http://Rebeliones.4shared.com

Iustitia Interrupta

Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"

Nancy Fraser

NUEVO PENSAMIENTO JURIDICO

Siglo del Hombre Editores
Universidad de los Andes

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Género · Filosofía Política

NUEVO PENSAMIENTO JURÍDICO

Colección dirigida por Cristina Motta

COMITÉ EDITORIAL
Daniel Bonilla
Manuel José Cepeda
Mauricio García
Carlos Gaviria
Cristina Motta

Iustitia Interrupta

Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"

Nancy Fraser

Traducción:
Magdalena Holguín
Isabel Cristina Jaramillo

Universidad de los Andes
Facultad de Derecho

Siglo del Hombre Editores

Fraser, Nancy
lustitia Interrupta : Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista" / Nancy Fraser; traductoras Magdalena Holguín , Isabel Cristina Jaramillo. -- Santafé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes. Facultad de Derecho, 1997.
330 p. : 21 cm. -- (Nuevo Pensamiento Jurídico)
Incluye bibliografías.

Título original: lustice Interruptus : critical reflections on the postsocialist condition.

ISBN: 958-665-009-X

1. Justicia 2. Justicia distributiva S. Conflictos culturales 4. Filosofía política 5.
I. Holguín, Magdalena, tr. II. Jaramillo, Isabel Cristina, tr. III. Tít. IV. Serie.
320.1 cd. 19 ed.
AGA7633

CEP - Biblioteca Luis-Angel Arango

Primera edición en inglés 1997

© Nancy Fraser

Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition
Publicado por Routledge 29 West 35 th street, New York NY 10001
Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P4EE, England

La presente edición 1997

© Facultad de Derecho · Universidad de los Andes

© Siglo del Hombre Editores

Av. (Cr.) 3 No. 17-73
Santafé de Bogotá D.C.
Tel. 281 3885 - Fax 281 3876
siglohom@openway.com.co

Traducción: Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo

Diseño de Colección
Mauricio Meló

ISBN: 958-665-009-X
(Colección) ISBN: 958-665-000-6

Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 No. 94-72
Santafé de Bogotá

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por. un sistema de rec uperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímica electrónii o, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PENSANDO DE NUEVO LA ESFERA PÚBLICA
Una contribución a la crítica de las democracias existentes

A comienzos de 1989, hubo un gran revuelo en torno al "triunfo de la democracia liberal" e incluso se habló del "fin de la historia". Sin embargo, todavía hay mucho que objetarle a nuestra "democracia existente", y el proyecto de una teoría crítica que señale los límites de la democracia en las sociedades del capitalismo tardío preserva toda su pertinencia. De hecho, considero que este proyecto reviste una nueva urgencia en un momento en que la "democracia liberal" se presenta como el mejor de los sistemas sociales a los países que emergen ahora del socialismo de Estado soviético, las dictaduras militares latinoamericanas y los regímenes sudafricanos de dominación racial[1].

Quienes seguimos comprometidos con la teorización de los límites de la democracia en las sociedades del capitalismo tardío, encontramos en el trabajo de Jürgen Habermas una fuente indispensable. Me refiero al concepto de "esfera públi-

1 La Investigación para la elaboración de este capítulo fue financiada por el Center for Urban Affairs and Policy Research, de la Northwestern University. Agradezco a Craig Calhoun, Joshua Cohen. Tom McCarthy, Moishe Postone, Baukje Prins, David Schweikart y Rian Voet, sus útiles comentarios. También me fueron muy útiles la inspiración y el estimulo de los participantes en el congreso "Habermas and the Public Shere". University of North Carolina. Chapel Hill, septiembre de 1989.

ca", elaborado originalmente en su libro *The Structural Transformation of me Public Sphere,* de 1962, y luego reubicado, pero nunca abandonado, en su obra posterior[2].

La importancia política y teórica de esta idea es fácil de explicar. El concepto habermasiano de esfera pública permite eludir algunas de las confusiones que aquejan a los movimientos sociales progresistas y a las teorías políticas asociadas con ellos. Tomemos, por ejemplo, el fracaso continuado del ala dominante dentro del socialismo y la tradición marxista para apreciar plenamente la fuerza de la distinción entre los aparatos de Estado, por un lado, y los espacios públicos de discusión y asociación ciudadana, por el otro. Con demasiada frecuencia, se suponía dentro de esta tradición que someter la economía al control del Estado socialista, era someterla al control de los ciudadanos socialistas. Desde luego, esto no era el caso. No obstante, la integración del aparato de Estado con la esfera pública de discusión y asociación, suministró un impulso a los procesos mediante los cuales se institucionalizó la concepción socialista en su forma estaüsta autoritaria, en lugar de su forma parücipativa democrática. El resultado ha sido poner en peligro la idea misma de democracia socialista.

Un segundo problema, aunque de mucha menor trascendencia histórica y, ciertamente, menos trágico, es la confusión que ocasionalmente se encuentra en los feminismos contemporáneos. Me reñero a la confusión que implica el uso de la misma expresión "esfera pública", pero en un sentido menos preciso y menos útil que el de Habermas. Esta expresión ha sido usada por muchas feministas para designar todo aquello que está por fuera de la esfera doméstica o familiar. En este uso del término, se confunden al menos tres cosas analíticamente distintas: el Estado, la economía oficial de empleo remunerado y los espacios del discurso público[3].

2 Jürgen Habermas, The *Structured Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* trad. Thomas Burger y Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1989. El uso posterior que hace Habermas de està categoria de la esfera publica, puede encontrarse en Jürgen Habermas, The *Theory of Communicative Action,* vol. 2, *Lifeworld and System: A Critique of Funcionalist Reason,* trad. Thomas McCarthy, Boston. Beacon Press, 1987. Una discusión critica secundaria en tomo al uso posterior del concepto por parte de Habermas, puede encontrarse en mi articulo "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, op.* ***CïL***

3 *A* lo largo de este libro, me refiero a los lugares de trabajo remunerado, los

No debiera pensarse que la combinación de estas tres cosas en un solo concepto es un asunto meramente teórico. Por el contrario, tiene consecuencias en la práctica política, por ejemplo, cuando se confunden las campañas activistas contra las representaciones culturales misóginas con programas en favor de la censura estatal, o cuando las luchas por desprivatizar el trabajo doméstico y el cuidado de los niños, se confunden con su mercantilización. En ambos casos, el resultado es excluir la pregunta de si someter los asuntos de género a la lógica del mercado o del Estado administrador equivale a promover la liberación femenina.

La idea de la "esfera pública", en el sentido de Habermas, es un recurso conceptual que puede ayudarnos a superar estos problemas. Designa el foro de las sociedades modernas donde se lleva a cabo la participación política a través del habla. Es el espacio en el que los ciudadanos deliberan sobre sus problemas comunes, por lo tanto, un espacio institucionalizado de interacción discursiva. Este espacio es conceptualmente distinto del Estado; es un lugar para la producción y circulación de discursos que, en principio, pueden ser críticos frente al Estado. La esfera pública en el sentido habermasiano es también conceptualmente distinta de la economía oficial; no es un espacio para las relaciones de mercado sino más bien para las relaciones discursivas, es un foro para debatir y deliberar más que para comprar y vender. Por lo tanto, este concepto de la esfera pública nos permite mantener presentes las distinciones entre los aparatos de Estado, los mercados económicos y las asociaciones democráticas, distinciones esenciales para una teoría democrática.

Por estas razones, adoptaré como premisa básica en este capítulo que algo semejante a la idea de esfera pública en Habermas es indispensable para la teoría social crítica y para la práctica política democrática. Supongo que ningún intento por entender los límites de las democracias del capitalismo tardío existentes puede tener éxito si no hace uso de ella en una u otra forma. Supongo que lo mismo se aplica a

mercados, los sistemas de crédito y demás, como "instituciones del sistema económico *oficiar*, para evitar la implicación androcéntrica de que las instituciones domésticas no son también "económicas." Una discusión en tomo a este punto puede encontrarse en mi articulo "What's Critical about Critical Theory?...", en íbíd.

los esfuerzos, urgentemente requeridos, por desarrollar modelos alternativos de democracia.

Si se me concede que la idea general de la esfera pública es indispensable para la teoría crítica, mostraré a continuación que la forma específica en que Habermas ha elaborado esta idea no es completamente satisfactoria. Por el contrario, sostengo que el análisis que ofrece de la esfera pública debe someterse a una interrogación crítica y a una reconstrucción, si ha de convertirse en una categoría susceptible de teorizar los límites de la democracia existente.

Recordemos que el subtítulo de *Structural Transformations* es *An Inqutry tato a Category of Bourgeois Society.* El objeto de investigación es doble. Por un lado, Habermas traza el surgimiento y la decadencia de una forma históricamente específica y limitada de la esfera pública, a la que denomina la "esfera pública burguesa". Por otro lado, se interroga sobre el estatuto del modelo normativo idealizado asociado con esta institución, al que llama "el modelo liberal de la esfera pública burguesa". Su propósito, de nuevo, es doble: en primer lugar, busca identificar las condiciones que hicieron posible la esfera pública burguesa y trazar su retroceso; en segundo lugar, evaluar las consecuencias de la viabilidad normativa continuada del modelo liberal. El resultado es un argumento en el que, bajo las alteradas condiciones de "la democracia masiva del Estado benefactor" de finales del siglo XX, ya no son factibles ni la esfera pública burguesa ni su modelo liberal. Es necesaria una nueva forma de esfera pública, para salvar la función crítica de este espacio y para institucionalizar la democracia.

Extrañamente, Habermas se queda corto al desarrollar un modelo nuevo, postburgués, de esfera pública. Más aún, nunca problematiza explícitamente algunas de las dudosas suposiciones que subyacen el modelo liberal. Como resultado de ello, al terminar *Structural Transformatíon* no disponemos de una concepción lo suficientemente diferente del modelo liberal de esfera pública burguesa que pueda suplir las necesidades actuales de una teoría crítica.

En cualquier caso, es esta la tesis que pretendo defender. Para ello procederé de la siguiente manera: empezaré, en la primera sección, por contraponer la explicación que hace Habermas de la transformación estructural de la esfera pública a una explicación alternativa que puede construirse a

partir de la historiografía reciente de algunos revisionistas. A continuación, identificaré cuatro presupuestos que subyacen al modelo liberal de esfera pública burguesa, tal como lo expone Habermas, que esta nueva historiografía hace sospechosos. Luego, en las siguientes cuatro secciones, exarninaré cada una de estas suposiciones. Finalmente, en una breve conclusión, uriiré algunos hilos de estas discusiones críticas que apuntan hacia una concepción alternativa, postburguesa, de la esfera pública.

¿LA HISTORIA DE QUIÉN? ¿QUÉ CONCEPCIÓN?*

Comenzaré por esbozar algunos de los puntos más importantes de la explicación que ofrece Habermas de la transformación estructural de la esfera pública. Según Habermas, la idea de esfera pública corresponde a un cuerpo de "personas privadas" reunidas para discutir asuntos de "interés público" o "común". Esta idea adquirió fuerza y realidad en la Europa moderna temprana, con la constitución de las esferas públicas burguesas como contrapeso a los Estados absolutistas. Estos públicos pretendían mediar entre la "sociedad" y el Estado, haciendo al Estado responsable ante la "sociedad", mediante la "publicidad". En un principio, esto significó exigir que la información acerca del funcionamiento del Estado se hiciera disponible para someterla a escmtinio crítico y a la fuerza de la "opinión pública". Luego, significó transinitir lo que se consideraba el "interés general" de la "sociedad burguesa" al Estado a través de la libre expresión, la libertad de prensa y la libertad de asociación legalmente garantizadas y, eventualmente, a través de las instituciones parlamentarias del gobierno representativo.

Así, a un nivel, la idea de la esfera pública designó un mecanismo institucional tendente a "racionalizar" la dominación política al hacer responsable al Estado frente a los (algunos) ciudadanos. A otro nivel, designó un tipo específico de interacción discursiva. Aquí, la esfera pública connotaba un ideal de discusión racional irrestricta sobre los asuntos

* El titulo del capítulo en inglés, "Whose History? Which conception?", parece incluir una clara alusión de la autora al ensayo de Alsdair Maclntyre, Whose *Justice? Which rationality?,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988. *[N. OelT.)*

públicos. Esta discusión debía ser abierta y estar al alcance de todos; los intereses privados eran inadmisibles; la desigualdad de condición debía ser puesta entre paréntesis; el poder debía excluirse y los interlocutores debían deliberar como pares. El resultado de tal discusión sería la "opinión pública", en el sentido fuerte de un consenso racional acerca del bien común.

De acuerdo con Habermas, el pleno potencial utópico del modelo liberal de esfera pública burguesa no se materializó nunca en la práctica. En particular, no se realizó la pretensión del acceso abierto. Por otra parte, la esfera pública burguesa tenía como premisa un orden social en el cual el Estado se diferenciaba con claridad de la economía de mercado recientemente privatizada; era esta clara separación del Estado frente a la "sociedad" lo que servía de fundamento a una forma de discusión pública que excluía los intereses privados. Pero estas condiciones eventualmente se erosionaron cuando los estratos no burgueses ganaron acceso a la esfera pública. La "cuestión social" pasó a un primer plano; la sociedad se polarizó en razón de la lucha de clases y el público se fragmentó en una masa de grupos de interés en competencia. Las manifestaciones en las calles y en secreto y los acuerdos entre los intereses seccionales obtenidos a través de intermediarios, sustituyeron el debate público racional acerca del bien común. Finalmente, con el surgimiento de "la democracia masiva del Estado benefactor", la sociedad y el Estado se imbricaron; la publicidad, en el sentido del examen crítico, fue reemplazada por las relaciones públicas, las exhibiciones escenificadas por los medios masivos de comunicación y la manufactura y manipulación de la opinión pública.

