El feminismo pragmatista de Nancy Fraser: Crítica cultural y género en el capitalismo tardío

Ramón del Castillo
rcastillo@fsof.uned.es

INTRODUCCION

Para presentar la obra de Nancy Fraser, hay que empezar por destacar la variedad de temas que viene tratando desde hace años. Sus trabajos han girado casi siempre en torno al proyecto de una teoría feminista-socialista del Estado del bienestar, que recibe el principal impulso en la parte final de su conocido *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Los puntos de partida para este proyecto han sido la experiencia de su actividad en el movimiento feminista, su contacto con las demandas de distintos movimientos sociales y su seguimiento de las políticas públicas, así como su utilización de los trabajos filosóficos, sociológicos e históricos de autoras como Linda Gordon, Diane Pearse, Barbara J. Nelson, Carole Pateman, Barbara Ehrenreich y Nancy Harstock y de teorías sociales como la de Pierre Bourdieu. Además, para la elaboración de tal proyecto, Fraser ha creído necesario revisar asuntos que atañen más directamente al mundo de la filosofía. Sus análisis de M. Foucault, J. Habermas, R. Rorty y los derridianos franceses son determinantes para entender la gestación de su teoría social. De Foucault le ha interesado la descripción de las políticas discursivas, si bien ha cuestionado su concepción del estado y de las relaciones entre teoría y praxis. De Habermas le ha interesado su entramado categorial para describir las sociedades del capitalismo tar-

dío, pero ha probado los límites de este modelo para captar ciertas formas de dominación ligadas al género. Con el neo-pragmatismo de Rorty comparte su insistencia en la suficiencia de las prácticas y en el estorbo de grandes teorías filosóficas que justifiquen las instituciones democráticas, pero les distancia la concepción de lo privado y lo público y la actitud hacia el sistema liberal, más crítica en el caso de Fraser. En todos los casos, estas influencias filosóficas y sociológicas han sido reconducidas hacia un fin: la unión de una teoría social pragmatista y feminista con una práctica política comprometida con los problemas de género. Como tantas veces ha repetido, Fraser no cree en la consolación, característicamente posmoderna, de que ni siquiera de algún tipo de teoría empírica, sociológica o histórica, pueden extraerse conclusiones prácticas: "He argumentado repetidamente que la política requiere un género de teoría crítica que combine argumentos normativos y análisis socio-culturales para un mismo diagnóstico de los tiempos".(1)

Las diferencias —según explica la propia autora— entre su consideración de lo político y la que sostiene la izquierda de la academia (especialmente la primera *New Left*, con la que trabajó) es que ella quiere "especificar más directamente que esos izquierdistas de academia las formas en las que la propia crítica cultural es política (...) He elaborado una perspectiva cuasi-gramsciana en la que las luchas sobre significados culturales e identidades sociales son luchas por la hegemonía cultural, o sea, luchas por el poder de construir definiciones autorizadas de situaciones sociales e interpretaciones legítimas de necesidades sociales. *Pace* algunos críticos de izquierda de la izquierda académica, esas luchas pueden ocurrir, y de hecho ocurren, tanto en las universidades como en las esferas públicas extra-académicas".(2)

La preocupación de Fraser por esa relación entre academias de izquierda y movimientos sociales ha estado muy determinada por su participación en el movimiento feminista. "Puse al feminismo en el centro de ese problema y escribí empujada por las luchas del género. En mi caso, esas luchas y deseos tienen sus raíces en dolorosas experiencias de sexismo en la *New Left*, en la academia, y en otras esferas de la vida cultural y social. Pero también está permeada por el contrapeso de experiencias positivas y beneficiosas de concienciación, hermandad y participación en la creación de teorías feministas".(3)

---

(1) *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 6.

(2) *Ibid.*, p. 7. La alusión a Gramsci es importante porque Fraser ha comentado que ella no considera lo social como un espacio unidimensional bajo el dominio de la administración y la razón instrumental. Es un campo multivalente y cuestionable. Eso —dice ella—, la empuja a incorporar algunas características de la concepción gramsciana de una "sociedad civil" ("Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture", *Unruly Practices*, p. 185). Esta proximidad a Gramsci puede también advertirse en su concepción de las relaciones entre teoría y praxis dado que, según Fraser, se puede, sobre la base de prácticas específicas, elaborar una teoría que, al identificarse con los elementos importantes de la propia práctica, permita acelerar sus consecuencias, hacerla más coherente y eficiente. Sobre un desarrollo de perspectivas feministas-socialistas a partir de motivos de inspiración gramsciana, véase también, de Nancy Harsrtock, "La teoría feminista y el desarrollo de la estrategia revolucionaria", en *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Einsenstein, Z. ed., 1980, pp. 61-80.

(3) *Unruly Practices*, p. 7.

Esto puede ayudarnos a comprender su afán por dirigirse a muy diversos públicos. En sus trabajos más directamente referidos a las luchas por el bienestar, explica Fraser, estaría intentando amalgamar diferentes públicos, como los de la teoría social y política, los de la teoría feminista, los de la teoría literaria y estudios culturales y, además, los grupos de oposición compuestos por participantes en movimientos sociales. "Animo a los estudiosos literarios a estudiar el discurso en un contexto social e institucional, a los teóricos políticos a incluir el género en sus marcos de análisis; al tiempo, propongo a las feministas una forma de tratar el género como uno de los ejes de la desigualdad, entre otros. Por último sugiero a los activistas y participantes en *todos* los movimientos sociales de oposición que piensen sobre su relación con el Estado".(4)

A lo largo de estas páginas explicaré las líneas generales de este proyecto de teoría social que, como digo, utiliza los problemas de género tanto como eje vertebral de sus críticas a otros teóricos sociales, como de sus modelos de comprensión de la dinámica social en las sociedades del capitalismo del bienestar. En la primera parte de este ensayo me ocuparé de asuntos relativos a la explicación de la acción social. En la segunda me ocuparé de consideraciones más relacionadas con el propio movimiento feminista. No obstante, resulta muy difícil separar unas consideraciones de las otras. Como se verá, las opiniones de Fraser sobre la dinámica de grupos y de instituciones en las sociedades depende mucho de su propia participación en un movimiento como el feminista. En realidad, Fraser no quiere limitar sus conclusiones sobre el cambio social a los problemas de género. Más bien, utiliza este problema (o se ha visto obligada a utilizarlo) para poner de manifiesto las carencias y las asunciones tácitas de otros modelos sociales. Como ella misma ha dicho, las conclusiones que ha extraído sobre género y movimientos sociales protagonizados por mujeres arrojarían luz sobre otros campos de la acción social; así, los relacionados con movimientos raciales.(5)

(4) *Ibid.*, p. 12.

(5) Además, ella usa "patriarcado no como un término genérico para la dominación masculina sino más bien como una designación para una formación socio-histórica muy específica" (*Unruly Practices*, p. 158). "Por patriarcado no sólo entendemos cierto tipo de relaciones entre hombres y mujeres, sino que nos referimos a sociedades articuladas por relaciones jerárquicas, donde casi todo está subordinado a algún superior, fuera éste rey, noble, señor feudal, padre o marido" ("Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", *Isegoría*, 6, CSIC-Instituto de Filosofía, Madrid, 1992, pp. 71-72).

I

DINAMICA SOCIAL EN EL CAPITALISMO TARDIO POLITICA Y DISCURSOS SOBRE LAS NECESIDADES

En esta primera parte, nos adentraremos en las ideas de Fraser sobre la dinámica de las sociedades del capitalismo tardío a través de uno de sus trabajos más importantes, "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender".(6) De este modo veremos cómo las consideraciones sobre el género no se pueden sobreañadir a un modelo social (como el de Habermas), sino que se deberían incluir ya en el inicio del diseño de un modelo.

ENMIENDAS A HABERMAS: GÉNERO E INSTITUCIONES SOCIALES

Fraser comparte el interés de Habermas por el diseño de un entramado categorial apropiado para describir las sociedades del capitalismo tardío (tal y como Habermas lo hizo en *Crisis de legitimación del capitalismo tardío* y en su posterior *Teoría de la acción comunicativa*).(7) "Al igual que Habermas —nos dice— intento unir, en el estudio de las sociedades, enfoques estructurales (en el sentido de objetivadores) y enfoques interpretativos".(8) Fraser también comparte el interés de Habermas por alejarse del funcionalismo y considerar el peso de las autorrepresentaciones de los agentes, porque cree que un enfoque funcionalista "pasa por alto las formas en las que las más rutinarias de las prácticas de los agentes sociales envuelven la construcción y deconstrucción de la realidad social".(9) Pero, como vamos a ver, esa misma preocupación por las prácticas y hábitos cotidianos también le obliga a poner en duda el entramado categorial de Habermas.

Como se sabe, la distinción central del modelo categorial de Habermas es aquella que establece, en las sociedades modernas, entre las instituciones pertenecientes al "sistema" (que para este autor abarca la estructura tecnoeconómica y el estado administrativo), y las que pertenecen al "mundo moderno de la vida" (que abarca institu-

---

(6) Originalmente publicado en *New German Critique*, 33, 1984, pp. 127-54. Luego incluido como cap. sexto en Unruly Practices (vid. supra, n. 1), pp. 113-144. Hay traducción castellana de Ana Sánchez en *Teoría feminista y teoría crítica*, Benhabib, S. & Cornell, D. (eds.), IVEI, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 48-88. A partir de ahora citaré este artículo con las páginas de esta edición castellana.

(7) *Crisis de legitimación del capitalismo tardío* (Amorrortu, Buenos Aires, 1975) y *Teoría de la acción comunicativa* (Taurus, Madrid, 2 vols., 1987-1988). Para entender el punto de vista de Fraser conviene leer, sobre todo, lo que Habermas dice sobre los nuevos movimientos sociales en el segundo volumen de esta obra (cap. VIII).

(8) "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", p. 60, n. 16.

(9) *Unruly Practices*, p. 9.

ciones como la familia y la esfera pública de formación de opinión, debate y participación). Las instituciones del primer tipo se ocupan de la reproducción material de la sociedad, del intercambio material de grupos humanos con su entorno físico, no-humano, y también con otros sistemas sociales. Y el tipo de integración de las acciones que acontecen en este ámbito se realiza funcionalmente, esto es, busca la estabilización y autorregulación funcional (incluso con independencia del consenso normativo de los agentes y de sus acuerdos sobre valores y fines). Las instituciones del mundo de la vida moderno se ocupan de la reproducción simbólica, producción de normas, modelos y hábitos de interpretación y procesos de formación de identidad social. Y la integración de la acción que acontece en este ámbito se realiza a través de valores, normas y relaciones comunicativas (lingüísticas y simbólicas):

Se ha señalado a menudo que la noción de mundo de la vida en Habermas es muy problemática. Habermas supone que abarca los mundos socioculturales, productos de la integración de la socialización, las formas de vida que mantienen y transmiten a los miembros socializados, normas y modelos de acción y de habla constitutivos de identidades sociales, lazos de solidaridad de grupo, y tradiciones culturales. A su juicio, la diferenciación funcional de las sociedades modernas (su racionalización) ha atentado contra el interior de los mundos socioculturales al convertir contextos de acción orientados por creencias sustantivas y por contenidos normativos, en contextos de acción cuya consistencia no depende de ese tipo de orientaciones sino de orientaciones estratégicas. La "cosificación", "desecación" o "colonización" de las formas de vida introduce una separación mayor entre prácticas cotidianas y discursos de expertos (científicos, jurídicos, morales o políticos) y produce una evolución patológica y unas crisis de identidad simbólica. Sería muy largo recordar aquí las soluciones que Habermas propone para este problema, pero nos interesa, al menos, señalar que Habermas confía más o menos explícitamente en un cierto tipo de reutilización de algunos recursos del mundo de la vida, de los que el propio proceso de invasión nos haría más conscientes. Según Habermas, si la dinámica de la administración pública se une a la de la economía para colonizar el mundo de la vida, se necesita buscar una relación modificada entre esferas públicas autónomas, autoorganizadas por un lado, y los ámbitos de acción regulados por el dinero y el poder administrativo, por otro: "Esto conduce a la difícil tarea de buscar una generalización democrática de intereses y una justificación universalista de normas *por debajo* del umbral de los aparatos de partido que se han convertido en organizaciones complejas independientes y que, por decirlo de alguna manera, han emigrado dentro del sistema político (...) Por esto entiendo que la fuerza social integradora de la solidaridad podría ser capaz de mantenerse en presencia de las 'fuerzas' de los otros dos recursos reguladores, el dinero y el poder administrativo (...) Una formación política de la voluntad que haya de tener influencia sobre los límites y el intercambio entre esferas de vida comunicativamente estructuradas, por una parte, y el Estado y la economía, por la otra, habría de beber de esa misma fuente (...) Las esferas públicas autónomas habrían de lograr una combinación de poder y de autocontención inteligente que hiciera suficientemente sensibles a los mecanismos autorreguladores del estado y la

economía sobre los resultados orientados a fines de la formación radicalmente democrática de la voluntad".(10)

Recuerdo esto porque considero que Fraser, a diferencia de otros críticos de Habermas, aporta argumentos mucho más sustantivos y menos abstractos (con respaldo empírico) para poner entre paréntesis el concepto de Habermas de mundo de la vida. Los problemas de género podrían mostrar, según Fraser, que la conceptualización habermasiana de los nuevos movimientos sociales implica una tácita mitificación de los recursos del mundo de la vida. Según Fraser, la distinción entre tipos de reproducción e instituciones modernas a que alude Habermas permite dos interpretaciones. De acuerdo con la realista, ciertas prácticas e instituciones tendrían, *per se*, propiedades estructurales, y ciertas prácticas tendrían, *per se*, propiedades interpretativas. De acuerdo con la interpretación que Fraser denomina pragmatista o contextual, la distinción entre actividades materiales y actividades simbólicas, entre instituciones estructurales e instituciones interpretativas, es contextual, relativa a propósitos y fines y al entrelazamiento de unas prácticas con otras. La inclusión de una práctica en uno u otro tipo de actividad forma parte de la dinámica de las sociedades modernas, de las luchas entre movimientos sociales, economía oficial y estado-administrativo. Uno de los aspectos del análisis habermasiano al que Fraser atribuye más importancia es la diferencia entre la interpretación que el autor dice sostener de esa distinción, y lo que realmente hace con ella y con la concepción de la modernidad como institucionalización (al tiempo que desconexión) del orden del sistema y del orden del mundo de la vida. Habermas afirma que la distinción, tal y como él la entiende, es de grado; así, los tipos de prácticas no son clases naturales. Fraser, sin embargo, propone "poner entre paréntesis esta afirmación de Habermas y examinar qué hace realmente con estas distinciones".(11)

El argumento con el que Fraser muestra que la interpretación habermasiana de los dos ámbitos no es pragmatista, ni se ajusta suficientemente a muchos datos, es sencillo: el modelo habermasiano de los dos ámbitos y de la progresiva colonización del mundo de la vida no se adecua (e incluso puede ocultar) a formas de dominación que ocurren en las sociedades del capitalismo y, en concreto, a las formas de dominación masculina. Tampoco da cuenta de la construcción y deconstrucción continuas de las propias prácticas, o sea, del movimiento por el que una misma práctica llega a clasificarse de modo distinto en un contexto u otro. ¿En qué apoya Fraser estas dudas? En el hecho mismo de que Habermas contraste sistema y mundo de la vida en dos sentidos, en cuanto que constituyen diferentes perspectivas metodológicas para el estudio de sociedades. La perspectiva del sistema es objetivadora y externalista, mientras que la del mundo de la vida es hermeneútica e internalista. En principio, ambas podrían ser aplicadas al estudio de cualquier conjunto de fenómenos sociales. Según Habermas,

(10) "The New Obscurity. The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies", en J. Habermas, *The New Conservatism*, Cambridge, 1989, pp. 48-70. (Citado por Tomas McCarthy en "Complejidad y democracia", *Ideales e Ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 189. Trad. de Angel Rivero).

