de una sociedad o su orden cultural. Por supuesto, el análisis de la relación entre sexo y género

es controvertido, pero esto obedece a un segundo nivel de análisis. Acepto que, en el debate, todos los ejes de la subordinación deben identificarse y tomarse en cuenta, pero la situación de subordinación puede examinarse mucho mejor desde las variables de redistribución y de reconocimiento. Para mí, analíticamente, distribución y reconocimiento son las variables más enriquecedoras, y por tanto me interesa examinarlas como los ejes fundamentales de subordinación.

— *¿Cómo se entiende en este contexto la noción de "ciudadanía"?*

— La ciudadanía es una categoría importante en las sociedades actuales, sobre todo si tenemos en cuenta qué comprende en cada caso esta noción. Por ejemplo, muchas veces la ciudadanía se constituye sobre la base del nacimiento y no de la residencia. Por eso muchos pueblos viven por generaciones en un país y nunca son reconocidos como ciudadanos. Todos, además, conocemos el modo en que la ciudadanía ha sido genéricamente sesgada. Es necesario, por tanto, estar alerta al subtexto que rige la noción de ciudadanía. Efectivamente, hay muchos aspectos en juego. Me parece importante examinar la noción de ciudadanía. En nuestras sociedades multiculturales es parte de la tarea a realizar, fundamentalmente en el marco actual de la globalización, donde hay numerosos niveles de interacción ciudadana —como señala David Held— que es necesario identificar y desagregar. Incluso, los reclamos de justicia distributiva deben globalizarse, puesto que ya no pueden discutirse más en el marco de las nacionalidades. Si el debate se limita a lo que ocurre dentro de las fronteras, se generan áreas cuasi-irreversibles de injusticia e inequidad distributiva. Por eso, la presencia del feminismo en las mesas de discusión es fundamental: no se trata de una cuestión que afecte solo a economistas varones, el feminismo debe intervenir con su propia voz. En ese sentido, la idea de justicia resulta una de las más elevadas de las sociedades contemporáneas, aunque constituir una sociedad justa supone un logro difícil y de largo alcance. Si no logramos una sociedad justa, por lo menos debemos intentar alcanzar una sociedad decente. Una sociedad decente es aquella en la que sus instituciones no humillan a sus ciudadanos. Se trata de una idea muy potente en defensa de sus miem-

bros, aunque la idea de justicia no puede ni debe posponerse. Si la justicia se vincula con la calidad de la participación, obviamente, en las sociedades que las instituciones humillan a algunos de sus miembros no hay paridad en la participación. La ausencia de humillación es necesaria pero no suficiente para que haya justicia. Además, las instituciones deben conformar diferentes actores en tanto que pares, y las relaciones de distribución tienen que ser tales que hagan posible que ellos interactúen como tales. En oposición a Rorty, creo que es necesario defender un momento de reconocimiento y adherir a las ideas de la Nueva Izquierda norteamericana que sostiene la necesidad de ampliar la idea de lo político no restringiéndola meramente a lo económico.

— *¿Cómo puede entenderse el reconocimiento teórico-político-social?*

— Podemos pensar en dos modelos de reconocimiento: el de la identidad y el del estatus. Yo defiendo este último. Justamente, la posición que sostengo es la de individuos con gran libertad para distanciarse de sus grupos de origen y experimentar nuevas formas de vida, descentrándose de los modelos culturales normativos existentes. La institucionalización de modelos culturales normativos fuertes limita y circunscribe a los individuos, de modo tal que distingue entre los que quedan dentro del modelo y los marginados, que no pueden realizar esta elección personal de desplazamiento. Lo que resulta políticamente complicado son las luchas por el reconocimiento de los marginalizados que reclaman por su identidad como igualmente legítima pero que, de alguna manera, presionan sobre sus miembros de igual manera que los grupos de identidad normativa. Esta es una tendencia expansiva dentro de las políticas del reconocimiento. Por eso, sostengo un análisis no-identitario del reconocimiento, a diferencia de Honneth o Taylor, entre otros, que convergen nuevamente en una normativización tan excluyente como la primera. Hay que reconocer a los individuos como pares en un rol o estatus dado, y dejar de lado las normativizaciones identitarias en el interior de los grupos marginales, como un doble factor de presión. Las políticas feministas, y las teóricas políticas en general, son escépticas respecto de la utilidad de los argumentos de la identidad y están buscando nuevos conceptos que no

giren sobre esa noción. Por ejemplo, en mi debate con Rorty, entiendo que él reduce toda política del reconocimiento a la identidad, que rechaza, mientras que, por el contrario, hay otro modo de entender el reconocimiento y tiene que ver con el estatus, lo que es central para toda justicia distributiva. Muchos de mis estudiantes, la mayoría mujeres, están en contra de las políticas de la identidad, más bien se vinculan a políticas que tienen que ver con la globalización (como el fenómeno de Seattle) y si bien son feministas, no creen que el género sea una categoría fundamental para esta lucha. Lo que no deja de ser una derivación bien interesante.