Ahora bien, permítaseme contraponer a este esbozo de la explicación habermasiana una explicación alternativa construida a partir de la historiografía revisionista reciente. En síntesis, académicos como Joan Landes, Mary Ryan, Elizabeth Brooks-Higginbotham y Geoff Eley sostienen que la explicación ofrecida por Habermas idealiza la esfera pública burguesa. Argumentan que, a pesar de su retórica de publicidad y la accesibilidad, aquella esfera pública oficial, de hecho, se basaba en un número importante de exclusiones; más aún, estaba constituida principalmente por ellas. Para Landes, el eje clave de exclusión es el género; argumenta que la esfera pública republicana en Francia se construyó en

oposición deliberada a aquella de la cultura de salón, más amistosa con las mujeres, que los republicanos condenaron por "artificial", "afeminada" y "aristocrática". Por consiguiente, se promovió un estilo nuevo, austero, de expresión y comportamiento público, un estilo considerado "racional", "virtuoso" y "viril". De esta manera, los constructos machistas de género se incorporaron a la concepción misma de la esfera pública republicana, al igual que una lógica que, en la cumbre del dominio jacobino, llevó a la exclusión formal de las mujeres de la vida política[4]. En este punto, los republicanos se apoyaron en las tradiciones clásicas que oponen lo femenino y lo público; la profundidad de tales tradiciones puede apreciarse en la conexión etimológica entre "público" y "púbico", una huella gráfica del hecho de que, en el mundo antiguo, poseer un pene era requisito para hablar en público. (Un vínculo similar se preserva, incidentalmente, en la conexión etimológica entre "testimonio" y "testículo"[5].)

Extendiendo el argumento de Landes, Eley sostiene que las operaciones de exclusión fueron esenciales para las esferas públicas burguesas, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra y Alemania, y que en todos estos países las exclusiones de género estaban vinculadas a otras exclusiones arraigadas en los procesos de formación de clase. En todos estos países, afirma el autor, el suelo que nutrió la esfera pública burguesa fue la "sociedad civil", el emergente con-

4 Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution,* Ithaca. Cornell University Press, 1988. Una critica a Landes puede encontrarse en Keith Michael Baker, "Defining the Public Sphere in Eighteent-Century France: Variations on a Theme by Habermas", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, MIT Press, 1992. Baker afirma que Landes mezcla el modelo republicano roussoniano de la esfera pública, "esencialmente machista", con el modelo liberal "contingentemente machista y potencialmente feminista" de Condorcet. Pienso que hay algún mérito en esta critica puesto que Landes, en efecto, no diferencia suficientemente las dos variantes. Sin embargo, el propio Baker no cuestiona el modelo con suficiente profundidad y rigor como para establecer el carácter "meramente contingente" de su machismo. Es interesante anotar que la discusión sobre este asunto que hace Habermas más adelante (1992). va más lejos y concede más, aunque el autor vacila de manera inconsistente acerca de si la exclusión de género del modelo era/es "radical" y "constitutiva". *Véase* Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, *ibid,* especialmente pp. 425-29.

5 La conexión entre "público" y "púbíco" puede encontrarse en la definición de "público" del *Oxford English Dictionary,* segunda edición, 1989. La conexión entre "testimonio" y "testículo" puede encontrarse en Lucie White. "Subordination Rhetorical Survival Skills and Sunday Shoes: Notes on the Hearing ol Mrs. G.". *Buffalo Law Review,* 38. No. 1 (1990), p. 6.

junto de asociaciones voluntarias que floreció en lo que llegó a conocerse como "la época de las sociedades". Pero este entramado de clubes y asociaciones —filantrópicas, cívicas, profesionales y culturales— estaba lejos de ser accesible' a todos. Por el contrario, era el espacio, el campo de entrenamiento, y eventualmente la base de poder, de un estrato de hombres burgueses que empezaban a verse a sí mismos como "una clase universal" y se preparaban para afirmar su capacidad de gobernar. Por lo tanto, la elaboración de una cultura distintiva de la sociedad civil y de una esfera pública asociada con ella, estuvo implicada en el proceso de formación de la clase burguesa; sus prácticas y *ethos* eran marcas de "cUstínción" en el sentido de Pierre Bourdieu[6], maneras de definir una élite emergente, separándola de las viejas élites aristocráticas a las que buscaba desplazar, por un lado, y de los diversos estratos populares y plebeyos a los que aspiraba a gobernar, por el otro. Este proceso de distinción, además, ayuda a explicar el sexismo exacerbado que caracteriza la esfera pública burguesa; nuevas normas de género que exigían la domesucidad femenina y una separación radical de las esferas pública y privada, actuaron como significantes clave de la diferencia burguesa frente a los estratos más altos y más bajos. La subsiguiente hegemonía de estas normas en sectores más amplios de la sociedad, algunas veces por imposición, otras por libre adopción, es una medida del éxito eventual de este proyecto burgués[7].

Ahora bien, aparece aquí una notable ironía, que la explicación de Habermas sobre el surgimiento de la esfera pública no aprecia plenamente[8]. Un discurso sobre la publicidad

6 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Pure Taste,* Cambrige University Press, 1979.

7 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth-Century", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere, op. cit Véase* también Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850,* Chicago, University of Chicago Press, 1987. La respuesta de Habermas a Eley puede encontrarse en su articulo "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere, op. cit*

8 Habermas, en efecto, reconoce que la manera como se entendía a si misma la esfera pública burguesa era "ideológica", por cuanto su profesa apertura era negada por su exclusividad de clase. Reconoce también que el problema de la exclusión de género está vinculado al paso de la esfera pública aristocrática a la burguesa. No obstante, tal como lo explico más adelante, Habermas no capta plenamente las implicaciones de ambos puntos.

que defiende la accesibilidad, la racionalidad y la suspensión de las jerarquías estamentales se despliega él mismo como estrategia de distinción. Desde luego, en y por sí misma, esta ironía no descalifica por completo el discurso de la publicidad; tal discurso puede ser desplegado de manera diferente, y de hecho lo ha sido, en diferentes circunstancias y contextos. No obstante, sí sugiere que la relación entre la publicidad y la posición social es más compleja de lo que Habermas da a entender, y que declarar el espacio de deliberación como un espacio en el que las distinciones existentes relativas a la posición social se ponen en suspenso y se neutralizan, no es suficiente para que esto suceda.

El problema, además, no es sólo que Habermas idealice la esfera pública burguesa, sino que deja de examinar otras esferas públicas no liberales, no burguesas, que compiten con ella. O más bien, es precisamente porque no las examina que termina idealizando la esfera pública burguesa[9]. Mary Ryan documenta las diversas formas en las que las mujeres norteamericanas del siglo diecinueve, provenientes de distintas clases y etnias, construyeron rutas de acceso a la vida política pública, a pesar incluso de su exclusión de la esfera pública oficial. En el caso de las mujeres de la élite burguesa, esto implicaba construir una sociedad civil opuesta de asociaciones alternativas de voluntarias exclusivamente femeninas, que incluían sociedades filantrópicas y de reforma moral; en algunos aspectos, estas asociaciones imitaban las sociedades exclusivamente masculinas creadas por los padres y abuelos de estas mujeres; en otros, sin embargo, las mujeres innovaron al usar de manera creativa los lenguajes de la domesticidad y la maternidad, hasta entonces la quin-

9 No quiero sugerir que Habermas ignore la existencia de esferas públicas diferentes de la burguesa; por el contrario, en el prefacio a *Structural Transformation* (p. xviii). afirma explícitamente que su objeto es el modelo liberal de la esfera pública burguesa y que, por lo tanto, no entrará "a discutir "la esfera pública plebeya" (a la que considera como un fenómeno efimero que existió "sólo un momento" durante la revolución francesa), ni el "tip^ de esfera pública plebiscitaria-aclamatoria, reglamentada, que caracteriza a las dictaduras en sociedades industriales altamente desarrolladas". Mi punto es que, aunque Habermas reconoce que existen esferas públicas alternativas, supone que es posible entender el carácter del público burgués aisladamente considerado, sin tener en cuenta sus relaciones con otros públicos con los que rivalizaba. Este supuesto es problemático. De hecho, como lo demostraré más adelante, un examen de las relaciones del público burgués con los públicos contrarios alternativos refuta el modelo liberal de la esfera pública burguesa.

taesencia de lo "privado", como trampolines para la actividad pública. Entre tanto, para algunas mujeres menos privilegiadas, el acceso a la vida pública se dio a través de la participación en papeles de apoyo a las actividades de protesta de la clase trabajadora, predominantemente masculinas. Otras mujeres encontraron aperturas públicas en las manifestaciones callejeras y los desfiles. Por último, las defensoras de los derechos de las mujeres se opusieron públicamente a la exclusión de las mujeres de la esfera pública oficial y a la privatización de la política de género[10].

De manera similar, Brooks-Higginbotham ha documentado recientemente la existencia de una esfera pública negra paralela, alternativa, en los Estados Unidos en el período comprendido entre 1880 y 1920. Durante este "nadir" de la historia afroamericana, los negros fueron excluidos no solo del sufragio, sino también de la gama completa de espacios públicos discursivos e instituciones de la sociedad civil, reservados exclusivamente a los "blancos". En este contexto, construyeron una esfera pública en el único espacio del que disponían: la iglesia negra. Desde esta ubicación improbable, inimaginable desde la perspectiva del modelo liberal de la esfera pública burguesa, con sus normas de publicidad seculares-ilustradas de corte kantiano, publicaron periódicos nacionales y llevaron a cabo convenciones nacionales. En estos foros, denunciaron el racismo norteamericano, criticaron las políticas de los gobiernos estatal y federal y debatieron estrategias antirracistas. Mediante la adaptación creativa de sus instituciones religiosas, los afroamericanos construyeron una esfera pública donde el modelo liberal habría negado la posibilidad de su existencia[11].

Los estudios de Ryan y de Brooks-Higginbotham muestran que, aun en la ausencia de una incorporación política formal a través del sufragio, había una variedad de formas a

10 Mary P. Ryan. *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880,* Baltimore, John Hopkins University Press, 1990, y "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America" en Craig Calhhoun, *Habermas and the Public Sphere, op. cit*

11 Elizabeth Brooks-Higginbotham, *Righteous Discontent The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920,* Cambridge, Harvard University Press, 1993. Un recuento del subtexto "blanco" en la esfera pública norteamericana del siglo dieciocho puede encontrarse en Michael Warner, *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America,* Cambridge, Harvard University Press, 1990.

través de las cuales podía accederse a la vida pública y a múltiples espacios públicos. Por lo tanto, la idea de que las mujeres y los negros estaban excluidos de la "esfera pública" resulta ser ideológica; se apoya en una noción de publicidad distorsionada por los factores de clase y género, una noción que acepta *prima Jacie* la pretensión burguesa de ser *el* público. De hecho, la historiografía de Ryan, Brooks-Higginbotham y otros, demuestra que el público burgués nunca fue *el* público. Por el contrario, prácticamente al mismo tiempo que el público burgués, surgió un ejército de contra-públicos, entre ellos públicos nacionalistas, públicos populares campesinos, públicos de mujeres de élite, públicos negros y públicos proletarios. Por consiguiente, hubo públicos en competencia desde el principio, no sólo a partir de fines del siglo XIX y en el siglo XX, como lo sugiere Habermas[12].

Más aún, no sólo hubo siempre una pluralidad de públicos rivales, sino que las relaciones entre el público burgués y los otros públicos fue siempre conflictiva. Prácticamente desde el principio, los contra-públicos disputaron las normas excluyentes del público burgués, elaborando estilos de comportamiento político alternativos y formas alternativas de expresión pública. Los públicos burgueses, a su vez, censuraron fuertemente estas alternativas y buscaron deliberadamente bloquear una participación más amplia. Tal como lo describe Eley, "el surgimiento de un público burgués nunca fue definido exclusivamente por la lucha contra el absolutismo y la autoridad tradicional, sino que... igualmente se dirigió al problema de la contención popular. La esfera pública se constituyó siempre a través del conflicto"[13].

En general, esta historiografía revisionista sugiere una visión mucho más oscura de la esfera pública burguesa de la que emerge del estudio de Habermas. Las exclusiones y los conflictos que, desde su perspectiva, aparecen como adornos accidentales, resultan ser constitutivos desde la perspectiva de los revisionistas. Obtenemos así un cambio gestáltico que altera por completo el significado mismo de la esfera pública. Ya no podemos suponer que el modelo liberal de la esfera pública burguesa era sencillamente un ideal utópico no realizado; era también una noción ideológica que sirvió para

12 Geoff Eley, *op. cit*

13 *Ibid.*

legitimar el dominio emergente de una clase (y de una raza). Eley extrae de ello la siguiente moraleja gramsciana: la esfera pública burguesa oficial es el vehículo institucional de una importante transformación histórica de la naturaleza de la dominación política. Se trata del paso de un modo de dominación represivo a uno hegemónico, de un gobierno basado principalmente en la obediencia a una fuerza superior, a un gobierno basado principalmente en el consentimiento, complementado por algún grado de represión[14]. Lo importante es que este nuevo modo de dominación política, al igual que el anterior, garantiza la capacidad de un estrato de la sociedad de gobernar a los demás. La esfera pública oficial fue entonces —de hecho aún lo es— el lugar institucional de mayor importancia para la construcción del consentimiento que define el nuevo modo hegemónico de dominación[15].

Ahora bien, ¿qué conclusiones deberíamos extraer de este conflicto entre interpretaciones históricas? ¿Deberíamos concluir que el concepto mismo de esfera pública es un elemento de la ideología burguesa, machista, de supremacía blanca,

14 Esta noción gramsciana evidentemente no se aplica al caso de los afroamericanos en el periodo estudiado por Brooks-Higginbotham. La supremacía blanca, lejos de basarse en el consentimiento de los negros, se basaba en la represión brutal. Dada esta "excepción" indiscutible, podríamos dudar de que el término "consentimiento" sea apropiado también en otros casos. Podríamos preguntamos si deberíamos hablar aquí de un consentimiento sin más, o más bien de "algo que se aproxima al consentimiento", o "algo que aparece como consentimiento", o "algo concebido como consentimiento", para dejar abierta la posibilidad de establecer grados de consentimiento o diferentes proporciones de consentimiento y represión.