(11) "¿Qué tiene de crítica...", pp. 58-59.

ninguno de los dos enfoques es suficiente por sí solo. Fraser está totalmente de acuerdo con esta intención metodológica general de combinar enfoques, pero insiste en que Habermas termina por contrastar sistema y mundo de vida como dos tipos de instituciones diferentes. Por tanto, la tesis de Fraser es que esta unión entre enfoques "no se puede llevar a cabo asignando propiedades estructurales a un conjunto de instituciones (la economía oficial y el estado-administrativo) y propiedades interpretativas a otro conjunto de instituciones (la familia y la `esfera pública')".[12]

Como he dicho, Habermas cree que las sociedades modernas tendieron a separar algunas funciones de reproducción material de la esfera simbólica, entregándolas a dos instituciones integradas al sistema: la economía oficial (o esfera privada del sistema en el que se persigue la maximización del interés privado) y el estado (o esfera pública del sistema en la que se persigue el fomento del bien común). Por otro lado, estas instituciones capitalistas estarían dentro de un entorno vital o mundano más amplio que se vería representado por otras dos instituciones de orden simbólico integradas al mundo de la vida: la familia (o esfera privada del mundo de la vida) y el espacio de participación, debate y formación de opinión (la *Öffentlichkeit* o esfera pública del mundo de la vida). Las relaciones entre ambos ámbitos son muy complejas para describirlas aquí, pero sí ha de recordarse que Habermas localiza dos vectores de relación[13]:1) La esfera privada del mundo de la vida (la familia) se vincula a la esfera privada del sistema (la economía) a través de intercambios cuyo medio es el dinero: la familia abastece a la economía de fuerza de trabajo apropiadamente socializada *(trabajadores)* y, a cambio, recibe salarios. También se vincula a través de la demanda de bienes de consumo, es decir, como *consumidores*. 2) La esfera pública del mundo de la vida, la esfera de formación, participación y debate se vincula con la esfera pública del sistema (el sistema del estado-administrativo) a través de un intercambio de poder: la lealtad, obediencia y contribución tributaria de los *ciudadanos* se cambia por la capacidad de organización y de decisión política del estado, que así puede satisfacer las demandas de sus *clientes* (es decir, la relación con el estado, los *mass media*, la burocratización de partidos y la democracia formal fortalecen la implantación del papel de cliente del bienestar social).[14] Este esquema tiene la ventaja de explicar la emergencia de la familia nuclear como hecho concomitante a la

(12) *Ibid.*, p. 60.

(13) En realidad, la relación entre la esfera pública y la privada es más compleja. Como han señalado S. Benhabib y D. Cornell en su introducción a *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* (Basil Blackwell, 1987; traduccción castellana de Ana Sánchez, *Teoría feminista y teoría crítica*, Benhabib, S. & Cornell, D., eds., IVEI, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 16-17), en un primer nivel hay una dicotomía entre, por un lado, la economía, lo político y el aparato administrativo y jurídico del estado y, por otro lado, la familia. Según está escisión, hay que contraponer el ámbito donde, como agentes económicos, ciudadanos políticos y personas legales, se puede compartir todo por igual, y el ámbito privado de la intimidad, la sexualidad o el afecto que caracteriza a la familia nuclear moderna. A su vez, la esfera económica es privada cuando se contrasta con el aparato del estado administrativo y con la esfera de la participación política y formación de opinión *(Öffentlichkeit)*. La norma de prosecución del interés privado y de la maximización de la utilidad que caracteriza a la economía oficial del capitalismo tardío contrasta con la concepción del estado de bienestar como cuestión pública.

(14) Sobre las relaciones entre sistemas y mundo de la vida puede leerse, en castellano, "Técnica y legitimación", de Jiménez, A. & Más, S., *Teorema*, vol. XIV, 3-4, 1984, pp. 511-546. Véase también "Complejidad y democracia", de T. McCarthy (Vid. supra n. 10), para una exposición muy crítica del modelo habermasiano del cambio social.

emergencia de la economía capitalista y del estado administrativo, y también permite conceptualizar la separación entre lo privado y lo público a través de dos separaciones privado/público: una en el sistema y otra en el mundo moderno de vida.

Fraser admite que el punto de vista de Habermas tiene ventajas sobre otros enfoques: su distinción categorial entre sistema y mundo de la vida permite, al menos, incluir en la historia cierto tipo de prácticas (distintas del trabajo asalariado), a diferencia del marxismo ortodoxo que sólo consideraba como actividad histórica significativa a la producción, y que por tanto excluía actividades no asalariadas como la crianza de niños por mujeres. Pero Fraser rechaza que esto remedie todos los problemas, porque, según ella, la distinción categorial de Habermas "tiende a exagerar diferencias y a ocultar similitudes".(15) Hay ejemplos (especialmente los recogidos en estudios sobre género, trabajo y familia) que muestran que "la esfera doméstica tiene una dimensión estructural así como interpretativa y que las esferas del estado y de la economía oficial tienen una dimensión estructural así como interpretativa".(16)

Esta actitud de Fraser hacia la distinción categorial de Habermas deja más claro su modelo social. Todas las instituciones que distingue Habermas "tienen a la vez dimensiones estructurales e interpretativas y todas ellas deben estudiarse a la vez de forma hermenéutica y estructural",(17) y esto, afirma Fraser, es algo que las feministas son capaces de mostrar empíricamente. Poner de manifiesto tal inadecuación empírica es muy importante para corregir las implicaciones políticas y normativas que el modelo de Habermas pueda sugerir. Por ejemplo, la clasificación de la crianza de los hijos como actividad de la reproducción simbólica, y del trabajo asalariado como actividad de reproducción material, es potencialmente ideológica porque puede usarse para legitimar la separación institucional de la crianza de los hijos respecto al trabajo pagado, "separación," observa Fraser, "que muchas feministas, yo misma incluida, consideramos un pilar de las formas modernas de la subordinación de las mujeres".(18)

---

(15) *Ibidem.*

(16) *Ibid.*, p. 73, n. 34. Al insistir en esta interdependencia entre ambas esferas, el de Fraser podría considerarse como un enfoque de "sistema único", pero —dice ella— "encuentro esa denominación equívoca porque no considero que mi enfoque sea primordial ni exclusivamente un enfoque de sistemas" (*Ibid.*, p. 54). Fraser cree que se necesitan dos tipos de enfoques para analizar cualquier formación social, pero no divide, como Habermas, la sociedad en dos componentes: "sistema" y "mundo de la vida" (*Ibidem*). Fraser desarrolla aquí algunos argumentos de Thomas MacCarthy en su "Complexity and Democracy, or the Seductereness of Systems Theory" (*New German Critique*, 35, 1985, 27-55. Traducc. castellana de Angel Rivero en McCarthy, *Ideales e Ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 165-192). Según éste, no se pueden distinguir las democracias de estado administrativo de las asociaciones políticas democráticas participativas sobre la base de la funcionalidad, la intencionalidad y las relaciones comunicativas, dado que encontramos esos tres rasgos en los dos contextos, o sea, dado que esos tres rasgos no son exclusivos. "Encuentro —dice Fraser— persuasivos estos argumentos y no veo ninguna razón para que no puedan sostenerse también para el puesto de trabajo capitalista y para la familia nuclear restringida moderna" ("¿Qué tiene de crítica...", p. 56, n.11). Por eso Fraser trata de mostrar empíricamente que "tanto en el puesto de trabajo como en la familia nuclear moderna, las consecuencias también pueden estar entrelazadas de formas no intencionales por parte de los agentes (...); al mismo tiempo, en ambos contextos, los agentes coordinan sus mutuas acciones conscientemente e intencionalmente, y en ambos contextos, los agentes coordinan sus acciones dentro del lenguaje y mediante él" (*Ibidem*).

(17) *Ibid.*, p. 139.

(18) *Ibid.*, p.55. Obsérvese que Fraser, coherente con su pragmatismo contextual, dice que las prácticas de la crianza de los hijos no constituyen *per se* prácticas de la reproducción simbólica, pero no dice que en algún momento no puedan considerarse así: "en ciertas circunstancias y dados ciertos propósitos, podría ser útil considerarla desde el punto de vista de la reproducción simbólica —por ejemplo, si se desea contestar la opinión dominante, dentro de una cultura política sexista, según la cual esta ocupación tradicionalmente femenina es meramente instintiva, natural y ahistórica" (*Ibid.*, p. 53).

La crianza de niños no es una actividad integrada al mundo social en tanto opuesto al sistema. En primer lugar (y aquí Fraser sigue de cerca las enseñanzas del feminismo socialista), porque la crianza de hijos no sólo regula las interacciones de los niños con otras personas y constituye su identidad social, sino también su interacción (y por tanto la de la sociedad) con el medio físico. En segundo lugar, el hogar es un lugar de trabajo, aunque ni siquiera se reconozca como tal trabajo ni esté remunerado. En tercer lugar, la familia tampoco tiene una relación extrínseca o accidental con el dinero y el poder. Estos medios no son incidentales en las transacciones e intereses intrafamiliares. Mediante el análisis empírico de la toma de decisión, manejo de finanzas familiares y casos de mujeres golpeadas en la familia contemporánea, se ha constatado que la familia también "es el lugar de cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental, así como lugar de intercambios, a menudo explotadores, de servicios, trabajo, dinero y sexo, por no mencionar que, frecuentemente, es el lugar de coerción y violencia".[19] Sin embargo, el modelo de Habermas simplifica esto porque exagera las diferencias entre economía oficial y familia: pocos contextos de acción están desprovistos del tipo de cálculos que Habermas asocia con las acciones integradas al sistema, aunque oficialmente no cuenten como contextos de acción económica. Además, su modelo no expresa que los contextos de acción social también implican "un entrelazamiento funcional de consecuencias inintencionales, mientras que cada acción es determinada por cálculos interesados, tendentes a maximizar la utilidad".

Pero igual que las instituciones del mundo de la vida tienen características de las instituciones del sistema, se podría mostrar que éstas tienen propiedades de aquéllas. La reproducción material es, al mismo tiempo, reproducción de identidades sociales.[20] En el ámbito de la acción integrada al sistema, no sólo se producen bienes sino también formas de bienes que tienen significados, y esa producción tiene lugar mediante acciones mediadas por interpretaciones y creencias. Los contenidos de esas prácticas, así como sus resultados, sirven para formar, mantener y modificar identidades sociales de las personas.[21] Por ejemplo, el puesto de trabajo, como el hogar doméstico, es el lugar de asignación de la mujer, donde se le pueden atribuir ocupaciones distintivamente femeninas, orientadas al servicio y sexualizadas.[22] Siguiendo a Carole Pateman, Fraser recuerda diversas formas de la presencia de la mujer en el trabajo asalariado: trabajadoras de "servicios" feminizados y sexualizados, profesionales de ayuda que utilizan habilidades relativas al cuidado materno, trabajadoras a media jornada, trabajadoras de jornada doble y, simplemente, trabajadoras mal pagadas.

De igual forma que la acción social comparte características de la acción estratégica, podemos ver —insiste Fraser— que hay pocos contextos de acción integrada al sistema en los que no se recurra a formas de coordinación de la acción por referencia

(19) *Ibid.*, p. 61.
(20) *Ibid.*, p. 53.
(21) *Ibidem.*
(22) *Ibid.*, p. 60.

mutua a formas de consenso intersubjetivo, explícito o tácito, sobre normas, valores y fines. Por muy injustos que sean los consensos, por muy dudosos que sean sus contenidos morales o por muy problemático que sea el contenido de una norma, hay una conexión interna entre la acción integrada y la coordinación consensual.[23]

En suma, todas las instituciones, la economía oficial y la familia son *mélanges* de consensualidad, normatividad y cálculo estratégico, algo que, según Fraser, no nos permite entender el modelo de Habermas. Pero obsérvese que el punto esencial del argumento de Fraser no es que Habermas olvide las formas de subordinación, sino la distinción categorial con que éste las aborda. Habermas intenta explicar la dominación masculina en la familia nuclear argumentando que la clase de acción social característica de la familia no es fruto de un consenso logrado explícitamente a través de actos comunicativos, sino de un consenso prerreflexivo que se da por supuesto y que está enraizado en la internalización precrítica de la socialización y las tradiciones culturales. Fraser no niega que pueda haber esa diferencia entre formas de alcanzar consensos, pero duda que tal perspectiva conduzca hasta el núcleo del asunto. Como mucho, podrá decirse que siempre cabe la sospecha de que el contexto de acción familiar es irreflexivo, y que se logra a través de un diálogo viciado por la injusticia, por la desigualdad o la coerción.