— *¿Usted considera que una teoría social tiene presuposiciones ontológicas?*

— Seguro. Yo creo que los presupuestos filosóficos más profundos vienen de la filosofía de la acción. Para mí lo que cuenta son los modelos (*patterns*) de interacción. Interacción entre actores sociales, no posiciones de sujeto. En este sentido, creo estar influenciada muy profundamente por Habermas, aunque disiento con él acerca de algunas otras cosas. Ahora, estoy tratando de evitar una ontología. No creo que sea un nivel útil para discutir estas cuestiones. No es que yo esté en desacuerdo, solo que no creo que sea el lugar correcto para poner el foco. Yo más bien creo que el foco tiene que estar en la comprensión de cómo la dominación y subordinación están construidas en una formación social que organiza su vida de una manera particular. Me interesa ver cómo funciona la subordinación en instituciones reales. Y eso corresponde a un nivel totalmente diferente al ontológico.



Creo que algunas formas del postestructuralismo están tratando de obtener una política a partir de una ontología y pasar por alto un análisis de las instituciones sociales en sus formas históricas. Por ejemplo, Foucault y Bourdieu son los mejores postestructuralistas porque ellos registran este nivel institucional. Butler misma está muy influida por Foucault, en aspectos que veo positivos, pero en otros, se vuelve demasiado ontológica. Independientemente de la posición de Butler, creo que debemos, aun para pensar en teoría social, considerar determinados supuestos ontológicos, lo cual no implica esencialistas.

— *La 'paridad', ¿es un concepto específico?*

— Creo que no. En Francia la idea de paridad está conectada con una reforma constitucional específica según la cual la mitad de los representantes tienen que ser mujeres, en la Asamblea Nacional y en las regionales. Agacinski argumenta que se requiere esta paridad porque hay dos tipos fundamentales de seres humanos, varones y mujeres. En contraste, para mí, la paridad no es una *ratio* numérica, esto es, que hay que tener 50 de esto y 50 de lo otro. Significa estar al mismo nivel, tener el mismo nivel de respeto. Para mí es posible tener el 50% de mujeres en el poder legislativo y no ser escuchadas y así no habría paridad. Tampoco restringo el concepto de paridad sólo a instituciones formales de representación política. Para mí, la paridad se aplica en cada esfera de la vida, en las universidades, en el mercado de trabajo, en la sociedad civil, en cada arena de interacción. Sostengo



que tiene que haber paridad de participación. Cada uno debe tener la misma posibilidad de plena participación, de igual respeto y de igual oportunidad para la estima social. Para mí esto no se restringe al género. Muchas autoras piensan que el género es tan fundamental que otras diferencias, otros ejes de diferencias son secundarios. Yo no pienso eso. Yo quiero aplicar la noción de paridad para todos. Yo diría que los pueblos indígenas deben tener paridad, los negros deben tener paridad, las lesbianas, las clases trabajadoras, por ejemplo. Yo rechazaría el argumento de Agacinski porque es un tanto esencialista.

— *¿Y cómo se consigue esa paridad?*

— Para mí, la paridad es un tipo de criterio normativo de justicia. Algo así como un ideal, una medida que usamos para ejercer la crítica. Podemos decir que esta situación es injusta porque algunas personas están impedidas de alcanzar la paridad. Es un estándar normativo, crítico, para juzgar reconocimiento y distribución. Como dije antes, no todas las exigencias de reconocimiento ni de distribución son legítimas. Algunos fundamentalistas hacen reclamos que no están garantizados por los estándares de paridad. La paridad es un estándar para juzgar, evaluar qué reclamos son aceptables y cuáles no. Yo no tengo una estrategia especial para conseguirla; se da en todas las luchas políticas normales. Pero la paridad es un modo de hablar de la justicia que yo creo que es mejor que algunos otros caminos, como la idea de reconocer la identidad, en tanto hay buenas y malas identidades. Por ejemplo, el criterio de justicia de Rawls apela a aquello que mejora la situación de los menos aventajados. Yo creo que lo que promueve la paridad de participación es un mejor estándar, uno más igualitario. Es importante que se cree un lenguaje público, un criterio público, para discutir los reclamos.