15 De acuerdo con la posición gramsciana, la esfera pública genera consensos a través de la circulación de discursos que construyen el "senudo común" del momento y representan al orden existente como natural y/o justo, pero no como una simple estrategia impuesta. Por el contrario, la esfera pública en su forma madura incluye suficiente participación y representación de los múltiples intereses y perspectivas, como para permitir que la mayor parte de la gente, la mayor parte del tiempo, puedan reconocerse en sus discursos. Las personas que en última instancia se colocan en desventaja como resultado de la construcción social del consentimiento, logran encontrar, sin embargo, en los discursos de la esfera pública, representaciones de sus intereses, aspiraciones, problemas vitales y ansiedades lo suficientemente cercanos como para entrar en resonancia con las representaciones experimentadas de sí mismos, sus identidades y sentimientos. Su consentimiento al dominio hegemónico se asegura cuando sus perspectivas, culturalmente construidas, entran a formar parte de otras perspectivas culturalmente construidas y se articulan con ellas, dentro de proyectos sociopoliticos hegemónicos. Dadas las reservas expresadas en la nota anterior, esta descripción probablemente reciba un mejor tratamiento si se la considera aplicable únicamente en contextos posteriores al sufragio femenino y a los derechos civiles de los negros. En los Estados Unidos, ¡seria después de 19641

comprometida tan a fondo que no puede arrojar una auténtica luz crítica sobre los límites de la democracia actualmente existente? ¿O deberíamos concluir, más bien, que el modelo liberal de la esfera pública burguesa fue realmente una buena idea que, infortunadamente, no llegó a concretarse en la práctica pero que preserva alguna fuerza emancipatoria? En pocas palabras, ¿es la idea de la esfera pública un instrumento de dominación o un ideal utópico?

Quizás sea ambas cosas a la vez, pero en realidad, ninguna de ellas. Sostengo que ambas conclusiones son demasiado extremas y rígidas como para hacer justicia al material que he venido discutiendo[16]. En lugar de adherirme a alguna de ellas, quisiera proponer una alternativa más matizada. Argumentaré que la historiografía revisionista no socava ni reivindica *"el* concepto de esfera pública" *simpliciter,* sino que cuestiona cuatro de los presupuestos centrales para una concepción específica *—burguesa, machista, de supremacía blanca— de* la esfera pública, al menos tal como la describe Habermas.

1.. El supuesto de que los interlocutores en la esfera pública pueden poner entre paréntesis sus diferencias de posición y deliberar "como si" fueran socialmente iguales; el supuesto, por ende, de que la igualdad social no es una condición necesaria para la democracia política.

2. El supuesto de que la proliferación de múltiples públicos en competencia representa necesariamente un paso

16 Aquí quiero distanciarme de una línea de argumentación excesivamente simplista que en ocasiones se opone a Habermas. Se trata de aquella que afirma que las funciones ideológicas de la esfera pública, en sociedades con clases sociales, simplemente socavan las posibilidades normativas que pueda tener esta noción tomada como un ideal. Entiendo que se trata de un argumento en el que la conclusión no corresponde a las premisas, puesto que siempre es posible responder que bajo otras condiciones, digamos, la abolición de las clases, el género y otros ejes de desigualdad importantes, la esfera pública ya no tendría esta función sino que estaría institucionalizando la interacción democrática. Es más, tal como Habermas lo ha señalado, incluso en las sociedades en las que existen clases sociales, la importancia de la esfera pública no se agota del todo en su función de clase. Por el contrario, la idea de una esfera pública también funciona aquí y ahora como una norma de la interacción democrática, que usamos para criticar los límites de las esferas públicas que existen actualmente. El punto aquí es que incluso el cuento revisionista y la teoría gramsciana, que nos llevan a dudar del valor de la esfera pública, sólo son posibles debido a su existencia. Es la idea de la esfera pública la que provee la condición de posibilidad conceptual para la critica revisionista de su realización imperfecta.

atrás y no un avance en el camino hacia una mayor democratización, y que una esfera pública única, comprehensiva, es siempre preferible a una red múltiple de públicos.

3. El supuesto de que el discurso en el espacio público debe restringirse a la deliberación sobre el bien común, y que el surgimiento de "intereses privados" y de "asuntos privados" es siempre indeseable.

4. El supuesto de que una esfera pública democrática operante exige una separación radical entre la sociedad civil y el Estado.

Permítaseme considerar cada uno de estos supuestos por separado.

LIBRE ACCESO, PARIDAD EN LA PARTICIPACIÓN E IGUALDAD SOCIAL

La explicación que ofrece Habermas del modelo liberal/burgués de esfera pública pone énfasis en su pretensión de ser abierta y accesible a todos. En efecto, la idea del libre acceso es uno de los significados principales de la norma de la publicidad. Sabemos, desde luego, tanto por las explicaciones de los revisionistas como por las del mismo Habermas, que la pretensión de plena accesibilidad afirmada por el público burgués no se concretó en realidad. Las mujeres de todas las clases y etnias fueron excluidas de la participación política oficial, precisamente en base a la posición adscrita a su género, y los hombres plebeyos fueron excluidos formalmente mediante requisitos relacionados con la propiedad. Además, en muchos casos, mujeres y hombres de todas las clases, pertenecientes a etnias racializadas, fueron excluidos con base a la raza.

Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar el hecho histórico de que el ideal del libre acceso de la esfera pública burguesa no se haya concretado en la práctica? Una alternativa seria concluir que el ideal mismo se mantiene intacto, porque es posible, en principio, superar estas exclusiones. Y, de hecho, fue solo cuestión de tiempo el que las exclusiones basadas en el género, la propiedad y la raza fueran efiminadas.

Hasta aquí el argumento parece convincente, pero no va lo suficientemente lejos. La cuestión del libre acceso no puede reducirse sin más a la presencia o ausencia de exclusio-

nes formales. Exige que miremos también el proceso de interacción discursiva que se da en el interior de los espacios públicos formalmente inclusivos. En este punto deberíamos recordar que el modelo liberal/burgués de esfera pública requiere que se suspendan las diferencias de condición. Esta esfera pública debía ser un espacio en el que los interlocutores pusieran a un lado características tales como las diferencias de origen y fortuna, y hablar entre sí como si fuesen social y económicamente iguales. La expresión operativa en este caso es "como si". En realidad, la desigualdad social de los interlocutores no era eliminada sino sólo suspendida.

Pero, ¿realmente se ponía en suspenso? La historiografía revisionista sugiere que no. Por el contrario, la interacción discursiva dentro de la esfera pública burguesa estaba gobernada por protocolos de estilo y decoro que eran, ellos mismos, correlatos y marcas de la desigualdad de condición. Estos protocolos servían informalmente para marginar a las mujeres, a las personas de color y a los miembros de las clases plebeyas, y para impedir que participaran como iguales.

Hablamos aquí de los impedimentos informales a la paridad en la participación, que pueden subsistir incluso después de que todos hayan sido autorizados formal y legalmente a participar. Un ejemplo contemporáneo que nos es familiar nos muestra cómo lo anterior constituye un reto más importante para el modelo liberal de la esfera pública burguesa. La investigación feminista ha documentado un síndrome que muchas de nosotras hemos observado en los consejos de facultad y en otros cuerpos deliberantes mixtos: los hombres tienden a interrumpir a las mujeres más de lo que ellas los interrumpen; tienden también a hablar más que las mujeres, haciéndolo con más frecuencia y durante más tiempo, y las intervenciones de las mujeres son ignoradas o no reciben respuesta más a menudo que las de los hombres. En respuesta al tipo de experiencias documentadas en estas investigaciones, una corriente importante de la teoría política feminista ha argumentado que la deliberación puede enmascarar la dominación. Teóricos como Jane Mansbridge han afirmado que:

> [...] la transformación "yo" en "nosotros", que resulta de la deliberación política, puede constituirse fácilmente en una forma sutil de control. Incluso el lenguaje que usa la gente cuando razona

> con otros, propicia por lo general una manera de ver las cosas y desestimula otras. En ocasiones, los grupos subordinados no pueden encontrar la voz o las palabras correctas para expresar sus ideas, y cuando lo logran, descubren que no son escuchados. Se les silencia, se les anima a mantener sus deseos incoados y se les escucha decir "sí" cuando lo que han dicho es "no"[17].

Mansbridge indica acertadamente que muchas de estas intuiciones feministas acerca de las formas en las que la deliberación puede encubrir la dominación se extienden más allá del género para cubrir otras relaciones desiguales, como aquellas basadas en la clase y la "raza". Nos alertan sobre las maneras en las que las desigualdades sociales pueden infectar la deliberación, incluso en ausencia de cualquier exclusión formal.

En este punto encontramos una grave dificultad en el modelo liberal de la esfera pública burguesa: en cuanto la suspensión de las desigualdades sociales durante la deliberación significa proceder como si éstas no existieran, cuando en realidad existen, el modelo no promueve la paridad en la participación. Por el contrario, dicha suspensión usualmente obra en ventaja de los grupos dominantes en la sociedad y en desventaja de los subordinados. En la mayoría de los casos sería más apropiado *des-suspender* las desigualdades, en el sentido de discutirlas explícitamente —punto que concuerda con el espíritu de la más reciente "ética comunicativa" de Habermas.

La equivocada fe en la eficacia de la suspensión sugiere otra falla del modelo liberal. Esta concepción supone que la esfera pública es, o puede ser, un espacio de nivel cero de cultura, tan absolutamente desprovisto de cualquier *ethos* específico que puede acomodar de manera perfectamente neutral y con igual facilidad intervenciones en las que se exprese cualquier *ethos* cultural y todos a la vez; pero este supuesto es contrafáctico y no por razones meramente accidentales. En sociedades estratificadas, los grupos sociales que tienen diferentes cuotas de poder tienden a desarrollar estilos culturales desigualmente valorados. El resultado es el desarrollo de poderosas presiones informales que marginan

17 Jane Mansbridge, "Feminism and Democracy", *American Prospect* No. 1 (1990), p. 127.

las contribuciones de los miembros de los grupos subordinados, tanto en los contextos de la vida cotidiana, como en las esferas públicas oficiales[18]. La economía política particular de la esfera pública burguesa, por lo demás, amplía en lugar de mitigar tales presiones. En esta esfera pública, los medios que constituyen el soporte material para la circulación de las ideas son propiedad privada y operan con ánimo de lucro. Por consiguiente, los grupos socialmente subordinados carecen por lo general de un acceso igual a los medios materiales que permiten la igual participación[19]. De esta manera, la economía política refuerza estructuralmente lo que la cultura logra informalmente.

Si tomamos en serio estas consideraciones, deberíamos abrigar serias dudas acerca de una concepción de la esfera pública que se proponga poner en suspenso, en lugar de eliminar, las desigualdades sociales estructurales. Deberíamos preguntarnos si es posible, siquiera en principio, que los interlocutores deliberen en espacios discursivos asignados *como si* fueran iguales socialmente, cuando estos espacios discursivos están situados dentro de un contexto social más amplio, penetrado por relaciones estructurales de dominación y subordinación.

Lo que está en juego aquí es la autonomía de institucio-

18 En *Dístinction,* Bourdieu ha teorizado estos procesos de manera iluminadora, haciendo uso del concepto de "hábito de clase" |en inglés, cíoss *habiius].* (En Bourdieu, la idea del hábito, o *habitus,* se refiere al conjunto de normas sociales, valores y principios, que regulan la actividad dentro de un "campo social" determinado. *N.* deíT.I)

19 Tal como lo señala Habermas. esta tendencia se ve aumentada con la concentración de la propiedad de los medios de comunicación en las sociedades del capitalismo tardío. Para una explicación del agudo incremento en la concentración en los Estados Unidos a finales del siglo XX, ver Ben H. Bagdikian, The *Media Monopoly,* Boston. Beacon Press, 1983. y "Lords of the Global Village". *Nation* (Junio 12 de 1989). Esta situación puede contrastarse en algunos sentidos con la de los países en los que la televisión pertenece al Estado y es controlada por él. Pero incluso en ellos, es dudoso que los grupos subordinados tengan igual acceso. Por lo demás, las presiones económicas y políticas han estimulado recientemente la privatización de los medios de comunicación en varios de estos países. En parte, esto refleja los problemas de los canales estatales que se ven obligados a competir por su "porción del mercado" con canales privados que transmiten entretenimiento masivo producido en los Estados Unidos. Para una discusión fascinante (aunque algo desactualizada), orientada hacia la esfera pública, acerca de la televisión pública en la antigua República Federal Alemana, ver Oskar Negt y Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere,* trad. de Peter Labanyi. Jamie Owen Daniel y AssenkaOksiloff, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

nes políticas específicas frente al contexto social que las rodea. Una característica importante que distingue el liberalismo de otras orientaciones teórico-políticas es que el liberalismo supone la autonomía de lo político de una forma muy fuerte. La teoría política liberal supone que es posible organizar una forma democrática de vida política base estructuras socioeconómicas y sociosexuales que generan desigualdades sistémicas. Para los liberales, entonces, el problema de la democracia se convierte en el problema de cómo aislar los procesos políticos de aquellos que se consideran no políticos o prepolíticos, aquellos que son característicos, por ejemplo, de la economía, la familia y la vida cotidiana informal. El problema, para los liberales, reside entonces en cómo fortalecer las barreras que separan las instituciones políticas, que presuntamente representarían relaciones de igualdad, de las instituciones económicas, culturales y sociosexuales fundamentadas en relaciones sistémicas de desigualdad[20]. Sin embargo, la evidencia sugiere que para obtener una esfera pública en la que los interlocutores puedan deliberar como iguales, no basta con suspender las desigualdades sociales.

20 Este es el espíritu que anima, por ejemplo, las propuestas de reforma a la financiación de las campañas electorales, dirigidas a evitar la interferencia del dominio económico en la esfera pública. No hace falta decir que dentro de un contexto de desigualdad social masiva es mucho mejor tener dichas reformas que no tenerlas. No obstante, a la luz del tipo de efectos informales de dominación y desigualdad que discutimos antes, no deberíamos esperar demasiado de ellas. La más importante y reciente defensa de la concepción liberal proviene de alguien que, en otros aspectos, no es liberal. *Véase* Michael Walzer, *Spheres o/Justice: A Déjense ofPluralism and Equality,* Nueva York, Basic Books, 1983. (Versión castellana, M. Walxer. Las *esferas de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983. *[N. del* T.]) Otra aproximación interesante ha sido sugerida por Joshua Cohén. En respuesta a un borrador anterior de este capítulo, afirmaba que las políticas diseñadas para facilitar la formación de movimientos sociales, asociaciones secundarias y partidos políticos, propiciarían la paridad en la participación mejor que las políticas diseñadas para lograr la igualdad social, puesto que estas últimas requerirían esfuerzos redistributivos que conllevan pérdidas que no benefician a nadie (en inglés, *deadweight losses).* Sin duda, apoyo el tipo de políticas recomendadas por Cohén, asi como el objetivo más general de una "democracia asociativa" —las secciones de este capítulo que se refieren a públicos múltiples y públicos fuertes argumentan en favor de acuerdos relacionados con ellas. Sin embargo, no me convence la afirmación de que estas políticas puedan lograr la pandad en la participación bajo condiciones de desigualdad social. En mi concepto, ésta parece ser una variante más de la concepción liberal de la autonomía de lo político, que Cohén afirma rechazar. Véase Joshua Cohén, "Comments on Nancy Fraser's 'Rethinking the Public Sphere" (ponencia presentada en la reunión de la American Philosophical Association, División Central, Nueva Orleans, abril de 1990).