Pero, según Fraser, también habría que insistir en la proximidad de ese tipo de coordinación de la acción con el tipo de coordinación de las acciones reguladas por relaciones de poder y dinero. O sea, el poder normativo familiar es una forma de dominación que para ser captada en su totalidad ha de analizarse como parte de la acción integrada al sistema y no sólo como una clase injusta o pre-crítica de acción social.

Todo esto ilustra la tesis de Fraser de que hay evidencia empírica que contradice la distinción categorial de Habermas, pero, asimismo, nos pone en situación de entender mejor las implicaciones normativas del modelo habermasiano que Fraser también critica. Antes de nada, ha de recordarse que la descripción que hace Habermas de los intercambios entre el sistema y el mundo de la vida está muy conectada con la tesis de que existe una *asimetría* entre las esferas de reproducción material y reproducción simbólica en lo referente a su integración al sistema. Las acciones sociales de reproducción simbólica *no pueden* ser transformadas en instituciones especializadas e integradas al sistema si se las aparta de las formas culturales de integración social. Fraser sugiere que mantener esto nos permitiría afirmar que el trabajo, no remunerado, que desarrollan las mujeres en la crianza de los niños no podría integrarse en el sistema de la economía oficial sin que se produjeran resultados "patológicos". Por otro lado, si se sostiene —como Habermas— que la especialización de actividades dedicadas al intercambio material es un signo de la racionalización de la sociedad moderna y de su capacidad para interactuar más eficazmente con su entorno, entonces también se

(23) *Ibid.*, p. 57.

podría afirmar que el trabajo remunerado perteneciente al sistema económico oficial no podría dejar de ser diferenciado de la crianza de los niños sin producir una regresión social. Ambas ideas —cree Fraser— se pueden usar para apoyar una separación continuada entre crianza de niños y trabajo remunerado y, sobre todo, una separación entre lo público y lo privado que puede conducir a uno de los ordenamientos institucionales que mejor articulan la subordinación de las mujeres. Además, continúa, "el hecho de que Habermas sea socialista no cambia las cosas. Pues la eliminación (innegablemente deseable) de la propiedad privada, de la orientación del lucro y de las formas de mando jerárquicas en el trabajo asalariado no afectaría por sí sola a la separación doméstico/económico oficial".(24)

Según Fraser, el argumento de Habermas depende (más de lo que él mismo admite) de una separación entre las clases de actividades como dos tipos *per se*. Sólo si se tiene en cuenta el carácter dual de todas las prácticas, se verá mejor que actividades como la crianza privatizada de hijos están permeadas por los *media* del dinero y del poder, no siendo, por tanto, categorialmente distintas de otros trabajos. Así, no está justificada la idea de Habermas de que exista una asimetría entre un orden y otro de actividades por lo que respecta a su integración al sistema. ¿Por qué la crianza de niños como trabajo va a producir más patologías que otros trabajos? Además, sigue la autora, no hay evidencia empírica de que los niños criados en guarderías (incluso en aquellas basadas en sus ganancias y en las corporativas) resulten más patológicos que los que son criados, digamos, en hogares del extrarradio por madres con dedicación exclusiva.(25)

Estas consideraciones sobre el carácter dual de la crianza de niños y la separación privado/público nos permiten retomar la postura de Habermas ante las relaciones de intercambio entre los dos órdenes y, sobre todo, plantear serias dudas sobre los cuatro papeles característicos de esas relaciones: trabajador, consumidor, ciudadano y cliente del estado de bienestar. Después de lo que hemos explicado, es fácil observar cómo, en cada uno de los cuatro casos, estos papeles se segmentan tácitamente mediante una división de género.

Veamos el del trabajador. El salario, como ya se apuntó, no ha sido el simple pago a un individuo carente de género por el uso de su fuerza de trabajo. La feminización del trabajo ha sido un medio para fortalecer el desarrollo de identidades, al tiempo que un medio para pagar menos a las mujeres que a los varones. Por tanto, el vínculo que forja ese papel se elabora tanto en el medio de una identidad de género masculino como en el medio del dinero. Otro tanto se podría decir del papel de consumidor, que Fraser muestra acudiendo a los datos de B. Ehrenreich.

(24) *Ibid.*, p. 64.
(25) *Ibid.*.

Aún más abunda Fraser en el papel del ciudadano. Como ha mostrado en un artículo escrito conjuntamente con Linda Gordon,[26] existe una disonancia histórica entre la femeneidad y las capacidades dialógicas centradas en la concepción de la ciudadanía. El papel de ciudadano también ha estado unido a un concepto de protección: el ciudadano ha sido el defensor del gobierno y de aquellos seres —mujeres, niños y ancianos— que no se pueden proteger a sí mismos. El intercambio entre las dos esferas públicas del orden simbólico y del orden de reproducción material no ha ocurrido a través de un medio neutro. El intercambio de poder que, según Habermas, caracteriza a las transacciones entre ellos ha estado generizado, y la identidad de género ha sido un medio decisivo. Por otro lado, como también muestran Fraser y Gordon en "Contrato versus caridad", ha habido una diferencia dentro del discurso moderno del bienestar, entre los derechos de seguridad de los trabajadores, que siguen de lejos o simulan la figura de un intercambio o contrato, y los derechos a pensiones de viudedad que no se conceptualizan como seguridad social sino como "asistencia pública". Esto ha ocultado la diferenciación entre programas gubernamentales que toman parte de las formas de intercambio civil, y que tienden a garantizar derechos simulando contratos privados, y los que se establecen como ayudas no recíprocas donde el estado es caritativo. La retórica de lo contributivo ha ocultado, a ojos de ambas autoras, el hecho de que *todos* los programas sociales se financian mediante contribuciones y sólo se diferencian por el lugar y modo como se recaudan las contribuciones.[27] Por eso, la contestación a esa retórica puede ser muy simple. Si se quiere decir que la legitimación de una ayuda se apoya en la compensación por un servicio anterior, se puede decir con igual plausibilidad que un programa aparentemente caritativo (no-contributivo) como, por ejemplo, el de ayuda a una familia con hijos dependientes que sucedió a las pensiones por maternidad en Estados Unidos, *compensa el "servicio"* de las madres solteras que cuidan de sus hijos.[28]

Fraser coincidiría con Habermas en que el capitalismo del bienestar emerge como resultado o respuesta a las inestabilidades de las crisis del capitalismo clásico, y que en él los sistemas público y privado (estado-administrativo y economía oficial) se van entrelazando más profundamente (por ejemplo, a través de la creación de sectores económicos públicos y de la idea de concesión social como compensación del mercado). También admite que el capitalismo del bienestar ha hinchado el papel de consumidor para compensar la insatisfacción salarial, y que se ha reducido el papel de ciudadano, hinchando el de cliente beneficiario del estado de bienestar social, a través de la burocratización de la política y de la reducción de la participación a acciones formales. Pero Fraser ha mostrado empíricamente en trabajos como "Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation" y "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture"[29] que el papel de

(26) "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", *Isegoría*, 6 (Feminismo y ética), CSIC, Instituto de Filosofía, Madrid, 1992, pp. 65-82.
(27) *Ibid.*, p. 77.
(28) *Ibidem.*, p. Sub. mio.
(29) Caps. 7 y 8 de *Unruly Practices*.

cliente del estado de bienestar y los programas de acción social están también segmentados por el género, habiendo creado formas de dominación características de las políticas administrativas. Las medidas del bienestar pueden —dice Fraser— reducir la dependencia que la mujer tiene del hombre, pero pueden desplazar esa dependencia a la burocracia patriarcal (Fraser recuerda los requisitos exigidos a las demandantes y los derechos que tiene la administración sobre la vida privada y las decisiones de las benefactoras de programas sociales). El problema del papel de cliente no es que implique —como dice Habermas— una reificación o desecación del flujo de intercambio entre la esfera pública y el estado. Es cierto que las burocracias y las terapeutocracias arrebatan poder apropiándose de la capacidad para interpretar necesidades y experiencias, pero además hay que insistir en que ese papel de cliente *qua* papel femenino perpetúa formas de dominación *modernizándolas*.

Quisiera, con todas estas consideraciones, insistir en que los análisis históricos y sociológicos de Fraser —y los estudios en que se apoya, como los de Pateman— muestran que los papeles del modelo de Habermas *no vinculan una esfera con otra paralelamente* (familia—economía, esfera pública—estado). Si se es más consciente de las segmentaciones de género de los papeles, podrá comprenderse el alcance de la tesis principal de Fraser, a saber: que *los intercambios son cruzados*. A través del estatuto tácito de género de los papeles de trabajador y consumidor, no sólo se vincula la economía con la familia, sino también con el estado y con la esfera pública. El papel de ciudadano no sólo ha vinculado la esfera pública y el estado, sino también la familia y la economía (puesto de trabajo) con el estado y la esfera pública. Tales vínculos son fruto de asunciones tales como la capacidad del hombre para proteger y la necesidad de la mujer de ser protegida, así como de la simetría histórica de las capacidades de participación. Es, asimismo, posible entender que el papel femenino de crianza de niños vincula a la vez a la familia, la economía, la esfera pública y el estado, porque preserva la constitución de sujetos generizados masculinos y femeninos que se necesitan para cumplir *todos* los papeles.

Todo esto permite poner de relieve algo que parece invisible en el esquema de Habermas: 1) Que la identidad de género es un ingrediente básico del pegamento social que adhiere unas instituciones a otras, y 2) que las estructuras institucionales del capitalismo se realizan mediante ese pegamento y, por tanto, las formas de dominación masculina (ligadas a la división privado/público como principio tácito de organización social) pueden haber tenido una relación interna con la emergencia del capitalismo moderno. Como consecuencia de ello, se puede considerar que conceptos como los de trabajador, consumidor y salario no son conceptos económicos sino conceptos económicos generizados, impidiendo, por ello, que el género sea algo incidental para la política y para la economía política. Otra consecuencia crucial de la tesis de Fraser sobre el carácter cruzado del intercambio y de la función doble de las prácticas es que los movimientos sociales y las influencias causales en el capitalismo pueden ser multidireccionales. La influencia causal no se reduce a la que se extiende de la economía a la familia, porque la identidad de género *estructura* tanto el trabajo asalariado como el estado-administrativo y la esfera pública de participación política. La economía oficial *depende*, a su vez, de una forma muy significativa de normas y sig-

nificados, modos de designación, prácticas cotidianas. Por tanto, para cada una de las distinciones de Habermas, Fraser (al igual que las feministas socialistas) opone variedades de conexión interna entre vida cotidiana y economía política. Esto permite extraer unas consecuencias normativas distintas de las que se obtienen del esquema de Habermas. En concreto, fortalece la convicción de que hay que incorporar a la arena de la discusión política aspectos que tradicionalmente fueron excluidos del ámbito público y político circunscribiéndolos al privado y doméstico. Y, sobre todo, torna comprensible la omisión de un papel explícito referido a la crianza de niños entre los papeles que vinculan a las esferas de cada orden.

Asimismo, esto ayuda a entender las diferencias entre las concepciones de Habermas y Fraser respecto a los movimientos sociales en el capitalismo. Desde un punto de vista como el fraseriano, las relaciones en el capitalismo del bienestar entre sistema y mundo de la vida no pueden comprenderse del todo si se abordan —como Habermas— en términos del peligro de una reificación o desecación del mundo de la vida. La acción que ejercen los medios burocráticos y monetarios cuando estructuran factores como la salud, el cuidado de ancianos, la educación y las leyes familiares no equivale a una simple inversión de funciones como la socialización y la formación de solidaridad. Según Fraser, Habermas se vería obligado a sostener que esa acción, al igual que la integración al sistema de la crianza de niños, produce patologías, y que las medidas administrativas en esos ámbitos resultan más ambivalentes que las medidas en el ámbito del puesto de trabajo, porque en aquéllos no se produce una integración originaria al sistema a través del dinero y el poder. Si bien Fraser reconoce la ambivalencia de las reformas administrativas en estos campos, no cree, a diferencia de Habermas, que ello se deba a la reificación de vínculos inherente a ciertas instituciones. Más bien obedece, precisamente, a que en el fondo se cree que ciertas actividades son *per se* actividades de reproducción material o de reproducción simbólica. La distinción entre tipos de reforma (una ajustable y otra con desviaciones) no tiene una base categorial. La ambivalencia no viene únicamente de los efectos de desecamiento y reificación de contextos comunicativos o de recursos culturales necesarios para mantener la identidad social e individual. Los ejemplos de la generización de las relaciones entre sistema y mundo de vida muestran que éste siempre ha estado mediado por el sistema (por el dinero y el poder) y que, por tanto, se puede decir que la ambivalencia resulta del carácter patriarcal del sistema de bienestar y del papel de cliente. Como dice Fraser, el vector básico de las sociedades del capitalismo del bienestar no es el que se extiende desde la economía regulada por el estado (el sistema) al mundo de los valores y las formas de vida. La generización muestra que las normas y significados de género canalizan la influencia de los valores y de las formas de vida en el sistema económico-administrativo (algo que se puede mostrar —recuerda la autora— consultando estadísticas sobre la actual exacerbación de la segmentación de género de los sistemas de bienestar y de la segmentación fuerza-trabajo en función del sexo en Estados Unidos, Gran Bretaña y Suecia).