— *Algunos grupos sostienen que esta clase de criterios son occidentales, e implican un camino de dominación y no los aceptan.*

— Yo no estoy de acuerdo con que la justicia o la igualdad sean conceptos colonialistas occidentales. Naturalmente, yo vengo de una tradición occidental, pero creo que muchas culturas indígenas tienen algún tipo de idea de paridad. Puede que usen un lenguaje

diferente, pero no creo que esta idea sea exclusiva de Occidente. De hecho, algunas personas, aunque no todas, sostienen que algunas culturas indígenas tienen criterios de paridad más tradicionales que los de Occidente. Tampoco creo que todo lo que venga de Occidente sea malo. El marxismo surge en Occidente, y creo que tiene mucho que ofrecer a los pueblos indígenas, y no se puede decir que es malo porque viene de Occidente. En tercer lugar, la idea de paridad nos ayuda a encarar estas situaciones de lucha. Distintas culturas indígenas sostienen reclamos diferentes, la cultura dominante sostiene otras. Se trata de una situación ineludible de pluralismo y esa es la condición de la modernidad. Y todos estamos en esa situación, indígenas o no. Nadie vive aislado. Todos tenemos que tratar con el otro. Esto significa que necesitamos maneras de comunicarnos a pesar de las diferencias; maneras de establecer puentes. Creo que la idea de "paridad de participación" es una muy buena manera de hablar a través de las diferencias, en tanto la paridad deja abierta la idea de que, respecto de algo, las personas son iguales; mientras que respecto de otras, pueden ser diferentes. Lo que importa es que todas puedan participar a nivel pleno. Eso permite reconocer las diferencias y también los aspectos en común. No acepto la idea de que sólo la diferencia es fundamental. Creo que los seres humanos tienen derechos humanos basados en lo que tienen en común como humanos y eso debe ser remarcado.

— *Esto es muy interesante, porque al menos nuestra tradición indígena es muy jerárquica y, en muchas ocasiones, no acuerda con esa idea igualitaria.*

— Entiendo que también hay tradiciones jerárquicas en Occidente. Por ejemplo, el Papa no cree que las mujeres deban acceder a una paridad con los varones dentro de la iglesia. No son solamente los indígenas, hay muchas posiciones jerárquicas en el mundo. Quizá antes, aceptar esto era legítimo, apelando a las diferentes naturalezas de varones y mujeres. Pero hoy, esto ya no es aceptable. En toda tradición hay algunas personas que defienden la paridad: hay mujeres católicas que reclaman su derecho a ser sacerdotizas, por ejemplo. Estoy segura que hay mujeres indígenas, incluso en tradiciones jerárquicas, que desean iguales derechos. Las personas que diri-

gen comunidades jerárquicas ya no tienen el derecho de hablar en nombre de toda la comunidad. Ahora tienen que legitimar sus planteos. Si la comunidad está dividida en torno a sus tradiciones, sus normas y cuáles deberían ser sus relaciones de género, si está dividida en torno a estas cosas, se necesitan criterios para decidir cómo se las deben administrar. Creo que la paridad es el único criterio justo. Diferentes perspectivas dentro de la misma comunidad indígena necesitan un criterio de paridad para sostener argumentativamente sus planteos.

— *¿Desde este marco, por qué resulta importante la perspectiva feminista?*

— El feminismo es la única corriente de pensamiento y de acción política que pone el género en el centro. Si no tenemos un pensamiento feminista y una acción política feminista, toda la cuestión de la igualdad y el reconocimiento entre varones y mujeres desaparece. Se centra especialmente en el eje de género y en los temas de justicia entre varones y mujeres. No se puede hablar de justicia sin tener en cuenta estas relaciones. El punto de vista de género es un auténtico aporte. La perspectiva de género muestra las relaciones de poder y las fuentes de dominación que existen en el seno de la familia y en tantos otros ámbitos que de otro modo permanecerían invisibles. Así podemos ver lo que otras perspectivas no permiten.