Por el contrario, la eliminación de las desigualdades sistémicas es una condición necesaria para la paridad en la participación. Esto no significa que todos deban tener exactamente el mismo ingreso, pero sí exige el tipo de igualdad general que no es compatible con relaciones de dominación y subordinación generadas sistémicamente. Con el debido respeto hacia el liberalismo, debo afirmar que la democracia exige igualdad social sustantiva[21].

Hasta el momento he argumentado que el modelo liberal de la esfera pública burguesa es inadecuado por cuanto supone que la igualdad social no es una condición necesaria para la paridad en la participación en la esfera pública. ¿Qué se sigue de esto en relación con la crítica a la democracia existente? Una tarea que debe asumir la teoría crítica es la de hacer visibles las maneras en las que la desigualdad social infecta las esferas públicas formalmente inclusivas existentes y contamina la interacción discursiva que se da en ellas.

IGUALDAD, DIVERSIDAD Y PÚBLICOS MÚLTIPLES

Hemos venido discutiendo lo que podríamos llamar las "relaciones intrapúblicos", esto es, la naturaleza y calidad de las interacciones que se dan en el interior de una esfera pública determinada. Quisiera considerar ahora lo que podríamos llamar las "relaciones interpúblicos", esto es, la naturaleza y calidad de las interacciones que se dan entre diferentes públicos.

Permítaseme empezar por recordar que la explicación ofrecida por Habermas enfariza la singularidad del modelo de la esfera pública burguesa, su pretensión de ser ***la*** esfera pública, en singular. Adicionalmente, su propia narrativa tiende a ser leal a esta concepción en este aspecto, puesto que presenta el surgimiento de públicos adicionales como un desarrollo posterior, indicativo de fragmentación y decadencia. Esta narrativa, entonces, al igual que el modelo liberal mismo, está fundada en un presupuesto evaluativo implícito, a saber, que la restricción institucional a una única esfera pública comprehensiva es un estado de cosas positivo y de-

21 Mi argumento se apoya en la critica, aún no superada, de Karl Marx al liberalismo, presentada en la primera parte de "La CuesUón Judía" (de ahí la alusión a Marx en el título de este ensayo).

seable, mientras que la proliferación de una multiplicidad de públicos representa un paso atrás más que un avance hacia la democracia[22]. Es esta suposición normativa la que deseo examinar ahora. En esta sección evaluaré los méritos relativos de un público único, comprehensivo, frente a los múltiples públicos, en dos tipos de sociedad modernos: las sociedades estatificadas y las sociedades igualitarias y multiculturales[23].

En primer lugar, consideraré el caso de las sociedades estratificadas, término con el cual me refiero a las sociedades cuyo marco institucional básico genera grupos sociales desiguales, que se encuentran en relaciones estructurales de donrinio y subordinación. He argumentado antes que en dichas sociedades la plena paridad en la participación en el debate público y en la deliberación no es posible. La pregunta que debemos dirigirnos aquí es, entonces, ¿qué forma de vida pública se aproxima más a ese ideal? Y ¿qué acuerdos institucionales contribuirían más a reducir la brecha de la paridad en la participación entre los grupos dominantes y los subordinados?

Sostengo que, en las sociedades estratificadas, los acuerdos que incluyen la confrontación entre una pluralidad de públicos en competencia, promueven mejor el ideal de la paridad en la participación que un público único, comprehensivo y abarcante. Esto se sigue del argumento expuesto en la sección anterior. Allí afirmé que no es posible aislar espacios discursivos especiales de los efectos de las desigualdades sociales, y que allí donde persiste la desigualdad social, los procesos deliberantes en las esferas públicas tenderán a operar en favor de los grupos dominantes y en desventaja de los subordinados. Ahora, quiero agregar que estos efectos se verán exacerbados si hay una esfera pública única y comprehensiva. En tal caso, los miembros de los grupos subordinados no tendrían espacios para deliberar entre ellos sobre sus necesidades, objetivos y estrategias. No tendrían foros donde adelantar procesos comunicativos que

22 Habermas se ha distanciado posteriormente de esta concepción. Véase "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere, op.* cit.

23 Mi argumento en esta sección se lo debo en gran parte a los perceptivos comentarios de Joshua Cohen a un borrador anterior de este capítulo en Cohen, op. cit

no estuvieran, por decirlo así, supervisados por los grupos dominantes. En esta situación, es menos probable que puedan "hallar la voz o las palabras correctas para expresar sus ideas", y sería más probable que "mantuvieran incoados sus deseos". Esto los haría menos capaces de articular y defender sus intereses en la esfera pública comprehensiva. Serían menos capaces de poner en evidencia los modos de deliberación que encubren la dominación mediante "la absorción del menos poderoso por un falso 'nosotros' que refleja al más poderoso"[24].

Este argumento obtiene un respaldo adicional de la historiografía revisionista sobre la esfera pública, incluso en sus desarrollos más recientes. Esta historia registra que los miembros de los grupos sociales subordinados —mujeres, trabajadores, personas de color, *gays* y lesbianas— han comprobado repetidamente que resulta ventajoso constituir públicos alternativos. Propongo llamar a estos públicos, contra *públicos subalternos* para indicar que se trata de espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades[25]. Quizás el ejemplo más impresionante sea el del contra-público subalterno feminista de finales del siglo veinte en los Estados Unidos, con su abigarrado conjunto de revistas, librerías, editoriales, redes de distribución de películas y videos, series de conferencias, centros de Investigación, programas académicos, congresos, convenciones, festivales y lugares de reunión locales. En esta esfera pública, las feministas han inventado nuevos términos para describir la realidad social, incluyendo "sexismo", "doble jornada", "acoso sexual", y "violación intramarital", "en una cita" *(date rape) y* "por un conocido" *(acquaintance rape).* Armadas con este lenguaje, hemos formulado de nuevo nuestras necesidades e identidades y, al

24 Mansbridge, *op.* cit

25 He acuñado esta expresión combinando dos términos usados recientemente con buenos resultados por otros teóricos para propósitos compatibles con los míos. Tomo el término "subalterno" de Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Larry Grossberg, *Marxism and the Interpretation oj Culture,* Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-373. Tomo el término "contra-público" de Rita Felski, *Beyond Feminist Aesthetics,* Cambridge, Harvard University Press, 1989.

hacerlo, hemos reducido, aunque no eliminado, nuestra desventaja en la esfera pública oficial[26].

Lo anterior, sin embargo, puede prestarse a una interpretación incorrecta que deseo evitar. No quiero sugerir que los contra-públicos subalternos sean siempre necesariamente virtuosos; algunos de ellos, infortunadamente, son explícitamente antidemocráticos y antiigualitarios, e incluso aquellos que tienen intenciones democráticas e igualitarias no siempre dejan de poner en práctica sus propios métodos de exclusión y marginación informal. No obstante, en la medida en que estos contra-públicos surgen como respuesta a exclusiones dentro de los públicos dominantes, contribuyen a extender el espacio discursivo. En principio, los supuestos que antes carecían de opositores ahora tendrán que ser justificados públicamente. En general, la proliferación de contra-públicos subalternos implica la ampliación de la confrontación discursiva, y esto es de la mayor conveniencia en sociedades estratificadas.

Hago énfasis en la función contestataria de los contra-públicos subalternos en las sociedades estratificadas, en parte para hacer más compleja la cuestión del separatismo. En mi opinión, el concepto del contra-público, a largo plazo, milita en contra del separatismo porque asume una orientación *pública.* En la medida en que estos espacios sean *públicos,* no serán, por definición, enclaves —lo que no equivale a negar que, a menudo, resulten involuntariamente aislados. Después de todo, interactuar discursivamente como miembro de un público —subalterno o no— es aspirar a difundir el propio discurso en espacios cada vez más amplios. Habermas capta bien este aspecto del significado de la publicidad cuando señala que, con independencia de cuan limitado sea un público en su manifestación empírica en un momento dado, sus miembros se entienden a sí mismos como parte de un público potencialmente más amplio, de aquel cuerpo indeterminado, empíricamente contrafáctico, que llamamos "el

26 Un análisis de la importancia política de los discursos feministas de oposición sobre las necesidades, puede encontrarse en Nancy Fraser, "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist CriUcal Theory of Late Capitalist Political Culture", en Fraser, *Unruly Practices, op. cit* Un esfuerzo importante por analizar el contra-público subalterno afroamericano contemporáneo, puede encontrarse en "Black Public Sphere Collective", *The Black Public Sphere.* Chicago, University of Chicago Press, 1995.

públlco-en-general". El punto es que, en las sociedades estatificadas, los contra-públicos subalternos tienen un doble carácter. Por un lado, funcionan como espacios de retiro y reagrupamiento; por el otro, funcionan también como bases y campos de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas a públicos más amplios. Es precisamente en latüaléctica entre estas dos funciones donde reside su potencial emancipatorio. Esta dialéctica permite a los contra-públicos subalternos disminuir parcialmente, aunque no erradicar por completo, los injustos privilegios participativos que disfrutan los miembros de los grupos sociales dominantes en las sociedades estratificadas.

Hasta ahora he argumentado que, aun cuando en las sociedades estratificadas el ideal de la paridad en la participación no puede realizarse plenamente, es más posible acercarse a él mediante acuerdos que permitan la confrontación entre una pluralidad de públicos en competencia, que a través de una esfera pública única, comprehensiva. Desde luego, la confrontación entre públicos rivales supone una interacción discursiva interpúblicos. ¿Cómo debemos, entonces, entender dicha interacción? Geoff Eley sugiere que pensemos en la esfera pública (en las sociedades estratificadas) como el "escenario estructurado en donde tiene lugar la competencia o la negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos"[27]. Esta formulación hace justicia a la multiplicidad de espacios públicos de las sociedades estratificadas, al reconocer expresamente la presencia y actividad de una "variedad de públicos". Al mismo tiempo, hace justicia al hecho de que estos públicos están situados en un solo "contexto estructurado" que privilegia a unos y coloca a otros en desventaja. Finalmente, la formulación de Eley hace justicia al hecho de que, en sociedades estratificadas, las relaciones discursivas entre públicos que detentan diferentes cuotas de poder, pueden asumir tanto la forma contestataria como la deliberativa.

Consideraré ahora los méritos relativos de la existencia de múltiples públicos comparados con los de un público único,

27 Eley, op. cíí. Eley procede a explicar que esto equivale a "extender la idea habermasiana de la esfera pública a un dominio público más amplio, donde la autoridad no sólo se constituye como racional y legitima, sino donde sus términos son controvertidos, modificados y ocasionalmente derrocados por grupos subalternos".

en sociedades igualitarias y multiculturales. Por sociedades igualitarias entiendo sociedades no estratificadas, sociedades cuyo marco institucional básico no genera grupos sociales desiguales que se encuentran en relaciones estructurales de dominio y subordinación. Las sociedades igualitarias son, por lo tanto, sociedades sin clases y en las que no hay una división del trabajo determinada por el género o la raza. Sin embargo, no es preciso que sean culturalmente homogéneas. Por el contrario, siempre y cuando permitan la libertad de expresión y de asociación, es probable que estén conformadas por grupos sociales con diversos valores, identidades y estilos culturales y que, por lo tanto, sean multiculturales. Mi pregunta es: bajo condiciones de diversidad cultural, y en ausencia de desigualdades sociales, ¿sería preferible una esfera pública única, comprehensiva, o una multiplicidad de públicos?

Para responder a esta pregunta es necesario mirar con mayor detenimiento la relación entre el discurso público y las identidades sociales. Con el debido respeto al modelo liberal, las esferas públicas no son sólo espacios para la formación de la opinión discursiva; son también espacios para la formación y la concreción de las identidades sociales[28]. Esto significa que la participación no se limita sencillamente a poder afirmar contenidos preposicionales neutros respecto de su forma de expresión./Más bien, como lo señalé en la sección anterior, la participación implica poder hablar con "la propia voz", de manera que se construya y exprese simultáneamente la propia identidad cultural a través del modis-

28 Considero que los espacios discursivos públicos se cuentan entre los lugares más importantes y poco reconocidos, donde se construyen, deconstruyen y reconstruyen las identidades sociales. Esta posición se opone a varias explicaciones psicoanalíticas acerca de la formación de la identidad, que desconocen la importancia formativa de la interacción discursiva postedípica, que se realiza fuera de la familia nuclear y, por lo tanto, no pueden explicar los cambios de identidad en el transcurso del tiempo. Considero infortunado que gran parte de la teoría feminista contemporánea haya basado su comprensión de la identidad social en modelos psicoanaliticos, desconociendo el estudio de la construcción de identidad en relación con las esferas públicas. La historiografía revisionista de la esfera pública discutida anteriormente puede contribuir a restaurar el equilibrio al identificar las esferas públicas como lugares de reconstrucción de la identidad. Una explicación del carácter discursivo de la identidad social y una critica a las aproximaciones lacanianas psicoanalíticas al tema de la identidad, puede encontrarse en Nancy Fraser, "¿Estructuralismo o pragmatismo? Sobre la teoría discursiva y la política feminista", incluido en este volumen.

mo y del estilo[29]. Por otra parte, como también sugerí, las propias esferas públicas no son espacios de los que esté ausente la cultura, igualmente hospitalarios a cualquier forma posible de expresión cultural. Por el contrario, se trata de instituciones culturalmente determinadas—los foros de intercambio textual, por ejemplo, que incluyen diversas publicaciones y el *Internet, y* las geografías sociales del espacio urbano, entre ellas los cafés, los parques públicos y los centros comerciales. Estas instituciones pueden entenderse como lentes retóricas culturalmente determinadas que filtran y alteran las afirmaciones que enmarcan; pueden acomodar algunos modos de expresión y no otros[30].