¿Qué consecuencias produce este cambio de perspectiva sobre los intercambios que ocurren en las sociedades para desarrollar acciones sociales de colectivos y, concretamente, del colectivo —o colectivos— feminista(s)? Según el esquema de Haber-

mas, el origen de los conflictos del capitalismo del bienestar se localiza en el roce entre el sistema y el mundo de vida, en el proceso de desecación o colonización de las formas de participación en la discusión pública y en el proceso de alienación economía-estado. Para este autor, tal roce no desemboca en conflictos analizables en términos de luchas de clases, sino en términos de crisis de reproducción simbólica, respuestas a las identidades que induce el sistema. Correlativamente, el carácter emancipatorio de un movimiento se podría medir según el grado en que 1) anticipe una clase de descolonización del mundo de la vida superando los mecanismos de integración del sistema; 2) sustituya algunos contextos de acción logrados de forma irreflexiva por otros contextos comunicativos, y 3) desarrolle instituciones democráticas nuevas que primen el control del mundo de la vida sobre la economía regulada por el estado. Incluso si se tiene en cuenta que Habermas considera que el feminismo es el único movimiento contemporáneo que conserva los vínculos con los movimientos históricos de liberación (sobre todo, cuando no renuncia a la tercera condición de la emancipación), Fraser sigue arrojando dudas sobre la viabilidad del concepto básico que se utiliza para caracterizar a un movimiento con pretensión emancipatoria.

¿Es adecuado el concepto de descolonización para caracterizar los movimientos sociales y, en especial, el feminismo? La respuesta de Fraser es que ese concepto no ilumina el fondo de problemas a los que venimos aludiendo; de este modo, si se muestra que "la colonización no constituye una explicación adecuada del feminismo contemporáneo (y otros movimientos sociales nuevos), entonces la descolonización no puede constituir una concepción adecuada para una solución emancipatoria".(30) El concepto de colonización no es un concepto adecuado, por todo lo que hemos dicho: las influencias causales entre los órdenes son multidireccionales y, por tanto, la unilateralidad de la colonización no puede dar cuenta de los saltos de identidad que realizan los movimientos sociales. Para muchos movimientos sociales y, en concreto, para el caso del feminismo, la gestación y desarrollo de un grupo no avanza paralelamente a un proceso de resistencia a la desecación de identidades y valores, a la intrusión del dinero y el poder en el mundo de la vida (de las mujeres). Recuerda Fraser la experiencia de mujeres (en su mayoría casadas o con hijos) que se incorporaron al mercado de trabajo en la posguerra y que, convirtiéndose en trabajadoras asalariadas y clientas de los sistemas de bienestar social, sufrieron nuevas formas de dominación al tiempo que lograban satisfacer necesidades como la independencia económica y la construcción de una identidad pública y política fuera del ámbito doméstico. Las contradicciones surgidas de las fuerzas cruzadas entre las identidades de criadora de hijos y trabajadora fueron determinantes para la discusión abierta sobre papeles que anteriormente se hallaban recluidos en esferas separadas, sacando así a la luz situaciones irresolubles en el marco establecido de identidades y papeles. Si se quiere —dice Fraser—, puede emplearse el léxico de Habermas y denominar esto "crisis de reproducción simbólica", siempre y cuando no se entienda que tal crisis nace de la desecación de los significados y valores de las mujeres a causa de la intrusión del dinero y el

(30) "¿Qué tiene de crítica..."

poder en su vida, sino de la *emergencia de posibilidades que no pueden ser resueltas en un marco institucionalizado.*

Respecto a la insistencia de Habermas en la promoción de contextos de acción comunicativa como otro medio de descolonización, Fraser observa que, si lo importante es la superioridad moral de las interacciones cooperativas e igualitarias sobre las estratégicas, entonces lo mismo debería valer para el trabajo asalariado y la administración política. La cuestión no es sustituir las interacciones del sistema por las del mundo de la vida, sino conseguir que la esfera del intercambio material también esté guiada por interacciones cooperativas e igualitarias. De otra forma, dice Fraser, "se mistifican las cosas para singularizar las instituciones del mundo de la vida".(31) En lo que atañe a la idea habermasiana de invertir la dirección de influencia y del control del sistema por mundo de la vida, Fraser subraya que "dado que los significados sociales de género siguen estructurando el sistema estatal y la economía oficial del capitalismo tardío, la cuestión no es si las normas del mundo de la vida serán decisivas, sino por el contrario, qué normas del mundo de la vida lo serán".(32) Dicho de otra forma, el carácter emancipatorio de un movimiento social no es la simple voluntad de crear nuevas instituciones democráticas capaces de hacer valer el control del mundo de la vida por encima del control del estado y de la economía. Si se admite que el mundo de la vida no está separado de las estructuras y que los significados sociales producen identidades estructurando el sistema, no se puede dejar en el aire la cualificación de ese deseable control del mundo de la vida. Por eso, la concepción de Habermas de la descolonización *no puede* entrar en cuestiones como la necesidad de reestructurar las relaciones entre papeles como los de trabajador asalariado, ciudadano y crianza de niños.

Es cierto que la descripción que éste propone de los conflictos que se producen en el continuo vaivén de límites entre sistema y mundo de la vida permite entender la dinámica social del capitalismo como algo distinto de la lucha de clases y de las liberaciones burguesas. Habermas intenta dar sentido a una actitud distinta de la simple resignación ante el avance de los sistemas, y comprende los movimientos sociales como fuerzas que contribuyen a redibujar continuamente los límites entre sistema y mundo de la vida. Pero a tenor de las consideraciones que hace Fraser sobre el géne-

(31) *Ibid.*, p. 84.

(32) *Ibidem.* A partir de sus consideraciones sobre el género, Fraser incide aquí en uno de los puntos más discutibles de la teoría de Habermas sobre los movimientos sociales. Según hemos visto, Habermas cree que un ideal democrático debería ser el de colocar al marcado y a la administración bajo el control de la voluntad popular. En la Teoría de la acción comunicativa (vol 2, cap. VIII) llega a decir que es difícil lograr este control desde dentro de las organizaciones formales de la democracia, del estado y de los partidos políticos formalmente organizados y que, por tanto, la fuente de recursos estaría fuera de organizaciones formales de cualquier tipo. Esta exhaltación de una reactivación de la esfera pública a través de organizaciones informales es algo que Fraser consigue poner en entredicho. Primero, porque para ella asociar la eficacía de un movimiento con su informalidad puede ser la coartada para evitar la modificación de instituciones a través de grupos de presión. Segundo, porque los límites entre formalidad e informalidad no son tan nítidos como los pinta Habermas. La constitución de unas prácticas como prácticas informales es un hecho concomitante a la consolidación e institucionalización de otras prácticas. Fraser puede celebrar tanto como Habermas la proliferación en las democracias de movimientos sociales pero, por las razones que hemos visto, insiste mucho más en la necesidad de traducir demandas sociales en derechos formales.

ro, no parece suficiente decir que los movimientos sociales son reacciones o contestaciones a la reificación y a las crisis de identidad simbólica producida por la instrumentalización del trabajo profesional, la monetarización de las relaciones de vida o la burocratización de servicios.

Justamente, el concepto de Habermas de mundo de la vida se vuelve inadecuado cuando el concepto de descolonización no basta para reestructurar las relaciones entre las prácticas que han considerado las feministas.

POLITIZACION Y REPRIVATIZACION DE LOS DISCURSOS SOBRE NECESIDADES

Después de analizar las diferencias entre las ideas de Habermas y las de Fraser, quisiera insistir en las explicaciones que esta última propone para el carácter multidireccional de la influencia entre los ámbitos de acción de las sociedades del capitalismo del bienestar. Estas explicaciones se encuentran en una serie de escritos[33] que prueban la necesidad de analizar la aparición en el capitalismo tardío de un discurso institucionalizado sobre las necesidades y los derechos sociales: "La peculiar yuxtaposición de un discurso sobre necesidades con discursos sobre derechos e intereses —comenta Fraser— es una de las marcas distintivas de la cultura política del capitalismo tardío". ¿Cómo analiza Fraser el concepto de necesidad?

En primer lugar, no se debería, a su juicio, hablar tanto de necesidades como de "necesidades interpretadas" o "discursos sobre las necesidades". Al desplazar el énfasis de la discusión hacia los *discursos*, los modos de hablar, clasificar y designar, Fraser incorpora muchas de las enseñanzas que ha obtenido leyendo a Foucault, pero, ante todo, sigue de cerca la teoría de Pierre Bourdieu sobre la economía de los intercambios lingüísticos y el poder simbólico.[34]

Según Fraser, este énfasis en los *discursos* sobre las necesidades tiene la ventaja de que nos *permite no dar por supuesto que haya una definición de las necesidades*. Fraser aporta numerosos ejemplos para demostrar que una demanda de una necesidad es, a la vez, una demanda de una interpretación o clasificación de esa necesidad (y una designación del agente o grupo demandante), y que por tanto l*a definición misma de la necesidad (describible en términos de apropiación de bienes materiales) depende directamente de una simultánea apropiación lingüística*. La lucha por el poder de

(33) Estas sugerencias se pueden encontrar en dos capítulos de *Unruly Practices*:"Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture" (Cap. 8) y "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation" (cap. 7). También debe leerse "Ethic of Solidarity" (Praxis International, 5, nº 4, 1986, pp. 425-29).

(34) Los comentarios de Fraser sobre Foucault son mucho más abundantes que los que hace sobre Bourdieu. Sin embargo, considero que recurre a éste en mayor medida para estudiar los intercambios discursivos y el poder del lenguaje. Las breves pero iluminadoras referencias de Fraser a Bourdieu se encuentran en "Struggle over Needs...", *Unruly Practices*, p. 184, n. 8, 185-186 (n. 22). De Bourdieu véase, sobre todo, El "sentido práctico" (Madrid, Taurus, 1991) y *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid, Akal, 1980). Fraser también se apoya en una versión inglesa de un artículo de Bourdieu, "The Social Space and the Genesis of Groups", *Social Science Information*, 24, 2, 1985, pp. 195-220.

designar y nombrar es una parte esencial de las guerras por las necesidades y de las luchas por el bienestar. Obsérvese que el punto esencial de la tesis de Fraser es que toda definición objetiva de una necesidad social debe tener en cuenta las interpretaciones que destruye o transforma. De una forma muy parecida a la de Bourdieu, Fraser muestra que, además de las propiedades materiales de la división de grupos (propiedades que empezarían por diferencias relativas al propio cuerpo, a las formas en que se produce el intercambio del cuerpo con el entorno), estarían las propiedades simbólicas, que no son sino las mismas propiedades materiales cuando se perciben y aprecian en sus relaciones mutuas (lo que Fraser denomina "cadenas o redes de necesidades"). Por supuesto, no dice que la eficacia simbólica no dependa de condiciones materiales, del grado en que la interpretación propuesta de una necesidad sea un indicador de una realidad. El éxito (y la justificación) de una interpretación discursiva depende, obviamente, de afinidades objetivas entre los individuos que se pueden juntar. Pero, al tiempo, el poder de las interpretaciones no es sólo un poder de consagración o de revelación de cosas que ya existen. Un grupo también comienza a existir para quienes forman parte de él y para los otros cuando se distingue bajo un principio de pertenencia cualquiera y cuando se legitima un uso característico de discursos. Por eso, no ha de extrañar que Fraser insista en que el poder político por excelencia consiste en la capacidad de tornar visibles, explícitas, las divisiones, y que poder hacer y deshacer grupos, crear y transformar identidades sociales, es una forma de manipular la estructura material de la sociedad.[35]

---

(35) Dicho en términos de Bourdieu: una clasificación puede producir, al tiempo que ser resultado de, una diferencia, porque la clasificación es un producto que, a posteriori, se justificará como más o menos fundada en la realidad según el número de elementos que agrupe o separe. (*¿Qué es hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985, pp. 88-89). Llevaría mucho tiempo mostrar cómo reutiliza Fraser elementos del modelo de Bourdieu. Aunque Fraser no lo hace explícitamente, yo escogería el siguiente texto de Bourdieu como resumen de los problemas que a la autora le interesa proyectar sobre las políticas de los discursos de las necesidades: "...es en la constitución de los grupos —dice Bourdieu— donde mejor puede verse la eficacia de las representaciones, y, en particular, de las palabras, de las consignas, de las teorías que contribuyen a constituir el orden social imponiendo en él los principios de di-visión y, más ampliamente, el poder simbólico de todo el teatro político que realiza y oficializa las visiones del mundo y las divisiones políticas. El trabajo político de representación (en palabras o en teorías, pero también en manifestaciones, ceremonias o cualquier otra forma de simbolización de las divisiones o de las oposiciones) eleva a la objetividad de discurso público o de práctica ejemplar una manera de ver y vivir el mundo social hasta ese momento relegada al estado de suposición práctica o de experiencia tácita y a menudo confusa (malestar, revuelta, etc.); y permite así que los agentes descubran sus propiedades comunes más allá de la diversidad de situaciones particulares que aíslan, dividen o desmovilizan, y construyan su identidad social en base a rasgos de pertenencia propios para constituirlos como índices de pertenencia a una misma clase. El paso del estado de grupo práctico al estado de grupo instituido... supone la construcción del principio de clasificación capaz de producir el conjunto de propiedades distintivas características del conjunto de los miembros de ese grupo y de anular al mismo tiempo el conjunto de las propiedades no pertinentes que una parte o la totalidad de sus miembros posee por otras razones (por ejemplo, las propiedades de nacionalidad, edad o sexo) y que podrían servir de base a otras condiciones. Así pues, la lucha se funda en la constitución de la clase (social, étnica, sexual, etc.); no hay grupo que no sea campo de una lucha para la imposición del principio legítimo de constitución de los grupos y no hay distribución de propiedades, trátese del sexo o de la edad, de la educación o de la riqueza, que no pueda servir de base a divisiones y a la lucha propiamente política. La construcción de grupos dominados sobre la base de tal o cual diferencia es inseparable de la construcción de grupos establecidos sobre la base de propiedades o cualidades genéricas ... que, en otro estado de las relaciones de fuerza simbólicas, definen la identidad social, a veces incluso la identidad legal, de los agentes concernidos. Toda tentativa para instituir una nueva división tiene que contar con la resistencia de quienes, ocupando la posición dominante en el espacio así dividido, tienen interés en la perpetuación de una relación dóxica con el mundo social que lleva a aceptar como naturales las divisiones establecidas o a negarlas simbólicamente por la afirmación de una unidad (...) de mayor rango" (*Ibid.*, pp 98-99). Por su parte, Fraser intenta mostrar que los discursos sobre las necesidades que crecen en el capitalismo del bienestar se construyen y deconstruyen y, por eso, aunque las afinidades se puedan medir en términos de fuerza y poder, es en la lucha por imponer un discurso o interpretación de la necesidad donde se definen las propiedades reales de los grupos.

Para ilustrar esto, Fraser recuerda algunos recursos discursivos característicos de las sociedades del capitalismo del bienestar: (1) los idiomas oficialmente reconocidos en los que un grupo puede expresar sus necesidades. Por ejemplo, un discurso sobre necesidades básicas, sobre derechos civiles, sobre intereses. Para aplicar estas formas generales de discurso se usan (2) léxicos como el terapeútico, el administrativo, los religiosos, los políticos o los propios discursos feministas. También hay (3) discursos sobre los criterios autorizados para elegir entre distintas demandas en conflicto, para argumentar o justificar la prioridad de una necesidad sobre otras; (4) convenciones narrativas para construir historias colectivas e individuales que definan a identidades sociales, relatos sobre experiencias y tradiciones comunes y, por último (5) modos de constituir sujetos *(modes of subjectification)*, las formas en que los discursos sitúan en el espacio social a las personas a quienes se dirigen, clasificándolas como tipos específicos de individuos, "como víctimas o activistas potenciales, como individuos o como miembros de un grupo, como normales o como desviados".(36)

Al recordar todos estos recursos discursivos, Fraser quiere mostrar que la pregunta que nos deberíamos hacer si queremos entender el capitalismo del estado de bienestar no es "¿Debería el estado buscar la satisfacción de las necesidades, y si fuera así, en qué grado?" Esta es una forma cuantitativa de plantear el problema y, además, puede servir para ocultar la fuerza real que las distribuciones del trabajo lingüístico y del capital simbólico tienen en la distribución de bienes. Esa forma de plantear las cosas también puede ocultar las formas en que el monopolio para imponer una definición legítima de las necesidades (el monopolio para usar un lenguaje sobre ellas y unas descripciones sobre los demandantes) constituye el monopolio para hacer y deshacer a los grupos mismos que pueden tener necesidades comunes. El discurso sobre las necesidades —dice Fraser— aparece como "una parte de las luchas donde los grupos con recursos discursivos (y no-discursivos) desiguales compiten por el establecimiento hegemónico de sus respectivas interpretaciones de necesidades sociales legítimas. Las interpretaciones de necesidades de los grupos dominantes intentarán excluir y/o escoger contrainterpretaciones. Por otro lado, las interpretaciones de necesidades de grupos subordinados u oposicionales tenderán a cambiar, reposicionar, y/o modificar a las dominantes. En ninguno de los dos casos las interpretaciones serán simples "representaciones", sino, más bien, actos e intervenciones".(37)

Por otro lado, esta proximidad de Fraser al modelo de Bourdieu de los intercambios materiales y simbólicos arroja luz sobre el enfoque metodológico de Fraser que, como hemos visto, no es ni estructural u objetivador ni hermeneútico o interpretativo. Si se puede mostrar que los actos discursivos son a la vez condición y producto de las diferencias materiales objetivables, describibles en términos cuantitativos, si la lucha social es inseparablemente lucha por la distribución de bienes y lucha por la imposición de una forma legítima de representar la relación de fuerzas que manifiesta esa distribución, ¿no son las luchas de discursos más eficaces de lo que creen los enfoques objetivistas y menos autónomos de lo que creen los enfoques hermeneúticos? Para la afinidad metodológica entre Fraser y Bourdieu, léase de éste último el cap. 9 ("La objetivación de lo subjetivo") y pp. 47-53 de *El sentido práctico* (Madrid, Taurus, 1991).

(36) "Struggle over Needs..", *Unruly Practices*, p. 165.

(37) *Ibid.*, p. 166.

La intención de Fraser, por tanto, es poner de manifiesto la fuerza real que tienen las distribuciones de poder discursivo y la institucionalización de un discurso sobre otros por parte del estado administrativo. Sólo si se estudia la convivencia en nuestras sociedades de discursos rivales sobre las necesidades, se podrá dar cuenta de las diferentes formas en que cada grupo percibe las relaciones entre los diversos tipos de necesidades.

Fraser aduce muchos ejemplos de los peligros de un discurso neutro sobre necesidades, pero una de las razones que sugiere para cambiar el modo de habla sobre las necesidades es que el sistema del bienestar no se ocupa de las necesidades de las mujeres en los términos de las mujeres. Por el contrario, tiene sus propias formas de interpretar las necesidades de las mujeres y de posicionarlas como sujetos.[38] Además, las formas abstractas y neutras que caracterizan el habla institucionalizada sobre las necesidades en nuestra sociedad "pone obstáculos a las políticas feministas puesto que en el corazón mismo de tales políticas subyacen problemas *sobre cuáles son las necesidades de distintos grupos de mujeres y qué interpretaciones de las necesidades de las mujeres deberían ser las autorizadas*. Sólo en términos de un discurso orientado a la política de la *interpretación* de la necesidad (tanto fuera del movimiento feminista como dentro del movimiento mismo), las mujeres podrán intervenir significativamente en las futuras guerras del bienestar".[39]

El argumento de Fraser es muy claro: el vocabulario feminista es diverso y al tiempo está unificado por una insistencia en las necesidades de la mujer, necesidades *que son materia de disputa dentro de ese mismo vocabulario* (sobre todo a través de la presión de los conflictos y diferencias entre mujeres de distintas clases, etnias y orientaciones sexuales). Por tanto, un planteamiento generalista de las necesidades plantea obstáculos a las propias políticas feministas, y esto puede y debe extrapolarse a otros movimientos sociales y a la comprensión entera de las necesidades en las sociedades del estado de bienestar.

Las luchas del bienestar son luchas de los movimientos sociales contra el estado y las instituciones de la economía liberal respecto a la interpretación de necesidades, luchas entre movimientos sociales contrarios que tienen una interpretación diferente de las necesidades sociales y, también, luchas dentro de los propios grupos o movimientos sociales por legitimar un principio de pertenencia y, por tanto, por legitimar una interpretación de las necesidades de ese grupo. Veamos cómo acontecen estas luchas entre interpretaciones rivales de necesidades.

En primer lugar, podríamos hablar de los discursos sobre las necesidades que emergen gracias a fuerzas de oposición al estado y a las instituciones de la economía oficial, y que crean nuevas identidades (o sea, tal modo de hablar es un momento constitutivo del propio grupo). Cuando un grupo exige la satisfacción de ciertas nece-

(38) *Ibid.*, p. 149
(39) *Ibid.*, p. 146. Los subrayados son míos.

sidades, puede perseguir la *politización* de necesidades que hasta ese momento se han podido considerar privadas, domésticas o culturales. El ejemplo de Fraser atañe al género: cuando las mujeres acuñaron y emplearon públicamente términos como "sexismo", "acoso sexual", "violación conyugal, de cita o de conocido", "segregación sexual de la fuerza de trabajo", "doble jornada" o "derechos de las mujeres golpeadas", contribuyeron a su propia autoconstitución como grupo por muy heterogéneo que fuera éste. La propia Fraser observa que "Hasta hace unos quince años, el término 'wife battering' (maltratar a la ~~mujer~~) no existía. Cuando se hablaba de ello en público, este fenómeno se denominaba '*wife beating*' (atizar a la mujer) y a menudo se trataba de modo cómico, como cuando se dice: '¿Has dejado de atizar a tu mujer?' Lingüísticamente, se clasificaba bajo la disciplinización de niños y sirvientes, considerada como un asunto 'doméstico', por oposición a 'político'. Después, las activistas feministas renombraron la práctica con un término extraído del derecho criminal y crearon un nuevo tipo de discurso público".[40] A la luz de este cambio, la etiología no procedía de problemas emocionales individuales sino, más bien, de los modos en que esos problemas reflejaban relaciones de dominación. Por tanto, al reinterpretar la experiencia de las palizas *se articuló un conjunto de necesidades asociadas*, se vinculó el problema del maltrato con la necesidad de refugios temporales, independencia económica, guarderías, vivienda permanente disponible, etc. La politización de la demanda implica sustituir la referencia a una víctima individualizada por una referencia a la víctima como miembro potencial de un colectivo.

Otro vector de las luchas de interpretación es la *despolitización o reprivatización* de demandas que se manifiesta en los esfuerzos de sectores sociales contra el reconocimiento de una necesidad como un asunto público. Por ejemplo, quien cree que golpear a alguien dentro de casa no es un tema legítimo de discurso político sino un asunto familiar o religioso, o quien cree que el cierre de una fábrica es una prerrogativa inexcusable de la propiedad privada, se opone a la politización de esas mismas demandas por parte de otros movimientos sociales. Los discursos de reprivatización responden normalmente a los discursos de oposición social que se quieren politizar.

Lo importante es que estos discursos reprivatizadores implican reinterpretar las interpretaciones que sus oponentes hacen de necesidades; esto es, las interpretaciones de unos grupos siempre están tácitamente dobladas o dialogizadas. Un grupo tenderá a definir sus valores por oposición a los valores de los otros grupos, sobre todo los reputados como tales grupos. Por eso, las representaciones que un grupo hace de otro son sistemas de contestación que reproducen, acentuándolas, diferencias. Fraser recuerda, apoyándose en el trabajo de K. Luker sobre aborto y políticas de la maternidad, los grupos que persiguen la no-legalización del aborto contraponiendo "la santidad de la vida" a la "mera conveniencia de las mujeres de carrera". Así, estos discursos "plantean sus exigencias en términos que hacen referencia, aunque sea de forma despectiva, a las interpretaciones feministas sobre necesidades de la reproducción".[41] Y también,

(40) *Ibid.*, p. 175.
(41) *Ibid.*, p. 165.

siguiendo los análisis de Barbara Ehrenreich,[42] Fraser recuerda las interpretaciones rivales "internamente dobladas", las formas en que los discursos pro-familia de la nueva derecha social norteamericana que se declaraban anti-feministas incorporaban motivos de inspiración feminista relativos a los derechos de la mujer al placer sexual y al apoyo emocional de sus maridos, pero recontextualizados de forma despolitizada. También, las formas como las mujeres "post-feministas" americanas reinsertan motivos feministas en su proyecto de una cristiandad renovada, tal y como lo documenta Judith Stacey.[43] En otros casos, un movimiento reprivatizador del estado puede exacerbar más la politización de necesidades al negar el carácter político de algunas necesidades.[44]

En tercer lugar, además de los vectores de politización y despolitización (o reprivatización), nos encontramos con otros dos ejes de conflicto: una vez que un discurso se ha politizado o está adquiriendo esa propiedad, surgirán conflictos respecto al contenido de las necesidades. Ya hemos aludido a los conflictos que, según Fraser, aparecen dentro de los propios movimientos de oposición (como los que acontecieron desde los años ochenta en los movimientos feministas ante las interpretaciones de las necesidades de mujeres negras, lesbianas y trabajadoras). También podríamos aludir a otros conflictos que surgen entre (A) movimientos de oposición e intereses económicos que tratan de influir en las políticas y (B) entre movimientos de oposición y participación del estado o de la administración pública.

Un ejemplo que propone Fraser para ilustrar lo primero es el de la demanda social de guarderías en Estados Unidos. Fraser contrapone cuatro interpretaciones, divergentes entre sí, del papel de las guarderías: (I) las guarderías son un medio para satisfacer las necesidades de los niños pobres para su enriquecimiento y/o supervisión moral; (II) son un medio para satisfacer las necesidades de los contribuyentes de la clase media para sacar a los beneficiarios de programas de ayuda a familias con hijos a su cargo de las redes del sistema de seguridad social; (III) son un medio para aumentar la productividad y competitividad de las empresas; (IV) son una parte de un paquete de medios tendentes a redistribuir ingresos y recursos económicos a las mujeres.

Estas cuatro interpretaciones no representan las mismas actitudes hacia la financiación, asentamiento institucional, control, diseño de servicios y libertad de elección. Esto representa una lucha por configurar una interpretación dominante de una necesidad que luego podría abrirse paso a través de una estrategia política formal. Es evidente que no sólo grupos feministas sino también intereses de negocios, uniones comerciales, abogados de derechos de los niños y educadores son quienes compiten en esta lucha y le otorgan un inmenso poder.

---

(42) "Fundamentalist Sex: Hitting below the Bible Belt", en *Re-making Love: The Feminization of Sex*, by B. Ehrenreich, E. Hess and G. Jacobs, New York, 1987.

(43) "Sexism by a Subtler Name" Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley", *Socialist Review*, 96, 1988.

(44) "Struggle over Needs...", *Unruly Practices*, pp. 172-173.