De lo anterior se sigue que la vida pública en sociedades igualitarias y multiculturales no puede consistir exclusivamente en una esfera pública única y comprehensiva. Ello equivaldría a filtrar las diferentes normas retóricas y estilísticas a través de una lente única, abarcante. Más aún, puesto que no existe una lente semejante que sea auténticamente neutra desde el punto de vista cultural, esta lente única privilegiaría realmente las normas de expresión de un grupo cultural por sobre las de otros, haciendo, por lo tanto, de la asimilación discursiva un requisito para la participación en el debate público. El resultado sería la desaparición del multiculturalismo (y probablemente de la igualdad social). Podemos concluir, entonces, de manera general, que la idea de una sociedad igualitaria y multicultural solo tiene sentido si suponemos la existencia de una pluralidad de espacios públicos, donde participan grupos con diversos valores y retóricas. Por definición, una sociedad semejante debe incluir una multiplicidad de públicos.

Sin embargo, esto no necesariamente excluye la posibilidad de un espacio adicional, más comprehensivo, donde los miembros de públicos diferentes y más limitados puedan entablar conversaciones que cruzan las lineas de la diversidad

29 Otra formulación de esta posición puede encontrarse en Nancy Fraser, 'Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praxis International,* 5, No. 4 (1986), pp. 425-29. *Véase* también Iris Young. "Impartiality and the Civil Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, comps.. *Feminism as Critique,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 56-76.

30 Para un análisis de la especificidad retórica de una esfera pública histórica, *véase* Warner, op. *ext.*

cultural. Por el contrario, nuestra hipotética sociedad igualitaria y multicultural seguramente tendría que adelantar debates sobre las políticas y los asuntos que afectan a todos[31]. La pregunta es: ¿compartirían los participantes en dichos debates lo suficiente en lo que respecta a valores, normas de expresión y, por lo tanto, protocolos de persuasión, como para inculcar a su diálogo el carácter de deliberaciones orientadas a lograr un acuerdo razonado?

A mi juicio, es mejor tratar este interrogante como una pregunta empírica y no conceptual. No veo razones para excluir en principio la posibilidad de una sociedad donde la igualdad social y la diversidad cultural coexistan con la democracia participativa. Ciertamente, espero que una sociedad semejante llegue a existir. Esa esperanza se torna más plausible si consideramos que, por difícil que sea, la comunicación intercultural no es, en principio, imposible —aun cuando ciertamente se tornaría imposible si suponemos que exige poner en suspenso las diferencias. Concedo que esta comunicación requiere alfabetismo multicultural, pero eso, creo, puede adquirirse en la práctica. De hecho, las posibilidades aumentan cuando reconocemos la complejidad de las identidades culturales. Con el debido respeto a las concepciones reduccionistas, esencialistas, debo afirmar que las identidades culturales se tejen con muchos hilos diferentes y algunos de estos hilos pueden ser comunes a personas cuyas identidades difieren en otros sentidos, incluso cuando son las diferencias el aspecto más sobresaliente[32]. Análogamente, bajo condiciones de igualdad social, la permeabilidad, apertura hacia el exterior y ausencia de fronteras de los públicos, podrían propiciar la comunicación intercultural. Des-

31 Para una Interesante discusión sobre este punto, ver el Prefacio de Miriam Hansen a Negt y Muge, op. *cit.*

32 Podríamos decir que, en el nivel mas profundo, todos somos mestizos [en español en el original]. La metáfora más apropiada en este caso puede ser la idea wittgensteiniana de los parecidos de familia, redes de diferencias y similitudes que se entrecruzan y superponen, sin que un solo hilo corra de manera continua a través del todo. Paia una explicación que hace énfasis en la complejidad de las identidades culturales y la importancia del discurso en su construcción, *véase* "¿Estructuralismo o pragmatismo? Sobre la teoria discursiva y la política feminista", incluido en este libro. Descripciones basadas en conceptos de mestizaje pueden encontrarse en Gloria Anzaldua, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute Press, 1987, y Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture.* Ithaca, Cornell University Press, 1989.

pues de todo, el concepto de público presupone que quienes participan en_él tienen una pluralidad de perspectivas, lo que permite diferencias internas y antagonismos, e igualmente desestimula los bloques reiflcados[33]. Adicionalmente, el carácter ilimitado de los públicos y su orientación publicista, permite que las personas hagan parte de más de un público y que la pertenencia a diferentes grupos pueda superponerse parcialmente. Esto, a su vez, hace que la comunicación intercultural sea concebible en principio. Según lo anterior, parece que no existe ninguna barrera conceptual (por oposición a la empírica) que obstaculice la posibilidad de una sociedad igualitaria y multicultural, que sea también una democracia participativa[34]. Esta sociedad será, necesariamente, una sociedad con muchos públicos diferentes, entre ellos al menos uno en el que los participantes puedan deliberar como iguales cruzando las líneas de la diferencia, sobre las políticas que les conciernen a todos.

En general, he venido argumentando que el ideal de la paridad en la participación se logra mejor mediante una multiplicidad de públicos que a través de uno solo. Esto es cierto tanto para las sociedades estratificadas como para las sociedades igualitarias y multiculturales, aunque por razones diferentes. En ningún caso debe entenderse este argumento como una simple celebración postmodema de la multiplicidad. Por el contrario, en el caso de las sociedades estratificadas, defiendo los contra-públicos subalternos formados en condiciones de dominio y subordinación. En el otro caso, defiendo la posibilidad de combinar la igualdad social, la diversidad cultural y la democracia participativa.

33 En estos aspectos, el concepto de público difiere del de comunidad. El término "comunidad" sugiere un grupo limitado, relativamente homogéneo, y a menudo connota consenso. El término "público", por el contrario, hace énfasis en la interacción discursiva que es, en principio, ilimitada y abierta, lo cual, a su vez, implica una pluralidad de perspectivas. Por lo tanto, la idea de público, más que la de comunidad, permite acomodar diferencias internas, antagonismos y debates. Una descripción de la conexión entre publicidad y pluralidad puede encontrarse en Hannah Arendt, *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, 1958. (Versión castellana. H. Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993. |IV. *del* T.|) Una critica del concepto de comunidad puede encontrarse en Iris Young. "The Ideal of Community and the Politics of Difference", en Linda J. Nicholson, comp.. *Feminism and Posmodemism,* Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1989, pp. 300-23.

34 Un contraargumento a esta posición puede encontrarse en Jeffrey Spinner-Halev, "DüTerence and Diversity in an Egalitarian Democracy". *Journal of Political Philosophy,* 3, No. 3 (1995), pp. 259-79.

¿Cuáles con las implicaciones de esta discusión para una teoría crítica de la esfera pública en la democracia actual existente? En pocas palabras, lo que necesitamos es una sociología política crítica de una forma de vida pública en la que participen públicos múltiples, aunque desiguales. Esto significa conceptualizar la interacción contestataria de diferentes públicos e identificar los mecanismos que subordinan unos a otros.

ESFERAS PÚBLICAS, PREOCUPACIONES COMUNES E INTERESES PRIVADOS

He afirmado que en sociedades estratificadas, nos guste o no, los contra-públicos subalternos se sitúan en una relación contestataria frente a los públicos dominantes. Un objetivo importante de esta confrontación interpúblicos es el de determinar cuáles son las fronteras apropiadas de la esfera pública. Aquí la pregunta central es: ¿qué debe calificarse como asunto público y qué como asunto privado? Esto me lleva al tercer conjunto de suposiciones problemáticas implícitas en la concepción liberal burguesa de la esfera pública, esto es, las suposiciones relacionadas con la intervención adecuada de lo público en lo privado.

Recordemos que resulta fundamental en la explicación de Habermas el que la esfera pública burguesa debe ser un espacio discursivo en el que "personas privadas" deliberaran sobre "asuntos públicos". Aquí hay en juego varios sentidos de privacidad y publicidad. Lo "público", por ejemplo, puede significar 1) relacionado con el Estado; 2) accesible a todos; 3) de interés para todos, y 4) relacionado con el bien común o el interés compartido. Cada uno de estos significados tiene un correlato opuesto en los sentidos del término "privado". Adicionalmente, habría otros dos sentidos de "privado" que se encuentran justo debajo de la superficie: 5) relativo a la propiedad privada en una economía de mercado; y 6) relativo a la vida doméstica íntima o personal, incluyendo la vida sexual.

Ya he discutido largamente el significado de "público" como abierto o accesible a todos. Ahora quisiera examinar algunos de los otros significados, empezando con el 3) de interés para todos[35]. Se presenta en este punto una ambi-

35 En este capitulo no me referiré directamente al significado (1) relacionado con

güedad entre aquello que afecta objetivamente o tiene un impacto sobre todos, considerado desde una perspectiva extema, por un lado, y aquello que los participantes reconocen como un asunto de interés común, por el otro. La idea de esfera pública como espacio de autodeterminación colectiva no concuerda con aquellas aproximaciones en las que se recurre a la perspectiva extema para deümitar sus fronteras correctas. Por lo tanto, es la segunda, la perspectiva del participante, la que resulta pertinente aquí. Sólo los mismos participantes pueden decidir qué es y qué no es de interés común para ellos. Sin embargo, no puede garantizarse que todos concuerden. Hasta hace poco, por ejemplo, las feministas eran una rninoría en pensar que la violencia doméstica contra la mujer era un asunto de interés común y, por consiguiente, un tópico legítimo del discurso público. La gran mayoría de la gente consideraba que era un asunto privado que concernía únicamente a un número reducido de parejas heterosexuales (y tal vez a los trabajadores sociales y abogados que presuntamente debían manejarlo). Las feministas formábamos entonces un contra-público subalterno desde el cual propagábamos la idea de que la violencia doméstica es un rasgo sistémico y muy difundido de las sociedades patriarcales. Eventualmente, después de una oposición discursiva sostenida, conseguimos convertir este asunto en un problema de interés común.

El punto es que, a este respecto, no existen fronteras naturales dadas *a priort* Lo que debe considerarse como un asunto de interés común será decidido, precisamente, a través de la confrontación discursiva. De lo anterior se sigue que ningún tópico debe ser excluido previamente a tal confrontación. Por el contrario, la publicidad democrática exige garantías positivas de oportunidad para que las minorías puedan convencer a otros de que aquello que en el pasado no era público, en el sentido de no ser de interés común, debería serlo ahora[36].

¿Qué pasa, entonces, con el sentido de "público" como lo

el Estado. Sin embargo, en la próxima sección de este capítulo considero algunos temas asociados con él.

36 Este es el equivalente, en la teoría democrática, de la tesis que, en filosofia de la ciencia, ha defendido Paul Feyerabend. Véase Feyerabend, *Against MethocL* Nueva York, Verso, 1988. (Versión castellana, P. Feyerabend, *Tratado contra el método,* Madrid, Tecnos, 1981. |JV. *del* T.])

relativo al bien común o al interés compartido? Este es el sentido que está en juego en la caracterización que hace Habermas de la esfera pública burguesa como un espacio en el que el tema de la discusión se restringe al "bien común" y donde se excluye la discusión de "intereses privados".

Se trata de una concepción de la esfera pública que hoy en día llamaríamos republicana cívica, en oposición a una concepción liberal individualista. En síntesis, el modelo republicano cívico pone énfasis en una visión de la política como un conjunto de personas que razonan juntas para promover un bien común, que trasciende la mera suma de las preferencias individuales. La idea es que, a través de la deliberación, los miembros del público pueden llegar a descubrir o crear este bien común. En el transcurso de sus deliberaciones, los participantes, inicialmente un conjunto de individuos egoístas, se convierten en una colectividad con espíritu público, capaz de actuar conjuntamente en aras del interés común. Desde esta perspectiva, los intereses privados no encuentran un lugar apropiado en la esfera pública política. En el mejor de los casos, pueden ser considerados como el punto de partida prepolítico de la deliberación, que debe ser transformado y trascendido en el transcurso del debate[37].

Ahora bien, esta concepción cívico-republicana de la esfera pública representa, en cierto sentido, un avance frente a la alternativa liberal individualista. A diferencia de esta última, no supone que las preferencias, intereses e identidades de las personas estén dadas exógenamente, con anterioridad al discurso y a la deliberación públicos. Considera más bien que las preferencias, intereses e identidades son tanto resultados como antecedentes de la deliberación pública; es más, que se constituyen en y a través de ella. Sin embargo, tal como lo argumenta Jane Mansbridge, la concepción cívico-republicana incluye una grave confusión, que elimina su fuerza crítica. Esta concepción confunde las ideas de delibe-

37 El modelo liberal-individualista, por el contrario, hace énfasis en una concepción de la política como agregado de preferencias individuales y egoístas. La deliberación, en sentido estricto, se elimina. El discurso político consiste más bien en el registro de preferencias individuales y en negociaciones mediante la cuales se buscan fórmulas para satisfacer tantos intereses privados como sea posible. Se presume que no existe el bien común, como algo distinto y superior a la suma de los diferentes bienes individuales, y por eso los intereses privados son la materia legítima del discurso político.

ración y bien común al suponer que la deliberación debe ser una deliberación *sobre* el bien común. Por consiguiente, limita la deliberación al diálogo enmarcado desde un único y comprehensivo "nosotros", con lo que excluye las pretensiones que responden al interés individual o de grupo. Pero esto actúa en contra de uno de los principales objetivos de la deliberación, esto es, el de ayudar a los participantes a aclarar sus intereses, incluso cuando esos intereses resulten en conflicto. "El excluir el interés individual [y el interés de grupo] hace más difícil para cualquier participante comprender qué ocurre. En particular, es posible que los menos poderosos no encuentren formas de descubrir que el sentido prevaleciente de 'nosotros' no los incluye adecuadamente"[38].

En general, no existe manera de saber de antemano si el resultado de un proceso de deliberación será el descubrimiento de un bien común en el que los conflictos de intereses se evaporarán por ser meramente aparentes o si será, por el contrario, el descubrimiento de que los conflictos de intereses son reales y el bien común una quimera. Pero si no puede presumirse de antemano la existencia de un bien común, no se justifica entonces restringir los tópicos, intereses y perspectivas, decidiendo cuáles son admisibles en la deliberación[39].

Este argumento es válido aun en el mejor escenario de las sociedades cuyos marcos institucionales básicos no generan desigualdades sistémicas; incluso en estas sociedades relativamente igualitarias, no podemos suponer de antemano que no existirán verdaderos conflictos de intereses. El argumento, entonces, resulta mucho más pertinente para las sociedades estratificadas, atravesadas por difundidas relaciones de

38 Mansbridge. *op. CiL,* p. 131.

39 Este punto, incidentalmente, concuerda con el espíritu de una tendencia del pensamiento normativo reciente de Habermas, que enfatiza la definición procedimental, por oposición a la definición sustantiva, de la esfera pública democrática; aquí, la esfera pública se define como un espacio destinado a cierto tipo de interacción discursiva, no como un espacio para tratar ciertos tipos de tópicos y problemas. Por lo tanto, no hay restricciones respecto a qué puede convertirse en un tópico de deliberación. Véase el recuento que hace Seyla Benhabib de esta línea radicalmente procedimentalista del pensamiento habermasiano y su defensa de ella como lo que hace que la concepción habermasiana de la esfera pública sea preferible a las concepciones alternativas. Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Uberai Tradition and Jürgen Habermas", en Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere, op.* cit

dominio y subordinación. Después de todo, cuando los acuerdos sociales operan sistemáticamente en beneficio de algunos grupos y en perjuicio de otros, habría razones *prima facie* para pensar que la postulación de un bien común compartido por los explotadores y los explotados puede ser un mito. Por otra parte, cualquier consenso que pretenda representar el bien común en este contexto social debería mirarse con sospecha, pues este consenso se habría alcanzado a través de un proceso de deliberación contaminado por los efectos de la dominación y subordinación.

En general, la teoría crítica debe considerar de manera más seria y crítica los términos "privado" y "público". Estos términos, después de todo, no son simplemente designaciones de esferas sociales; son clasificaciones culturales y rótulos retóricos. En el discurso político son términos poderosos, que se utilizan con frecuencia para deslegitimar ciertos intereses, ideas y tópicos, y para valorizar otros.

Esto me lleva a otros dos significados de "privado", que se utilizan a menudo ideológicamente para delimitar las fronteras de la esfera pública de maneras que ponen en desventaja a grupos sociales subordinados. Se trata de los significados 5) relativo a la propiedad privada en la economía de mercado y 6) relativo a la vida doméstica o personal, incluyendo la vida sexual. Cada uno de estos significados está en el centro de una retórica de la privacidad que ha sido usada históricamente para restringir el universo de la confrontación pública legítima.

La retórica de la privacidad doméstica busca excluir del debate público algunos temas e intereses, haciendo de ellos algo personal o farniliar; los representa como asuntos domésticos-privados o familiares-personales para cfistinguirlos de los asuntos públicos, políticos. La retórica de la privacidad económica, por el contrarió, busca excluir del debate público algunos temas e intereses, dándoles un carácter económico; los asuntos en cuestión aquí se representan como imperativos impersonales del mercado, como prerrogativas de la propiedad "privada" o como problemas técnicos propios de los administradores y planificadores, para distinguirlos de los asuntos públicos, políticos. En ambos casos, el resultado es aislar ciertos asuntos en espacios discursivos especializados y, al rracerterprotegerlos de un debate y una cortfrpntación más amplios. Por lo general, esto resulta ventajoso para

los grupos e individuos dominantes y desventajoso para sus subordinados[40]. Si el maltrato a las esposas, por ejemplo, se rotula como un asunto "personal" o "doméstico", y si el discurso público en torno a este fenómeno se canaliza hacia instituciones especializadas asociadas con, digamos, el derecho de familia, el trabajo social y la sociología y psicología de la "desviación", esto sirve entonces para reproducir la dominación y subordinación de género. Análogamente, si el problema de la democracia en los sitios de trabajo se rotula como "económico" o "adrninistrativo", y si el discurso en torno a estos asuntos se encauza hacia instituciones especializadas asociadas con, digamos, la sociología de las "relaciones industriales", el derecho laboral y la "ciencia de la administración", entonces, esto sirve para perpetuar la dominación y subordinación de clase (y frecuentemente también la de género y raza).

Lo anterior muestra, una vez más, que la eliminación de las restricciones formales a la participación en la esfera pública no basta para asegurar la inclusión en la práctica. Por el contrario, incluso después de que las mujeres, las personas de color y los trabajadores han sido autorizados formalmente para participar, su participación puede ser obstaculizada por concepciones de la privacidad económica y doméstica que delimitan el alcance del debate. Estas nociones son, por consiguiente, vehículos a través de los cuales las desventajas relacionadas con el género, la "raza" y la clase pueden continuar operando informal y subtextualmente, incluso después de que se han anulado las restricciones formales explícitas.

40 Por lo general, pero no siempre. Como lo ha señalado Josh Cohén, los usos de privacidad en Roe **u.** *Wade,* decisión en la que la Corte Suprema de los Estados Unidos legalizó el aborto, y en el salvamento de voto del magistrado Blackmun en Bomers, la decisión que convalidó las leyes estatales contra la sodomía, son excepciones. Estos ejemplos muestran que la retórica de la privacidad es multivalente, más que unívoca y necesariamente perjudicial. Por otra parte, no hay duda de que la tradición, más fuerte del argumento de la privacidad ha reforzado la desigualdad al restringir el debate. Más aún, muchas feministas han argumentado que incluso los usos "buenos" del término *pnvaddad* han tenido graves consecuencias negativas en el contexto actual, y que la dominación de género se contrarresta mejor dentro de este contexto sobre otras bases discursivas. Una defensa del discurso de la "privacidad" puede encontrarse en Cohén, op. cit.

PÚBLICOS FUERTES, PÚBLICOS DÉBILES: SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Permítaseme ahora regresar al cuarto y último supuesto que, en mi opinión, subyace tras el modelo liberal de la esfera pública burguesa, esto es, el supuesto de que una esfera pública democrática y operante exige una separación radical entre la sociedad civil y el Estado. Este presupuesto puede ser interpretado de dos maneras diferentes, según como se entienda la expresión "sociedad civil". Si suponemos que esta expresión se refiere a la existencia de una economía capitalista, organizada privadamente, insistir en su separación del Estado es defender el liberalismo clásico. La tesis sería que un sistema de gobierno limitado y de capitalismo *laissez-faire,* son condiciones previas necesarias para el buen funcionamiento de la esfera pública.

Podemos deshacernos de esta tesis (relativamente poco interesante) bastante rápido trayendo a colación algunos de los argumentos de las secciones anteriores. Ya he mostrado que la paridad en la participación es esencial para la esfera pública democrática, y que igualdad socioeconómica básica es una condición previa necesaria para lograr tal paridad. Ahora sólo necesito agregar que el capitalismo del *laissez-faire* no promueve la igualdad socioeconómica y que se requiere alguna forma de reorganización y redistribución políticamente regulada para lograr ese objetivo. Igualmente, he mostrado que los esfuerzos por "privatizar" las cuestiones económicas y representarlas como algo fuera del alcance de la actividad estatal impiden, en lugar de promover, la plena y libre discusión implícita en la idea de esfera pública. De estas consideraciones se sigue que una separación radical entre la sociedad civil (económica) y el Estado no es una condición necesaria para el buen funcionamiento de la esfera pública. Por el contrario, y con el debido respeto al modelo liberal, lo que se necesita, precisamente, es algún tipo de imbricación entre estas instituciones[41]. Sin embargo, existe otra interpretación, más interesante, del supuesto liberal de la necesaria separación entre la sociedad civil y el Estado para conseguir una esfera pública operante, que merece un examen más deteni-

41 Existen muchas posibilidades; entre ellas, formas mixtas como el socialismo de mercado.

do. Según esta Interpretación, "sociedad civil" significa el conjunto de asociaciones no gubernamentales o "secundarias" que no son de tipo económico ni administrativo. Podemos apreciar mejor la fuerza de la tesis de que la sociedad civil, en este sentido, debería estar separada del Estado, si recordamos la definición propuesta por Habermas de la esfera pública liberal como un "cuerpo de personas privadas reunidas para formar un público". El énfasis que se pone en las "personas privadas" indica (entre otras cosas) que los miembros del público burgués no son funcionarios estatales y que su participación en la esfera pública no depende de alguna competencia oficial. Por consiguiente, su discurso no produce como resultado último decisiones obligatorias, soberanas, mediante las cuales se autoriza el uso del poder estatal; por el contrario, el resultado final es la "opinión pública", un comentario crítico sobre la adopción de decisiones autorizadas que se lleva a cabo en otro lugar. La esfera pública, en síntesis, no es el Estado; se trata más bien de un cuerpo de opinión discursiva no gubernamental, movilizado informalmente, que puede servir de contrapeso al Estado. En efecto, en el modelo liberal, es precisamente este carácter extragubemamental de la esfera pública lo que confiere un aura de independencia, autonomía y legitimidad a la "opinión pública" que allí se genera.

Por consiguiente, el modelo liberal de la esfera pública burguesa supone que la separación radical entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado es deseable. Como resultado, promueve lo que llamaré los *públicos débiles*, públicos cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opinión y no cubre la toma de decisiones. Más aún, el modelo liberal parece implicar que una expansión de la autoridad discursiva de dichos públicos, de manera que incluya tanto la toma de decisiones como la creación de opinión, pondría en peligro la autonomía de la opinión pública —pues, en este caso, el público se convertiría efectivamente en el Estado y se perdería la posibilidad de un control discursivo crítico del Estado.

Al menos esto es lo que sugiere Habermas en la formulación inicial del modelo liberal. En realidad, el asunto se toma más complejo cuando tenemos en cuenta el surgimiento de la soberanía parlamentaria. Con este significaüvo desarrollo histórico de la esfera pública, encontramos una transforma-

ción estructural importante, puesto que el Parlamento soberano opera como una esfera pública *dentro* del Estado. Igualmente, los parlamentos soberanos son lo que llamaré *públicos Juertes,* públicos cuyo discurso incluye tanto la formación de opinión como la toma de decisiones. Como lugar de deliberación pública que culiriina en decisiones legalmente obligatorias (o leyes), el Parlamento habría de ser la sede de la autorización discursiva del uso del poder estatal. Al lograr la soberanía parlamentaria, por consiguiente, se desdibuja la línea que separa la sociedad civil (asociativa) del Estado.

Obviamente, el surgimiento de la soberanía parlamentaria y el consiguiente debilitamiento de la separación entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado, representa un avance democrático frente a acuerdos políticos anteriores, pues, tal como lo sugieren los términos "público fuerte" y "público débil", la "fuerza de la opinión pública" se incrementa cuando uno de los cuerpos que la representan obtiene el poder necesario para convertir tal "opinión" en decisiones autoritarias. Al mismo tiempo, subsisten interrogantes importantes respecto de la relación entre los públicos fuertes parlamentarios y los públicos débiles frente a los cuales son presuntamente responsables. En general, estos desarrollos suscitan algunas preguntas interesantes e importantes acerca de los méritos relativos de los públicos tuertes y los débiles, y acerca de las funciones respectivas que pueden desempeñar las instituciones de ambos tipos en una sociedad democrática e igualitaria.

Un conjunto de preguntas se refiere a la posible proliferación de públicos fuertes que asumen la forma de instituciones autoadrrirnistradas. En los lugares de trabajo, las guarderías y las comunidades residenciales que se adrriinistran a sí mismas, por ejemplo, las esferas públicas institucionales internas podrían ser espacios tanto de formación de opinión como de toma de decisiones. Esto equivaldría a constituir lugares de democracia directa o cuasi directa, donde todas las personas comprometidas en una empresa colectiva participarían en las deliberaciones para determinar su diseño y operación[42]. No obstante, esto todavía dejaría abierta la rela-

42 Uso la expresión "democracia cuasi-directa" para señalar la posibilidad de que existan formas híbridas de autoadministración que incluyan la designación democrática de representantes, administradores o planificadores, vinculados por estrictos criterios de responsabilidad frente a los electores, a través de mecanismos tales como la revocatoria.

ción entre estas esferas públicas internas que operan como cuerpos de toma de decisiones, y aquellos públicos externos frente a los cuales también son presuntamente responsables. El problema de dicha relación adquiere importancia cuando consideramos que las personas que se ven afectadas por una empresa en la que no participan directamente como agentes pueden, sin embargo, tener interés en su *modus operandi;* por lo tanto, tienen también el derecho legitimo de opinar acerca del diseño y la operación de la institución, a través de alguna otra esfera pública (más fuerte o más débil).

De nuevo, abordamos el asunto de la responsabilidad. ¿Qué acuerdos institucionales garantizan mejor la responsabilidad de los cuerpos democráticos de toma de decisiones (públicos fuertes) frente a *sus* públicos (externos, débiles o, dada la posibilidad de casos híbridos, aún más débiles)?[43] ¿En qué sitios de la sociedad serían apropiados los acuerdos logrados a través de una democracia directa y en cuáles más apropiadas las formas representativas? ¿Cuál es la mejor manera de articular los primeros con las segundas? De modo más general, ¿qué acuerdos democráticos institucionalizan mejor la coordinación entre las diferentes instituciones, incluyendo la coordinación entre los diferentes públicos co-implicados? ¿Debiéramos pensar en un Parlamento central como superpúblico fuerte con soberanía discursiva autoritaria sobre las reglas sociales básicas y los acuerdos de coordinación? De ser así, ¿se requiere entonces suponer un superpúblico externo único (más) débil además de (no en lugar de), varios otros públicos más pequeños? En cualquier caso, dada la inevitable interdependencia global manifiesta en la división internacional del trabajo dentro de una única biosfera planetaria compartida, ¿tiene sentido entender al Estado-nación como la unidad apropiada de la soberanía?