Veamos ahora ejemplos del caso (B), o sea, ejemplos de los choques entre movimientos de constitución y politización, candidatos a la subvención y participación del estado, y los expertos y agentes del estado. Los discursos de expertos sirven para conectar las necesidades de grupos de oposición con el estado, o al menos para traducirlos como potenciales objetos de intervención. Estos discursos están estrechamente vinculados con las instituciones de producción y uso del conocimiento y con procedimientos para traducir necesidades politizadas a necesidades administrables. Hay aquí ecos de la influencia de Foucault. Fraser cree que en *Vigilar y castigar* Foucault ofrece una explicación muy útil de algunos elementos de los aparatos de producción del conocimiento que contribuyen a las reinterpretaciones administrativas de las necesidades politizadas. Pero a ella le interesa no descuidar los márgenes de politización que se dan a pequeña escala. Los discursos de las políticas de gobierno no emanan unidireccionalmente sólo de instituciones especializadas, gubernamentales o cuasi gubernamentales. Fraser cree que, aun dentro de un campo de intervención que quiera trastocar la interpretación de las necesidades de los demandantes, pueden quedar formas de redefinir, trastocar o reutilizar la interpretación gubernamental de la necesidad.[45]

Para Fraser, las instituciones de producción del conocimiento incluyen discursos de ciencia social cualitativos, así como los cuantitativos generados en las academias, centros de investigación, universidades, discursos legales generados en el ámbito jurídico, periódicos, asociaciones profesionales, discursos terapeúticos, servicios médicos y sociales, privados y públicos. Lo importante es que en todos los casos se usan procedimientos para traducir necesidades politizadas en necesidades administrables. La necesidad politizada se redefine como el correlato de una satisfacción administrable burocráticamente, un servicio social y, sobre todo, se especifica en términos de un estado de cosas *general* que podría en principio acontecer a cualquiera: se extiende por así decir el sujeto posible receptor (desempleo, incapacidad, muerte o abandono del cónyuge). En definitiva, se descontextualiza y se generaliza, aunque la generalización tiene premisas que no son generalizables, y que dependen de situaciones específicas en el campo social. Se hace abstracción de la especificidad de los contextos en que surgió la demanda —o demandas—, o se desprecian distinciones de clase, raza y género para diseñar un tipo general de sujeto. El resultado de todo esto es que las personas orginariamente demandantes como grupo de presión pueden redefinirse como individuos o casos individuales de una legalidad en curso o ampliable, más que en términos de miembros de grupos políticos. Aquí, por tanto, se produce otro movimiento de despolitización: se redefine al agente como individuo que persigue la máxima utilidad y bienestar o se reforman, estigmatizan o califican como "desviados" ciertos movimientos originariamente políticos.

(45) Sobre Foucault, véase "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", "M. Foucault: A `Young Conservative'?" y "Foucault's Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric", todos ellos recogidos en *Unruly Practices*.

El caso de las mujeres golpeadas al que se aludió arriba es muy representativo como caso donde una interpretación de la necesidad choca con su institucionalización como servicio público. Una vez que en Estados Unidos las feministas consiguieron establecer el vocabulario en el que la paliza doméstica se convertía en un problema político, varias administraciones municipales crearon albergues que recibieron financiación del gobierno regional. Esta victoria trajo consigo, no obstante, costos importantes para la politización feminista del problema. La politización de un problema como las palizas no se desconectaba, en su origen, de una red entera de interpretaciones de otras necesidades de las mujeres golpeadas que atravesaba varias esferas del espacio social convencionalmente separadas. En esa red, la violencia se conectaba con una refracción de relaciones de dominación económica. Las mujeres sostuvieron que para liberarse de las palizas necesitaban no sólo un refugio provisional sino también empleos, salarios familiares, guarderías, vivienda permanente disponible y medios de difusión de opinión. Sin embargo, la institucionalización de la necesidad de no ser golpeada implicaba la reprivatización de las demandas de esas mujeres como víctimas individualizables, y no como activistas feministas potenciales. La institucionalización obligó a regular las asociaciones y a profesionalizarlas. Apareció la división entre profesional y clienta, y esa división suplantó al *continuum* más fluido de relaciones que había caracterizado a los primeros albergues en los que las coordinadoras habían sido mujeres golpeadas antes que coordinadoras. El juego de lenguaje de la terapia suplantó al de la concienciación, y el lenguaje científico neutro de "abuso con la cónyuge" suplantó al término político de "violencia masculina contra las mujeres". A su vez, las necesidades de las mujeres golpeadas se reinterpretaron: las anteriores demandas de largo alcance a través de los prerrequisitos sociales y económicos de independencia han dado paso a una predilección por el problema de la baja estima de mujeres individuales. Transformar a una mujer golpeada, redesignarla, desde activista política potencial a clienta o beneficiaria de un programa, es una forma de negociar o, peor, de imponer la interpretación de una necesidad.

Sin embargo, Fraser no insiste sólo en el caso en que la interpretación de las necesidades se desvía a través de la objetivación administrativa de la demanda. Hay casos donde se produce una repolitización de un servicio administrativo, casos donde vamos desde la resistencia del cliente hasta la política. La historia de las mujeres golpeadas también nos ilustra este punto. Como cuenta Fraser, la resistencia que ofrecieron muchas mujeres golpeadas a través de su acción en los programas de protección de niños es un caso de repolitización tácita. Hubo casos donde mujeres golpeadas entablaron demandas alegando abuso a los hijos, presentando antecedentes del caso apelando a una necesidad interpretada que se recogía como legítima y que caía dentro de la jurisdicción del programa. De esta forma, *se redefinían los antecedentes del caso en una necesidad que no era reconocida de ese modo.* Es decir, conseguían la intervención bajo el nombre "abuso a los hijos" y así aliviaban las palizas, con lo que "ampliaron informalmente la jurisdicción del programa para hacerla incluir, indirectamente, una necesidad hasta entonces excluida. Citando la definición oficial del

estado social, desplazaron simultáneamente esa definición y la pusieron de acuerdo con sus propias interpretaciones".[46]

Éste es un ejemplo que usa Fraser para mostrar los vectores característicos de la acción social en las sociedades del capitalismo del bienestar. Desde este punto de vista, quedá aún más clara la afirmación de Fraser de que "lo social no es exactamente equivalente a la esfera pública tradicional del discurso político tal y como lo define Habermas, ni tampoco es coextensivo con el estado".[47] Más bien, observa, es un aspecto del discurso sobre necesidades; más específicamente, sobre aquellas necesidades que rompen las esferas de lo doméstico o de la economía oficial que las contienen como asuntos privados. Lo social, pues, es una faceta de las luchas de las interpretaciones de una necesidad que se ha puesto en cuestión, de una necesidad que ha llegado a exceder el aparente, pero irreal, carácter autorregulado de las instituciones de las sociedades del capitalismo del bienestar. Lo social, por tanto, cruza las esferas tradicionales como teatro y arena de conflictos interpretativos.[48]

---

(46) "Struggle over Needs", *Ibid.*, p. 177. Otros ejemplos de repolitización de distinto alcance pueden ser el de la resistencia de las receptoras negras pobres en los años sesenta a las interpretaciones de "familia" insitas en los programas de ayuda a familias con hijos a su cargo. Las relaciones de intercambio y donativos a través de parentesco de comidas preparadas, transporte y vestimenta, cuidado de niños e incluso intercambio de éstos redefinió la necesidad tal y como se definía en el programa. Las receptoras usaron los beneficios del programa más alla de los confines de la categoría administrativa principal de los programas, a saber: "la casa". Se evitó construir familias nucleares, y por tanto fueron beneficiarias, aunque no clientes definidos por el programa. Al usar los beneficios más allá de lo doméstico, "alteraron los significados de estos beneficios definidos por el estado y, de ese modo, de las necesidades a las que esos beneficios tienen que dar satisfacción y al mismo tiempo cuestionaron el modo en el que el estado las localizaba como sujetos. El programa las trataba como madres biológicas que pertenecen a familias nucleares. Ellas actuaron como miembros de redes de parentesco. Esto ilustra esa otra parte de la negociación de las interpretaciones, el hecho de que los clientes pueden seguir politizando la necesidad". La prueba de que éste es el verdadero terreno de lucha política es la forma y criterios en que la administración puede cancelar o recortar ayudas.

Un tercer y último ejemplo que merecería la pena citar es la resistencia de adolescentes negras embarazadas a las construcciones terapeúticas de sus experiencias estudiada por la socióloga Prudence Rains al comparar a finales de los años 70 las conductas de adolescentes blancas y negras embarazadas. Las instituciones residenciales para blancas eran costosas y privadas y ofrecían servicios "para buenas chicas que han cometido un error", con terapias individualizadas y de grupo, con asistencia psiquiátrica. En estas sesiones se les animaba a interpretar su embarazo como una forma de expresar el rechazo de la autoridad de los padres o una demanda de amor de éstos. Y se asociaba el evitar esos errores con el reconocimiento de los motivos emocionales "profundos". Parece ser que las chicas blancas internalizaron esa perspectiva (quizá, aunque no lo dice Fraser, la pudieron internalizar porque sus valores les permitían sentirse objetivamente próximas a ciertas redescripciones). Fraser habla de los informes de las adolescentes como narraciones. El cambio de una idea de "error" (representación primaria de las adolesentes por sus valores familiares y grupales) por la idea psiquiátrica de "trastorno emocional" dejaba de lado el pasado al tiempo que daba cuenta de él (en palabras de Rains) de un modo tal que hacía creer a las chicas que actuarían de modo diferente en el futuro. Ese modelo parecía realzar la capacidad de las chicas para su autodeterminación individual. Pero la narración quitaba importancia a la sexualidad y abordaba ésta como manifestación de otras necesidades emocionales no sexuales. Además, restaba peso a la cuestión potencialmente polémica del consentimiento frente a la coerción en el medio heterosexual adolescente, excusando al chico y revisando el sentido de lo que decía la chica en términos de una relación no consensual. Todo el asunto implicaba el tema de las relaciones prematrimoniales. También el de la necesidad de uso de anticonceptivos. El caso de las adolescentes negras fue diferente. Estas asistían a instalaciones municipales no residenciales que ofrecían cuidados prenatales, escolarización y sesiones con asistentes sociales. Las sesiones, sin embargo, eran similares en su esquema terapeútico a las de las blancas. Pero este enfoque tuvo mucho menos éxito. Las chicas negras se resistieron al juego de lenguaje de pregunta-respuesta e incluso lo utilizaron contra las asistentes. Les molestaba la falta de directrices de éstas, su neutralidad moral, su predilección por hacer preguntas demasiado personales y su negativa a contestar preguntas personales hechas por las chicas. El humor, la ironía y el juego desestabilizó el juego de lenguaje terapeútico. (Por ejemplo, la pregunta "¿Cómo te quedaste enbarazada?" se interpretaba como pregunta "estúpida", siendo habitual responder: "¿Es que no lo sabes?", o "¿tú qué crees..?").

La conclusión de Fraser es que estas mujeres idearon en grupo un repertorio de estrategias para resistirse a que se les inculcaran normas de individualidad y afectividad de la clase media blanca, y adquirieron "una profunda conciencia del subtexto de poder que subyacía a sus interacciones con la asistente social y de la dimensión normalizadora de la iniciativa terapeútica", intentando, a la vez, sacar algún provecho de los servicios de salud de las instalaciones.

(47) "Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation", *Unruly Practices*, cap. 7, p. 156.

(48) *Ibidem*. Veáse también n. 32, p. 160.

Al insistir en la dinámica continua de politización (a través de movimientos sociales de contestación, pero también a través de colectivos de clientes que la propia acción de la administración genera) y despolitización (a través de otros movimientos sociales y de la acción de la administración del estado y de la economía oficial), Fraser quiere enfatizar el hecho de que los problemas sobre necesidades básicas no se pueden separar de los problemas políticos. La dimensión política de las necesidades es un problema crucial porque —como dice ella— la definición de los límites entre lo político y lo no-político es uno de los principales problemas políticos, si no el problema político por excelencia.(49)

Fraser ha sido muy clara al sugerir consecuencias normativas de sus análisis: como las feministas socialistas, insiste en lo imprescindible de una orientación de la transformación social hacia las necesidades. Pero no considera que el discurso sobre la necesidad haya de entenderse como una alternativa al discurso sobre derechos políticos. Primero, porque la experiencia ha mostrado que la derecha conservadora prefiere distribuir ayuda hablando de necesidades, en lugar de hablar de derechos; así evita discusiones sobre la posesión de derechos que tengan implicaciones igualitarias. Además, la experiencia también nos muestra que cuando las demandas de necesidades se divorcian de demandas de derechos, el estado administrativo se vuelve paternalista. Puede que el discurso moderno sobre derechos haya adquirido históricamente propiedades contrarias a la transformación social por encerrar supuestos individualistas, liberales y patriarcales, y por ser demasiado formal, pero esto no quiere decir -concluye Fraser- que el discurso de derechos contenga inherentemente esas propiedades. Se puede, y según muestra la experiencia, se debería, tratar las demandas de necesidades como bases para nuevos derechos sociales, traducir un discurso al otro.