No sé cuál sea la respuesta a la mayor parte de estas preguntas, y soy incapaz de explorarlas ulteriormente en este ensayo. No obstante, la posibilidad de formularlas, incluso en ausencia de respuestas plenas y persuasivas, nos permite llegar a una conclusión importante: cualquier con-

43 Con "posibilidades híbridas" me refiero a acuerdos que implican una responsabilidad muy estricta de los cuerpos representativos de toma de decisiones frente a sus públicos extemos, mediante el derecho al veto y a la revocación. Tales formas híbridas, en algunas circunstancias, aunque ciertamente no en todas, pueden ser deseables.

cepción de la esfera pública que exija una separación radical entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado será incapaz de concebir las formas de autoadininistración, coordinación interpúblicos y responsabilidad política, que son esenciales para una sociedad democrática e igualitaria. El modelo liberal de la esfera pública burguesa, por lo tanto, no es adecuado para la teoría crítica contemporánea. Lo que se necesita, más bien, es una concepción postburguesa que nos permita contemplar un papel más importante para las esferas públicas (al menos para algunas) que la mera formación autónoma de la opinión, alejada de la toma de decisiones. Dicha concepción postburguesa nos permitiría pensar en públicos fuertes y débiles, así como en varias formas híbridas. Asimismo, nos permitiría teorizar el rango de relaciones posibles entre dichos públicos, con lo que aumentaría nuestra capacidad para concebir posibilidades democráticas más allá de los límites de la actual democracia existente.

CONCLUSIÓN: PENSANDO DE NUEVO LA ESFERA PÚBLICA

Permítaseme concluir recapitulando lo que creo haber logrado en este capítulo. He mostrado que el modelo liberal de la esfera pública burguesa, tal como lo describe Habermas, no es adecuado para una crítica de los límites de la actual democracia existente en las sociedades del capitalismo tardío. A un nivel, mi argumento socava el modelo liberal como ideal normativo. He mostrado, primero, que una concepción adecuada de la esfera pública exige, no sólo poner en suspenso la desigualdad social, sino eliminarla. En segundo lugar, he mostrado que es preferible una multiplicidad de públicos a una única esfera pública, tanto en sociedades estratificadas como en sociedades igualitarias. En tercer lugar, he mostrado que una concepción sostenible de la esfera pública debe propiciar la inclusión, no la exclusión, de los intereses y asuntos que la ideología burguesa machista rotula como "privados" y trata como inadmisibles. Finalmente, he mostrado que una concepción defendible debe permitir la existencia tanto de públicos fuertes como de públicos débiles, y debiera contribuir a la teorización de las relaciones entre ellos. En síntesis, he argumentado en contra de cuatro supuestos constitutivos del modelo liberal de la esfera pública burguesa; al mismo tiempo, he identificado algunos

elementos correlativos para una nueva concepción postburguesa.

A otro nivel, mi argumento exige a la teoría crítica de las democracias existentes cuatro tareas correlativas. En primer lugar, esta teoría debería hacer visibles las maneras en las que la desigualdad social contamina la deliberación en el interior de los públicos en las sociedades del capitalismo tardío. En segundo lugar, debería mostrar cómo afecta la desigualdad a las relaciones entre los públicos en estas mismas sociedades, de qué manera estos públicos obtienen poder o se segmentan, y cómo algunos se ven involuntariamente aislados y subordinados a otros. Posteriormente, una teoría crítica debería denunciar en qué manera la rotulación de algunos asuntos e intereses como "privados" limita el rango de problemas, y de aproximaciones a ellos, que pueden ser ampliamente controvertidos en las sociedades contemporáneas. Finalmente, nuestra teoría debería mostrar cómo el carácter excesivamente débil de algunas esferas públicas en las sociedades del capitalismo tardío despoja a la "opinión pública" de toda su fuerza práctica.

De todas estas maneras, la teoría debería exponer los límites de la forma específica de democracia propia de las sociedades del capitalismo tardío. Quizás, al hacerlo, pueda también inspirarnos para que intentemos llevar más allá esos límites, al tiempo que advierte a la gente de otras partes del mundo para que no escuchen el llamado a instaurarlos.

7

MULTICULTURALISMO, AINITIESENCIALISMO Y DEMOCRACIA RADICAL

Una genealogía del impasse actual en la teoría ferninista

"Democracia" es, hoy en día, una palabra intensamente controvertida que significa muchas cosas diferentes para diferentes personas, incluso cuando todos afirman estar a su favor. ¿Deberíamos entender que se refiere al capitalismo de libre mercado conjugado con elecciones multipartidistas, como insisten ahora muchos de los antiguos combatientes de la Guerra Fría? ¿O debemos entender la democracia en el sentido fuerte de autogobierno? Y de ser así, ¿significa esto que cada nacionalidad distinta debiera tener su propio Estado soberano en un territorio "étnicamente limpio"? ¿O se refiere más bien a un proceso de comunicación a través de las diferencias, donde los ciudadanos participan juntos en las discusiones y tomas de decisiones para determinar colectivamente sus condiciones de vida? Y, en tal caso, finalmente, ¿qué se requiere para que todos puedan participar *como iguales?* ¿Requiere la democracia la igualdad social? ¿El reconocimiento de la diferencia? ¿La ausencia de la dominación y subordinación sistemática?[1]

1 La investigación para la elaboración de este ensayo fue patrocinada por el Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Viena, y por el decano de la Facultad de Estudios de Postgrado de la New School for Social Research. Agradezco a Cornelia Klinger y Eli Zaretski sus comentarios.

La "democracia radical" debe distinguirse de concepciones alternativas de democracia por un conjunto de respuestas distintivas a estas preguntas. ¿Cuáles serían, entonces, esas respuestas? Asumo que ser un demócrata radical, hoy en día, implica estar atento —y tratar de eliminar— dos tipos de impedimento a la participación democrática. Uno de ellos es la desigualdad social; el otro, el irrespeto a la diferencia. Según esta interpretación, la democracia radical es la concepción que sostiene que la democracia actual requiere tanto la redistribución económica como el reconocimiento multicultural.

Lo anterior, sin embargo, es sólo el esquema de una respuesta. Cuando intentamos darle cuerpo, nos vemos enredados en preguntas difíciles sobre la relación entre igualdad y diferencia. Estas cuestiones se debaten de maneras diversas hoy en día, según se trate de asuntos de género, nacionalidad, etnia y 'raza. ¿Cuáles son las diferencias que son relevantes para la democracia? ¿Cuáles son las diferencias que hacen una diferencia para la democracia? ¿Qué diferencias ameritan reconocimiento público y/o representación política? ¿Qué diferencias, por el contrario, debieran considerarse irrelevantes para la vida política y, por lo tanto, tratarse como asuntos privados? Finalmente, ¿qué tipo de diferencias debiera promover una sociedad democrática? Y ¿cuáles debiera proponerse abolir?

Los demócratas radicales, como todos, no pueden evitar enfrentarse a estas preguntas, pero contestarlas no es asunto sencillo. En mi opinión, las discusiones actuales en los Estados Unidos han llegado a un impasse, obstaculizadas por algunas tendencias desafortunadas. Una es la tendencia a centrarse en la política cultural de manera unidimensional, en detrimento de la economía política. Los argumentos actuales sobre la política de la identidad, que agitan todo el espectro de "nuevos movimientos sociales", se orientan en esta dirección. Tales argumentos enfrentan a los antiesencialistas, comprometidos con la deconstrucción de las identidades de grupo, a los multiculturalistas, ansiosos por reconocer y revaluar las diferencias de grupo. El problema de fondo es la política del reconocimiento: *¿qué tipo* de política del reconocimiento sirve mejor a las víctimas del irrespeto? ¿La revaluación de la diferencia o la deconstrucción de la identidad?

Entendida de esta manera, la controversia es indecidible.

Se queda en el terreno de la política de la identidad, donde el irrespeto a la diferencia se comprende como problema "cultural" y se disocia de la economía política. De hecho, las injusticias de reconocimiento están profundamente imbricadas con las injusticias de distribución, por lo que resulta imposible enfrentar adecuadamente las primeras si se las aisla de las segundas. Los demócratas radicales nunca conseguirán deshacer los nudos gordianos de la identidad y la diferencia si no abandonan el terreno de la política de la identidad. Esto implica reubicar la política cultural en relación con la política social, y vincular las exigencias de reconocimiento con las exigencias de redistribución.

En cualquier caso, esta es la tesis que defenderé en el presente capítulo. No obstante, mi aproximación será algo indirecta. Haré una reconstrucción de la historia de los recientes debates feministas norteamericanos en tomo a la diferencia, con el fin de mostrar cómo y dónde surgieron nuestras dificultades actuales. En lo posible, sugeriré también maneras de eludirlas.

Esta aproximación exige una aclaración. A pesar de que me centro explícitamente en los debates feministas, mi interés aquí no se limita al feminismo *per se.* Me propongo, más bien, utilizar una reconstrucción de los debates feministas para ilustrar una trayectoria más general. Es posible desarrollar líneas análogas de argumentación desde otros puntos de partida, tales como los debates acerca de la 'raza'. También ellos, creo, revelarían una tendencia progresiva a divorciar la política cultural del reconocimiento de la política social de la redistribución —en detrimento de los esfuerzos por desarrollar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad.

LA "DIFERENCIA DE GÉNERO": ¿IGUALDAD O DIFERENCIA?

Hoy en día, la teoría académica feíninista norteamericana ha llegado a un impasse, que refleja perfectamente el impasse más amplio al que ha llegado la democracia radical. Actualmente estamos atrapados en la discusión sobre la política de la identidad, después de haber sucumbido a dos infortunadas tentaciones. Una es la tendencia a adoptar una forma ^discriminada de antiesencialismo, que trata a todas las identidades y diferencias como ficciones represivas. La otra

es la tendencia, exactamente inversa, a adoptar una versión indiscriminada del multiculturalismo, que considera a todas las identidades y diferencias como dignas de reconocimiento. De hecho, ambas tendencias comparten una misma raíz: no logran vincular la política cultural de la identidad y la diferencia con la política social de la justicia y la igualdad. Al disociar la política del reconocimiento de la política de la redistribución, ambas tendencias obstaculizan los esfuerzos feministas por desarrollar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad.

Lo anterior resulta evidente si reconstruimos la historia de los debates sobre la diferencia en el feminismo norteamericano de la segunda ola. Estos debates se dividen aproximadamente en tres fases. En la primera fase, que se extiende desde finales de los años sesenta hasta mediados de los ochenta, el centro de atención era la "diferencia de género". En la segunda, que comprende desde mediados de los años ochenta hasta comienzos de los noventa, el centro de atención se desplazó hacia las "diferencias entre mujeres". Una tercera fase, en la que nos encontramos ahora, se centra en las "múltiples diferencias que intersectan". Desde luego, trazar la trayectoria del debate de esta manera implica necesariamente simplificar y abstraer. Pero también hace posible una visión panorámica, que revela una lógica interna que de otra manera permanece oculta.

En la primera fase, las antagonistas principales eran las "feministas de la igualdad" y las "feministas de la diferencia", y los problemas básicos que las dividían eran, en primer lugar, la naturaleza y causas de la injusticia de género y, en segundo lugar, la solución adecuada para este tipo de injusticia, y, por lo tanto, el significado de la equidad de género. Permítaseme describir estos dos bandos de manera esquemática, dejando de lado muchos matices y sutilezas.

Las feministas de la igualdad consideraban la diferencia de género como un instrumento y artefacto de la dominación masculina. En su opinión, lo que en las sociedades sexistas pasa como diferencia de este tipo es, o bien mentiras misóginas dirigidas a racionalizar la subordinación de las mujeres (se dice, por ejemplo, que somos irracionales y sentimentales, *por lo tanto,* poco idóneas para el trabajo intelectual pero idóneas para el espacio doméstico), o bien resultados de la desigualdad, socialmente construidos (en realidad, experimenta-

mos ansiedad frente a las matemáticas o tememos el éxito *porque* nos han tratado de manera diferente). En cualquier caso, hacer énfasis en la diferencia de género implica causar un daño a las mujeres, pues refuerza nuestro confinarriiento a un rol inferior y doméstico, marginándonos o excluyéndonos de todas aquellas actividades que promueven la verdadera realización humana, tales como la política, el empleo, el arte, la vida de la mente y el ejercicio de la autoridad legítima. Se nos priva asimismo de nuestra justa porción de bienes sociales esenciales, tales como el ingreso, el empleo, la propiedad, la salud, la educación, la autonomía, el respeto, el placer sexual, la integridad física y la seguridad personal.

Desde la perspectiva de la igualdad, entonces, la diferencia de género aparecía como un aspecto inseparable del sexismo. La tarea política, por consiguiente, era clara: el objetivo del feminismo era romper las cadenas de la "diferencia" y establecer la igualdad, al hacer que hombres y mujeres fueran medidos con el mismo patrón. Ciertamente, es posible que las feíriinistas liberales, las ferriinistas radicales y las feministas socialistas se disputaran acerca de la mejor manera de lograr este objetivo, pero compartían, sin embargo, una concepción común de la equidad de género que implicaba rriimrnizar la diferencia de género.

Esta perspectiva de la igualdad dominó casi durante una década, contada desde finales de los sesenta, en el movimiento feminista norteamericano. No obstante, a finales de los años setenta, fue radicalmente controvertida por el surgimiento de un nuevo feminismo de la "diferencia", llamado también "feminismo cultural". Las feministas de la diferencia rechazaban la concepción de la equidad por considerarla androcéntrica y asimilacionista. Desde su perspectiva, el lograr que las mujeres, fueran incluidas en las actividades tradicionalmente masculinas no era un objetivo suficientemente radical, pues adoptaba de manera aerifica la prejuiciada idea machista de que sólo las actividades de los nombres son verdaderamente humanas, despreciando así las de las mujeres. El feminismo de la igualdad, por consiguiente, lejos de controvertir el sexismo, lo reproducía —al devaluar la feminidad. Lo que se necesitaba, más bien, era otro upo de feminismo, que se opusiera a la subvaloración del mérito de las mujeres a través del reconocimiento de la diferencia de género y la revaluación de la feminidad.