Ahora bien, el problema, como ha reconocido Fraser, es separar las posibilidades emancipatorias de los discursos sobre necesidades de sus posibilidades represivas. Como hemos visto en los ejemplos anteriores, el discurso sobre las necesidades es multivalente y discutible, no es *per se* ni emancipatorio ni represivo. El problema, por tanto, es: ¿cómo es posible distinguir interpretaciones mejores de las necesidades, de interpretaciones peores?; ¿cómo se justifican o legitiman unas interpretaciones sobre otras? La respuesta de Fraser a esta pregunta es discutible. Según ella, sólo podemos recurrir a dos tipos de consideraciones para justificar las demandas de necesidades. El primer tipo hace referencia a los procedimientos mediante los cuales se generan diversas interpretaciones concurrentes de necesidades. Por ejemplo, ¿cuán exclusivos o inclusivos son los diferentes discursos sobre necesidades?, o ¿cuán jerárquicas o igualitarias son las interpretaciones de las necesidades? En general —argumenta Fraser—, las consideraciones procedimentales dictan que, si todas las demás cosas son iguales, las mejores interpretaciones de las necesidades son aquellas que se alcanzan por medio de procedimientos comunicativos que más se acercan a los ideales de la democracia, igualdad y equidad".(50) Las consideraciones del segundo tipo son consecuen-

(49) *Unruly Practices*, (Introduction), p. 6. Véase también p. 145.
(50) "Struggle over Needs...", *Unruly Practices*, p. 182.

cionalistas, es decir, aluden a la comparación de las consecuencias distributivas alternativas de interpretaciones rivales de las necesidades. Por ejemplo, ¿acarrea desventajas para un grupo la aceptación de una interpretación? ¿Desafía y consolida una interpretación a los modos establecidos de dominación y desigualdad? En general —dice—, las consideraciones consecuencionalistas dictan que, si todas las demás cosas son iguales, las mejores interpretaciones de la necesidad son aquéllas que sitúan en desventaja a algunos grupos frente a otros.(51)

Como se entenderá, estos dos tipos de consideraciones intentan recoger nuestras intuiciones sobre el equilibrio ideal entre ideales democráticos e ideales de igualdad. Pero este modo de plantear las cosas no zanja, sino que abre, un conflictivo frente de discusión. La razón es sencilla. Si Fraser alude a consideraciones del primer tipo, ha de explicar cómo reconocemos una aproximación mayor o menor a tales ideales. Al hacer hincapié en los procesos comunicativos como medio de decisión de interpretaciones, se vería obligada a moverse en un círculo y contestar a la pregunta: "¿cómo reconocemos procesos comunicativos y procesos no-comunicativos?". Ella misma ha explicado que la alusión a los procesos comunicativos no tiene el mismo significado que para Habermas; entonces, queda por explicar qué significa para ella un proceso comunicativo. Parece que para Fraser (como para muchos pragmatistas) no equivale a procesos de comunicación comunes a todas las personas y válidos para todos los contextos, sino procesos ligados a las intuiciones sobre las libertades políticas en las democracias modernas: en concreto, procesos dependientes del acceso y control de los medios de interpretación y comunicación.(52)

Libre comunicación, por tanto, no querría decir más que aquella comunicación que se logra cuando se tienen instituciones políticas democráticas y condiciones para que éstas funcionen. Creo, sin embargo, que si ésta es la contestación de Fraser, sigue siendo una contestación que nos devuelve al problema original. Lo único que vendría a decir es que una interpretación de una necesidad está más autorizada cuando no excluye ni jerarquiza interpretaciones de necesidades a través del control de instituciones comunicativas e interpretativas. Pero, la percepción que tenga cada grupo social —el grado en que controla, o debería controlar, o el grado en que se le excluye— de esos medios ¿no depende precisamente de su interpretación de sus necesidades? ¿No son, pues, las consideraciones procedimentales mismas relativas a las interpretaciones de necesidades? ¿Cómo pueden, entonces, servir para evaluar las interpretaciones? Además, no ganamos compensando este tipo de consideraciones con las otras que aborda Fraser. El segundo tipo de consideraciones no se refiere a los procedimientos sino a las consecuencias. Pero ¿no depende la medida de las ventajas o desventajas de una interpretación de necesidades de la propia interpretación de la necesidad que tenga cada grupo?; ¿cómo pueden, entonces, servir las consideraciones sobre igualdad distributiva para justificar interpretaciones, si la medida de esa igualdad será diferente para cada agente social, si en definitiva es esto lo que está en juego

(51) *Ibidem.*

(52) Apoyo este comentario en la observación de Fraser en la nota 41 de "Struggle over Needs".

cuando se persigue una lucha por una interpretación justificable de una necesidad? Creo que tanto el propio concepto de "discurso sobre necesidad" como la explicación que sugiere Fraser de las luchas entre discursos rivales de las necesidades, nos impelen a decir que las consideraciones procedimentales y consecuencionalistas para justificar interpretaciones no son meramente formales, con un contenido definido, y que, por tanto, los criterios para legitimar interpretaciones de necesidades *son parte de las propias luchas entre las interpretaciones de necesidades.*

Fraser deja pendiente este problema al final de su *Unruly Practices*, y para ahondar en él hay que leer detenidamente su ensayo "Towards a Discourse Ethic of Solidarity"[53], donde expone su particular noción de ética comunicativa (distinta a la de Habermas) y de "medios socioculturales de interpretación y comunicación".

II

IDENTIDAD Y DIFERENCIA. FEMINISMO, PARTICULARISMO Y UNIVERSALISMO

En esta segunda parte explicaré la actitud de Fraser ante el debate sobre la identidad del movimiento feminista y sobre la dialéctica entre particularismo y universalismo. En general, la posición de Fraser ha sido malentendida tanto por las feministas próximas a la estrategia de la deconstrucción como por las feministas más próximas a la teoría crítica, como Seyla Benhabib. Su declarada simpatía hacia el neo-pragmatismo de Richard Rorty frente a las grandes teorías filosóficas no debe llamar a engaños. Fraser, hay que recordarlo, ha defendido, por así decirlo, la prioridad de las intuiciones respecto a libertades políticas sobre la filosofía, las teorías de la racionalidad y de la naturaleza, pero también ha escrito una de las pocas críticas interesantes que, en los últimos años, se ha hecho de la comprensión rortyana de lo privado y lo público. Además, Fraser ha criticado a Rorty absteniéndose de aproximaciones abstractas, sin ponerse del lado de la filosofía trascendental y, sobre todo, reivindicando otro pragmatismo: uno que desconfíe de las aspiraciones de las grandes teorías filosóficas pero que no comparta con Rorty la misma concepción de la política y de la relación entre la esfera pública y privada en las sociedades liberales.[54]

(53) *Praxis International*, 5. nº 4, 1986, pp. 425-29.

(54) Fraser ha reconocido la gran influencia que ha ejercido Rorty sobre ella, porque la deconstrucción rortyana de las tradiciones anglosajonas de análisis filosófico permitió que antiguos miembros de la New Left dirigieran sus miradas a la filosofía continental y a las críticas posmodernas de la filosofía y de los metarrelatos (véase *Unruly Practices*, p. 9). No obstante, en el excelente "Solidarity or Singularity: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy" (*Unruly Practices*, cap. 5), Fraser ha dejado claras las diferencias entre su crítica de los grandes relatos filosóficos y la rortyana. Véase de J.M. Fritzman, "Thinking with Fraser about Rorty, Feminism, and pragmatism." (*Praxis International* 13, 1993, pp. 113-125); también R. Rorty "Feminismo y pragmatismo", *Isegoría*, Madrid, 1993, pp.37-62.

Fraser nunca ha negado que la lucha de las mujeres no pueda comprenderse en términos de una concepción universalista de justicia distributiva. El problema es que los feminismos que afirman eso suelen criticar aquellas tendencias dentro del feminismo que recurren al particularismo y se retiran de la lucha política para abrigarse en comunidades alternativas. Fraser insiste en que el separatismo cultural es inadecuado, pero no tanto por razones filosóficas como prácticas: no es una estrategia política adecuada a largo plazo. Eso no significa que en muchos casos no haya sido una necesidad a corto plazo para la supervivencia física, psicológica y moral de las mujeres. Una comunidad particular —dice ella— puede ser la fuente de numerosas reinterpretaciones de la experiencia de las mujeres, pudiendo resultar políticamente fructíferas como formas de contestación.(55)

Según el punto de vista que Fraser ha defendido en "Social Criticism without Philosophy: Encounter between Feminism and Posmodernism"(56) y en las respuestas a Seyla Benhabib y Judith Butler en *Praxis International*(57), un feminismo pragmatista promovería una posición distinta a: 1) la constitución de un sujeto feminista a través de metarrelatos filosóficos o de una epistemología feminista; 2) la liquidación posmoderna de la teoría y de la historia. Al respecto, observa que "...no es necesario que las feministas elijamos entre la teoría crítica y el post-estructuralismo; es posible reconstruir cada uno de esos enfoques para reconciliarlo con el otro."(58)

Fraser se opone, como Seyla Benhabib, a las interpretaciones de la muerte de la historia "que imposibiliten las 'grandes' historias de la dominación masculina", pero a diferencia de esta última, distingue entre metarrelatos (como los filosóficos, los asociados con una definición del sujeto de la historia, y algunos metarrelatos feministas) y los *relatos empíricos a gran escala* que son falibilistas y no-fundamentalistas. Según ella, esta distinción permitiría a las feministas "rechazar un metarrelato y seguir afirmando, sin embargo, una historiografía que descubra los grandes patrones de relaciones de género a lo largo de amplios períodos de tiempo, ayudando así a adquirir una de las herramientas intelectuales que necesitamos para comprender un fenómeno tan amplio y complejo como el dominio masculino".(59) Dicho de otra forma, se permitiría usar grandes relatos históricos siempre que se preservase la producción continua de genealogías de prácticas que eviten la solidificación de éstos.

A su vez, al *no negar* por principio la posibilidad de grandes relatos innovadores que no sean mera reproducción de la lógica masculina o androcéntrica, "evita que los

---

(55) "¿Qué tiene de crítica...", p. 85.

(56) *Theory, Culture & Society*, nº 2-3, 1988, pp. 373-94 (reeditado en *Feminism and Posmodernism*, Nicholson, L., ed., Routledge, Capman & Hall, 1989, pp 19-38).

(57) "Falsas antítesis: Una respuesta a Seyla Benhabib y Judith Butler", (*Praxis International*, 11, nº 2, 1991). Traducción inédita de Pedro Francés para el Instituto de Investigaciones feministas de la Universidad Complutense. Madrid. Cito por esta edición.

(58) "Falsas antítesis", p. 2.

(59) *Ibid*, p. 5. Entre los ejemplos de esos grandes relatos, Fraser incluye obras como *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (Columbia University Press, 1986), de Linda Nicholson; *Capitalism, Family and Personal Life* (Harper & Row, 1986), de E. Zaretsky; *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence*, Boston 1880-1960 (Penguin Books, 1988), de Linda Gordon; Gender and the Politics of History (Columbia University Press, 1988), de J. Wallach, y "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in 19th Century America" (*Signs*, vol. 1. nº1, 1975, pp. 1-29), de C. Smith Rosenberg.

discursos locales sean simples demostraciones de la diferencia".[60] Esta actitud, dice Fraser, sería una actitud feminista "posmoderna", si quiere denominarse así, pero también pragmática y falibilista, "que mantendría la fuerza emancipatoria y la crítica social *precisamente al renunciar a los fundamentos filosóficos*".[61] Por eso, Fraser no considera, como sí Benhabib, que exista una bifurcación entre el ataque pragmatista a la filosofía y la falta de grandes teorías sobre el género humano y el compromiso político: "las múltiples formas de historiografía comprometida que en este momento practican hasta las colegialas feministas sin recurrir a metarrelato alguno (historias locales de tradiciones que ocultan acciones o resistencias feministas perdidas, que restauran la historicidad de prácticas asignadas a la mujer y que revalorizan formas derogadas de cultura de la mujer) se legitiman sin el recurso a una filosofía de la historia y al tiempo desnaturalizan categorías como 'producción' y 'reproducción' y las divisiones de género ocultas en 'clase', 'Estado'. Estas historiografías están guiadas por un interés en la liberación de la mujer y tienen aspectos emancipadores, *incluso su negativa a fundamentarse apelando a un metarrelato fundamentador está motivada por un interés en la emancipación: el interés por liberarse del progresismo asociado a las tesis sobre el sujeto y el telos de la historia*".[62]

Por tanto, la muerte de grandes relatos sobre el sujeto de la historia (y también sobre el sujeto de la historia feminista) no significa para Fraser lo mismo que para el feminismo de la diferencia. Para Frazer, tal muerte significa 1) que se puede hacer una teoría defendible y un discurso feminista políticamente activo sobre la base de teorías empíricas de distinto alcance. También significa, como reza el final de la última cita, 2) que una ausencia de metafísica filosófica y de grandes relatos basados en una filosofía de la historia, no dañaría (quizá beneficiaría) el desarrollo de instituciones democráticas más libres y solidarias. Estos son los dos puntos de fricción entre Fraser y Benhabib, y ambos son muy discutibles; sobre todo el segundo, porque viene a decirnos que aunque la retórica de la vida pública en las democracias y en movimientos de emancipación como el feminista sea predominantemente filosófica o metafísica, esto no significa que sea esencial para el desarrollo de instituciones libres e igualitarias.

Sobre esto hay varios aspectos que comentar. Primero, habría que decir que la tesis de Fraser no puede basarse en la simple crítica a los espejismos del universalismo formal, porque ese tipo de universalismo también lo ha criticado Benhabib, especialmente en *Critique, Norm and Utopia*.[63] No creo que Fraser tuviera nada que objetar a la idea de Benhabib de que la argumentación que conduce a la formulación de conclu-

(60) "Falsas antítesis", p. 5. Subs. míos.
(61) *Ibid.*, p. 6.
(62) *Ibid.*, p. 7. Subs. míos. Para una posición distinta a la de Fraser, véase de Nancy Harstock "Rethinking Modernism: Minority versus Majority Theories", en Cultural Critique 7, 1987, pp. 187-206; Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", en Signs: *Journal of Women in Culture and Society*, 11, nº 4, 1986, pp. 645-64. También, Riley, D., "*Am I That Name?*" *Feminism and the Category of 'Women' in History*", Minneapolis, 1988.
(63) *Critique Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986. Véase también de Benhabib *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary* Ethics, New York, Routledge, 1989.

siones a través de la regla de universalidad o bien es circular (porque la regla se presupone en las premisas) o implica asunciones normativas que no serían tanto reglas de argumentación como contenidos de la propia argumentación normativa. Benhabib ha proyectado dudas justificadas sobre las interpretaciones universalistas —como las de Rawls y Habermas— de la racionalidad, la justicia y la libertad, insistiendo en que presuponen la validez normativa de la racionalidad y la veracidad comunicativa, no son su resultado. Para ella, la situación ideal de habla (de simetría) es una construcción circular que presupone aquellas normas cuya validez se supone habría de establecer, una normatividad que se pre-interpreta a la luz de asunciones normativas materiales concretas, y el modelo discursivo de democracia es un puro legalismo si se queda en el mero compromiso de intereses y menoscaba la transformación real de intereses, o sea, si se presenta como un mero refinamiento de la fórmula del universalismo de la ética neokantiana. En este aspecto, Fraser debería dar la razón a Benhabib.

Las diferencias entre ambas autoras tampoco pueden proceder de la insistencia en que la justificación de las normas sociales no es sólo una cuestión de encontrar métodos o reglas seguras para su obtención. Benhabib también estaría de acuerdo en que cualquier método social ha de incluir —en el fondo, siempre presupone— consideraciones prácticas sobre el bien común, asunciones que no son resultado de un método sino condición para que ese método tenga significado y consecuencias. Benhabib ha tenido en cuenta la insistencia en la imposibilidad de separar consideraciones sobre derechos formales y consideraciones sobre consecuencias prácticas específicas y se lo ha reprochado a Habermas tanto como pudiera hacerlo Fraser.

Por tanto, la diferencia entre Fraser y Benhabib es fruto de la distinción entre crítica filosófica y lo que Fraser llama teoría social situada, así como de sus ideas sobre la constitución de la identidad de grupos como el feminista. Según Benhabib, sin filosofía no podemos ser suficientemente críticos. Según Fraser, aseguramos el caudal crítico si renunciamos a unificar los actos críticos bajo una teoría filosófica común. Benhabib apoya su afirmación en la convicción de que, para sostener la teoría de Fraser, habría que admitir que las tradiciones y las prácticas de las mujeres (y de otros colectivos) definen suficientemente el significado de sus discursos. Pero Fraser nunca ha querido decir tal cosa. No se le puede atribuir lo que Benhabib denomina "monismo hermeneútico del significado", o sea, la tesis de que los relatos y discursos locales y contextualizados son unívocos e incontrovertidos y que quedándonos en ellos tenemos todo lo que se necesita para crear transformaciones en las normas, sin proyectar ideales contrafácticos. Si en algo ha insistido Fraser es en el hecho de que la relativa identidad de las prácticas sólo se manifiesta cuando éstas interactúan entre sí. Los conflictos entre prácticas pueden —como dice Benhabib— obligar a introducir una ordenación de las prioridades normativas de cada una de ellas y una exposición de los principios en nombre de los que se habla, pero esa ordenación —diría Fraser— no es independiente de, ni trasciende, su condición contextual e histórica. Además, en lo que atañe al feminismo, Fraser insiste en que una práctica no nos exime de crear relatos empíricos de gran alcance, tan grandes como nos haga falta. Benhabib diría que estos relatos nunca serán suficientes para obtener criterios de validez transcultural, pero, de nuevo, podría argumentarse que la comprensión y aplicación de esos criterios

necesita de su integración en prácticas en transformación. No hay ninguna contradicción entre el rechazo de fundamentos generales para legitimar prácticas y el compromiso de buscar prácticas mejores, más justas e igualitarias.

En suma, Fraser cree que las teorías sociales e históricas empíricas que se desarrollan muy pegadas a movimientos sociales pueden reunir las características de una crítica falibilista, es decir, pueden tener características como la revisión, la transformación y la interconexión con otras prácticas. Como ella misma explica, "la autoclarificación de la crítica social no necesita adoptar la forma de una reflexión conceptual general, aislada de la investigación histórica, legal, cultural y sociológica... sin exclusión de reclamaciones de normas generales siempre que éstas se consideren también situadas".(64)

Desde este punto de vista, no se quiere abolir una normatividad ni, como dice Benhabib, se renuncia a una ordenación de preferencias y normas que incluya un horizonte de utopía. Como dice Fraser, "las feministas necesitamos tanto la deconstrucción como la reconstrucción, la desestabilización del sentido y la proyección de una esperanza utópica".(65) Incluso se podría decir que Fraser da la vuelta al argumento que usa Benhabib para mostrar la necesidad de una teoría más allá de la historiografía feminista empírica. Según Benhabib, hay momentos en los que la impermeabilidad de las tradiciones es tal que la conversación simplemente está apagada o simplemente impide por la fuerza que la opinión diferente pueda expresarse. Según Benhabib, el crítico se ha de parecer más al exiliado, no a quien nunca quiere abandonar su casa o a quien nunca pone en cuestión sus lazos de contigüidad, sus filiaciones locales (Benhabib llega a identificar la atención que presta Fraser a las prácticas críticas que generan las tradiciones con "una nostalgia del hogar"). Pero a esto se podría contestar con lo mismo: Fraser no concibe las tradiciones y prácticas de esa forma. Las concibe como movimientos de acción en los que continuamente se ha estado negociando las propiedades de pertenencia, en los que los discursos han tenido que luchar para mantener su definición de las necesidades o para transformar la interpretación hegemónica, para

(64) "Falsas antítesis", p. 9. Merecería la pena insistir en el sesgo pragmatista que tienen todas las afrimaciones de Fraser sobre la relación entre teorías y prácticas. Fraser defiende la posibilidad de *unruly practices*, o sea, de prácticas innovadoras que introducen cambios y que producen situaciones nuevas no abarcadas por las reglas, normas o teorías establecidas. Sin embargo, está defensa de la posibilidad de la innovación práctica no implica una disolución de la teoría. La realización de teorías es parte de las necesidades de las propias prácticas. Al mismo tiempo, las consecuencias normativas de esas generalizaciones no funcionan como prescripciones universales, porque siguen necesitando del juicio práctico sobre su aplicabilidad a un caso específico (no es posible concebir una consecuencia normativa más general sin que antes se haya asumido un contexto práctico en relación con el cual sea inteligible, razonable). Podríamos decir que, para Fraser, el desarrollo de ese juicio práctico depende de las prácticas narrativas y de los relatos genealógicos. Cuando Fraser se opone a grandes teorías filosóficas, lo que quiere defender es la necesidad de críticas contextuales que no se puedan solapar con la construcción de una lógica de la racionalidad general o con una deducción filosófica de la democracia. No se puede hacer eso —diría ella— con anterioridad o con independencia de las historias sustantivas y relatos empíricos, sociológicos y culturales que vayan surgiendo. Como sostiene en "Social Criticism without Philosophy", los ideales emancipatorios y la acción política deben asociarse no tanto con una descripción de las condiciones de validez del conocimiento y la acción de las mujeres como con la proliferación de diferentes críticas genealógicas de sistemas de discurso y poder que proporcionan un conocimiento de las condiciones empíricas bajo las cuales se generan esas afirmaciones sobre validez. (Sobre la comprensión pragmatista de la teoría y la praxis, véase del Castillo, R., *La práctica y los límites de la interpretación*. Editorial Complutense, Colección Tesis Doctorales, Madrid, 1993).

(65) *Ibid.*, p. 19.

preservar los modos de interpretarse como sujetos o para cambiar la identidad social. Incluso un exiliado crítico solitario no necesita —dice Fraser— abrazar solamente metarrelatos, porque tácitamente se lleva consigo asunciones de una comunidad cultural compleja. Un exiliado es un crítico contextualizado.(66)

Por ningún lado, dice Fraser, es posible separar su feminismo pragmatista y contextual de una teoría crítica radical. Y por ningún lado es posible asociar su posición con una nostalgía por la comunidad como un hogar privilegiado. Las aspiraciones emancipatorias no se obstaculizan dando prioridad a la proliferación de historiografías feministas diferentes sobre teorías unitarias que diseñen conceptos de identidad de género. Fraser admitiría incluso la idea de Benhabib de que "las formas actuales de constitución de género contengan rasgos utópicos de un modo futuro de otredad". Pero ella circunscribe más la realización de esas formas de otredad y la creación de diferencias al desarrollo de políticas feministas y al cambio de las instituciones. Esa aspiración utópica, que según ella, liga al feminismo con los movimientos sociales tradicionales de emancipación, no está reñida con el énfasis en la construcción y deconstrucción de la identidad del movimiento feminista. "Las feministas han configurado discursos que incorporan una demanda para 'hablar a las mujeres'. De hecho, esta cuestión de 'hablar a las *mujeres*' es en la actualidad un punto candente dentro del movimiento feminista".(67) "El movimiento feminista —dice también parafraseando a Butler— no puede dejar de hablar en nombre de la 'mujer'; por otro lado la categoría 'mujer' *que se construye mediante ese discurso* no puede ser totalizada o englobada en una categoría de identidad".(68)

Por otro lado, este énfasis pragmatista en la proliferación de la diferencia no supone ninguna concesión a ese feminismo posmoderno que identifica directamente la lógica de la identidad con lo masculino. Fraser podría quizá admitir que el posmodernismo es un muñeco de paja creado por las paranoias fundamentalistas como su contraimagen, pero se distancia considerablemente de la conexión entre política y huida de la identidad de género que proyectan las feministas posmodernas: "Hacer de la mujer lo indefinible, es definirla. ¿Por qué lo indefinible no podría ser lo negro, o lo chicano, o la trabajadora o la homosexualidad? No hay ninguna relación privilegiada entre la apelación a las 'mujeres' y el problema político de cómo construir culturas de la solidaridad que no sean homogeneizadoras y represivas".(69) El tema importante asociado con la preservación de un espacio de diferencias, el tema político disimulado por las posmodernas, es el de los "conflictos reales de intereses entre las mujeres de distintas clases, etnias, nacionalidades y orientaciones sexuales; conflictos que no

(66) El ejemplo que pone Fraser es el de los miembros exilados del Congreso Nacional Africano que abandonaron Sur Africa pero que se llevaron consigo "una compleja cultura de resistencia compuesta por elementos marxistas, teoría democrática, cristiandad y valores africanos. Incluso el exilado solitario es miembro de una comunidad imaginaria y, por tanto, es también un crítico situado". ("Falsas antítesis", p. 10).

(67) "Struggle over Needs...", *Unruly Practices*, p. 185.

(68) "Falsas antítesis", p. 17. Subs. míos.

(69) *Ibid.*, p. 18.

pueden ser armonizados, ni siquiera conciliados diplomáticamente, dentro de los movimientos feministas".(70)

He ahí la forma como Frazer asume la crítica a la identidad del género mujer: puede haber una experiencia común a las mujeres que desemboque en conclusiones generalizables sobre la base del género, y esto no implica que se borren las diferencias reales que Fraser identifica con diferencias raciales, de conducta sexual o de clase social: "La práctica política feminista en los ochenta ha generado un nuevo conjunto de presiones que ha actuado contra ciertos metarrelatos. En los últimos años, las mujeres de clase baja trabajadora, las mujeres de color y las lesbianas han conseguido por fin que sus objeciones a las teorías feministas, que no logran enfocar sus vidas ni llegar a sus problemas, sean ampliamente escuchadas. Han hecho ver los primeros cuasi-metarrelatos, con sus asunciones de la universal dependencia de la mujer y su confinamiento a la esfera doméstica, como falsas extrapolaciones de la experiencia de la mujer blanca, heterosexual, de clase media que dominó los inicios de la segunda ola... Así, al alterarse la conciencia de clase, sexual, racial y étnica del movimiento, también lo ha hecho la concepción prioritaria de la teoría. Esto ha dejado claro que los *cuasi-metarrelatos estorban, en vez de promover, la fraternidad entre las mujeres, puesto que eluden las diferencias entre ellas y entre las formas de sexismo al que distintas mujeres están sujetas de modo diferente*".(71)

Así reescribe las críticas posmodernas a la identidad de la categoría "mujer": admite que tal categoría se construye y deconstruye continuamente, pero no en el sentido que confieren a esta dialécica las feministas posmodernas. La interpretación de Fraser es más pragmática: las afirmaciones generales sobre la mujer son inevitables, pero siempre están sujetas a revisión, y los supuestos de esas afirmaciones deben insertarse en relatos que expresen sus especificidad histórica. Lo importante de todo esto es que Fraser considere su propia interpretación del posmodernismo y de las aventuras de la diferencia como una posición teóricamente sostenible pero, en definitiva, poco relevante en relación con el problema político crucial que se plantea cuando nos preguntamos: "¿se pueden diseñar instituciones sociales que armonicen esos con-

(70) *Ibid.* pp. 18-19. Subrayados míos. En esta sección sólo aludo a las opiniones de Fraser sobre las femininistas de la diferencia. No puedo entrar a discutir el resto de opiniones de Fraser sobre las implicaciones políticas de la deconstrucción. En sus artículos sobre los derridianos, Fraser ha sostenido que el intento de interrogar la constitución e institución de lo político de una forma previa y, sin embargo, relevante para la política misma, está plagado de tensiones. Según ella, la esperanza de que la reflexión metapolítica, metafilosófica, produzca por sí instituciones políticas relevantes, obviando así la necesidad de entrar en debates empíricos y normativos en el campo político, ha llevado a los derridianos al siguiente dilema: o se intenta mantener la rígida exclusión de la política y especialmente de las consideraciones normativas y empíricas, en cuyo caso disminuye el valor político de la praxis deconstructiva, o se cruza la línea divisoria y se interviene en una reflexión política concreta, en cuyo caso esa praxis será cada vez más debatible ("The French Derrideans: Policizing Deconstruction or Deconstructing the Political?", *Unruly Practices*, cap. 4., p. 87.). Creo que estas consideraciones serían, para Fraser, completamente aplicables al caso de las feministas de la diferencia. Véase de Fraser, "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics" en *Revaluating French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture*, (Fraser, N. & Bartky, S. eds., Indiana University Press, 1991), su introducción a este volumen y "On the Political and the Symbolic: Against the Metaphysics of Textuality" (*Enclitic*, 9, n. 9-10, 1987, pp. 100-114).

(71) Fraser, N. & Nicholson, L., "Social Criticism without Philosophy:An Encounter Between Feminism and Postmodernism", en *Feminism and Postmodernism*, Nicholson, L., ed., Routledge, Capman & Hall, 1989, p. 33.

flictos entre mujeres diferentes?; ¿podemos diseñarlas de una forma suficientemente obligatoria como para convencer a otras mujeres —y hombres— para que reinterpreten sus intereses?"[72]

(72) "Falsas antítesis", p. 19.