Las feministas de la diferencia propusieron entonces una interpretación nueva y positiva de la diferencia de género. Las mujeres realmente son distintas de los hombres, afirmaban, pero tal diferencia no implica inferioridad. Por el contrario, insistían algunas, las mujeres, en tanto que encargadas de la crianza y amantes de la paz, son moralmente superiores a los hombres, competitivos y militaristas. Otras prefirieron abandonar el tema de la inferioridad y la superioridad, para reconocer dos "voces" diferentes de igual valor, y exigir que se escuchara con respeto la voz de la mujer. En ambos casos, coincidían en afirmar que la diferencia de género es real y profunda, la diferencia humana más fundamental. Todas las mujeres comparten una misma "identidad de género" *en tanto mujeres.* Todas sufren un daño común cuando se desprecia esa identidad. Todas, por lo tanto, son hermanas bajo la piel. Las feministas sólo necesitan articular el contenido positivo de la feminidad para movilizar esta solidaridad latente. En síntesis, la manera de hacer justicia a las mujeres sería *reconocer,* no irdnimizar, la diferencia de género.

Estas serían entonces las posiciones opuestas del primer debate sobre la diferencia dentro del feminismo norteamericano de la segunda ola. El movimiento se mantuvo en equilibrio entre dos visiones enfrentadas de la diferencia de género, dos explicaciones alternativas de la injusticia de género y dos visiones opuestas de la equidad de género. Las proponentes de la igualdad veían en la diferencia de género a la sirvienta de la dominación masculina. Para ellas, las injusticias básicas del sexismo eran la marginación de las mujeres y la mala distribución de los bienes sociales, y el significado clave de la equidad de género era la igual participación y la redistribución. Las feministas de la diferencia, por el contrario, veían en la diferencia de género la piedra angular de la identidad de las mujeres. Para ellas, por consiguiente, el androcentrismo era el principal daño que causaba el sexismo, y lo fundamental en la equidad de género era el reconocimiento y la revaluación de la feminidad.

Este debate se prolongó durante varios años, tanto en el plano cultural como en el político, pero nunca se dfrimió de manera definitiva, en parte porque cada lado tenía críticas convincentes respecto al otro. Las proponentes de la diferencia mostraron con éxito que las igualitaristas presuponían "lo masculino como norma", un criterio que ponía en desven-

taja a las mujeres. Las igualitaristas, por su parte, argumentaban, de modo igualmente coherente, que el bando de la diferencia se apoyaba en nociones estereotipadas de la feminidad que reforzaban las jerarquías de género existentes. Ninguno de los dos bandos, por lo tanto, sostenía una posición plenamente defendible, pero cada uno disponía de una idea importante. La de las igualitaristas era que no podía explicarse adecuadamente el sexismo si se pasaba por alto la marginación social de las mujeres y su porción desigual de recursos; por lo tanto, que ninguna concepción convincente de la equidad de género podía ornitir los objetivos de la igual participación y la distribución justa. La idea descubrimiento de las feministas de la diferencia era que no podía explicarse adecuadamente el sexismo si se pasaba por alto el problema del androcentrismo en la construcción de los parámetros valorativos culturales; por lo tanto, que ninguna concepción convincente de la equidad de género podía omitir la necesidad de superar tal androcentrismo.

¿Cuál era, entonces, la moraleja que debía deducirse? En lo sucesivo, las feministas debería encontrar la manera de acomodar estas dos ideas. Era preciso desarrollar una perspectiva que se opusiera simultáneamente a la desigualdad social y al androcentrismo cultural. Una perspectiva semejante combinaría efectivamente una política de la redistribución con una política del reconocimiento, pero no como si se tratara de problemas separados. Más bien, tendría que integrar exigencias sociales con exigencias culturales, buscando cambiar la cultura y la economía política a la vez.

"DIFERENCIAS ENTRE LAS MUJERES"

Resultó que las feministas norteamericanas no resolvieron el impasse de la igualdad versus la diferencia a través del desarrollo de esa nueva perspectiva. Más bien, a mediados de los años ochentas, el marco general del debate se había modificado de manera tan radical que el problema ya no podía plantearse en esos términos. Entre tanto, las corrientes feministas líderes habían llegado a rechazar la idea de que la diferencia de género podía ser discutida provechosamente aparte de otros ejes de diferencia, especialmente los de 'raza', etnia, sexualidad y clase. Así, el debate igualdad-diferencia fue desplazado. La diferencia de género, como foco

de atención, dio paso a las "diferencias entre mujeres", inaugurándose con esto una nueva fase del debate feminista.

Este cambio en el centro de atención fue en gran parte resultado del trabajo de las lesbianas y las feministas de color. Durante muchos años, estos grupos se habían opuesto a las formas de feminismo que no lograban incidir en sus vidas y atender sus problemas. Las mujeres afroamericanas, por ejemplo, habían invocado su historia de esclavitud y oposición, de trabajo asalariado y activismo comunitario, para controvertir el supuesto de la dependencia femenina universal respecto de los hombres y el confinamiento a la domesticidad. Entre tanto, las feministas latinas, judías, nativas americanas y asiático-americanas, protestaban por la referencia implícita a la mujer anglosajona blanca en muchos de los textos de la corriente feminista central. Finalmente, las lesbianas habían desenmascarado la heterosexualidad normativa de las explicaciones feministas sobre la maternidad, la sexualidad, la identidad de género y la reproducción.

La corriente central del feminismo norteamericano, insistían todas estas voces, no era un feminismo para todas las mujeres. Privilegiaba el punto de vista de la mujer anglosajona blanca, heterosexual y de clase media, que había dominado hasta entonces el movimiento. Extrapolaba inválidamente a partir de su propia experiencia y condiciones de vida lo que resultaba inapropiado, incluso perjudicial, para otras mujeres. Por lo tanto, el mismo movimiento que pretendía liberar a las mujeres terminó reproduciendo en sus filas el racismo y el heterosexismo, las jerarquías de clase y los prejuicios étnicos endémicos a la sociedad estadounidense.

Durante muchos años, tales voces habían estado confinadas a los márgenes del ferriinismo norteamericano. Sin embargo, hacia mediados de los años ochentas se habían movido, en las palabras proféticas de pitonisas, "desde los márgenes hacia el centro" de la discusión[2]. Muchos de quienes antes vacilaban, estaban ahora dispuestos a conceder lo siguiente: el movimiento había estado preocupado de manera tan exclusiva por la diferencia de género, que había dejado de lado las diferencias entre las mujeres.

2 Bell Hooks, *Feminist Theory:* From *Margin to Center,* Boston, South End Press, 1984.

El "feminismo de la diferencia" era el responsable más obvio. Sus explicaciones presuntamente universales de la identidad de género femenina y de la voz diferente de las mujeres podían verse ahora como lo que realmente eran: idealizaciones estereotipadas, culturalmente específicas, de la feminidad de clase media, heterosexual, blanca y europea, tan estrechamente relacionadas con las jerarquías de clase, 'raza', etnia y sexualidad como con las jerarquías de género. Y, sin embargo, el feminismo de la igualdad también era culpable. Al suponer que todas las mujeres estaban subordinadas a todos los hombres de la misma manera y en el mismo grado, había unlversalizado falsamente la situación específica de las mujeres blancas de clase media heterosexuales y había ocultado la manera en la que esto afectaba las jerarquías de clase, 'raza', etnia y sexualidad. Por lo tanto, ninguno de los bandos del antiguo debate entre igualdad y diferencia podía responder a la crítica. Aunque una de las partes había subrayado la similitud entre hombres y mujeres, y la otra la diferencia entre ellos, el resultado final era concretamente el mismo: ambas habían ocultado importantes diferencias entre las mujeres. Por consiguiente, en ambos casos, el intento por construir la hermandad se revirtió. La falsa universalización de la situación de *algunas* mujeres y de los ideales de identidad de *algunas* mujeres, no había promovido la solidaridad femenina. Por el contrario, habían introducido ira y escisión, daño y desconfianza.

Pero la dificultad era aún más profunda. Al reprimir las diferencias entre las mujeres, la corriente central del movimiento había reprimido también los ejes de subordinación diferentes a los de género —una vez más, los de clase, 'raza', etnia, nacionalidad y sexualidad[3]. En otras palabras, reprimía lo que Deborah King llamaba el "riesgo múltiple", las múltiples formas de subordinación de que son objeto las lesbianas, las mujeres de color y/o mujeres pobres y de la clase trabajadora[4]. Por esta razón, la corriente central del movi-

3 Una excepción importante fueron las corrientes feministas socialistas de finales de los años sesenta y setenta. Las feministas socialistas han insistido siempre en la necesidad de relacionar las divisiones de género con las divisiones de clase y. en menor grado, con las divisiones raciales, pero con la decadencia de la Nueva Izquierda, su influencia se vio menguada.

4 Deborah King, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness", *Signs,* 14, No. 1 (1988). pp. 42-72.

miento mayoritario no tuvo en cuenta la múltiple afiliación de estas mujeres, su lealtad a más de un movimiento social. Por ejemplo, muchas mujeres de color y/o lesbianas siguieron comprometidas con las luchas *junto* a los hombres de color y/o *gays* en los movimientos antirracistas y/o de liberación *gay,* mientras luchaban a la vez *contra* el sexismo de sus camaradas hombres. Sin embargo, un feminismo centrado sencillamente en la diferencia de género no podía comprender esta situación. Al suprimir los ejes de subordinación diferentes al género, suprimieron también las diferencias *entre ¡os hombres.* Y eso colocó a las mujeres sometidas al riesgo múlüple entre la espada y la pared: en efecto, las presionó para que optaran entre la lealtad a su género y la lealtad a su 'raza', clase y/o sexualidad. Este imperativo disyuntivo negaba su realidad de riesgo múltiple, afiliación múltiple e identidad múltiple.

El centrarse exclusivamente en la "diferencia de género" demostró ser cada vez más contraproducente a medida que proliferaba la "política de la identidad" en los años ochentas. Ahora la escena política estaba atestada de "nuevos movimientos sociales", cada uno de los cuales politizaba una "diferencia" diferente. Los *gays y* lesbianas se movilizaron en torno a la diferencia sexual para luchar contra el heterosexismo; los movimientos de afroamericanos, norteamericanos nativos y otras personas de color politizaron la diferencia 'racial' para controvertir la subordinación racial; y un amplio espectro de grupos identificados étnica y religiosamente comenzaron a luchar por el reconocimiento de las diferencias culturales dentro de una nación cada vez más multiétnica[5]. Así, las feministas se encontraron compartiendo el espacio político con todos estos movimientos, pero no en el sentido de una coexistencia paralela, lado a lado. Más bien, todos los diversos movimientos se entrecruzaban, y cada uno pasaba por un proceso análogo de descubrimiento de las otras diferencias en su interior.

En este contexto, era evidente la necesidad de una reorientación. Sólo si las feministas estábamos dispuestas a abandonar su exclusiva concentración en la diferencia de gé-

5 La ausencia relativa de luchas nacionalistas —con la excepción de las corrientes de norteamericanos nativos y portorriqueños— distingue la poliUca de identidad de los Estados Unidos de la de muchas otras partes del mundo.

ñero, podríamos dejar de interpretar otras pretensiones ligadas a la diferencia como amenazas a la unidad de las mujeres. Sólo si estábamos dispuestas a enfrentar otros ejes de subordinación diferentes al de género, podríamos teorizar nuestra relación con las otras luchas políticas que se desarrollan a nuestro alrededor. Finalmente, sólo si abandonamos la concepción de nosotras mismas como un movimiento social autosuficiente, podríamos comprender plenamente la verdadera situación: que las luchas de género tenían lugar en el terreno más amplio de la sociedad civil, donde múltiples ejes de diferencia estaban siendo controvertidos simultáneamente y donde múltiples movimientos sociales se entrecruzaban.

"DIFERENCIAS MÚLTIPLES QUE INTERSECTAN": ¿ANTIESENCIALISMO O MULTICULTURALISMO?

Alrededor de 1990, entonces, el debate decisivo entre las feministas norteamericanas estaba preparado para avanzar desde las "diferencias entre mujeres" hacia las "diferencias múltiples que intersectan". El resultado debió haber sido de un enorme beneficio. Lo que al principio aparecía como un giro hacia el interior (en lugar de centrarnos en nuestra relación con los hombres, nos centraríamos en las relaciones entre nosotras) parecía más bien invitar a un giro hacia fuera (en lugar de centrarnos únicamente en el género, nos centraríamos en sus relaciones con otros ejes de diferencia y subordinación que se entrecruzan con éste). De esta manera, el espectro completo de diferencias politizadas se aprovecharía en favor de las feministas. No sólo el género, sino también la 'raza', la etnia, la nacionalidad, la sexualidad y la clase, serían ahora objeto de la teoría feminista[6]. Y todas las luchas contra la subordinación tendrían que estar vinculadas de alguna manera al feminismo.

En principio, un cambio semejante no implicaba dificultad alguna para el proyecto de combinar la política de la redistribución con la del reconocimiento. En efecto, las discusiones acerca de las "diferencias entre mujeres" nunca se

6 Lo contrario también es cierto: ahora también el género debe ser pensado desde la perspectiva de esas otras diferencias.

opusieron explícitamente a ese proyecto. Tampoco la lógica de prestar atención a estas diferencias implicaba abandonar los esfuerzos por integrar una política cultural de la identidad con una política social de justicia e igualdad. Pero el cambio de perspectiva complicó de hecho el proyecto. En lo sucesivo, se hizo necesario reubicar la tarea de integrar la redistribución y el reconocimiento dentro de un ámbito político nuevo y más complejo. Las exigencias culturales tendrían que integrarse con las exigencias sociales a todo lo largo del espectro de ejes de dominación entrecruzados.

Sin embargo, una vez más, las feministas norteamericanas no han desarrollado (todavía) este tipo de aproximación. Por el contrario, a medida que nos adentramos en esta tercera fase actual del debate sobre la diferencia, la política del reconocimiento se disocia cada vez más de la política de la redistribución, y la primera eclipsa cada vez más a la segunda. El resultado es una problemática truncada, que obstaculiza los esfuerzos por desarrollar una concepción de la democracia radical que tenga credibilidad.

En la fase actual, las discusiones feministas se conjugan con la discusión más general sobre la democracia radical. Hoy en día, la "democracia radical" se propone como un rótulo para mediar entre las diversas luchas acerca de las "diferencias múltiples que intersectan", vinculando así diversos movimientos sociales[7]. Como tal, resulta atractiva en dos planos. Por un lado, parece corregir las tendencias balcanizadoras de la política de la identidad y promover alianzas políticas más amplias. Por el otro, y al mismo tiempo, parece ofrecer una concepción "postsocialista" de la sociedad buena y controvertir las compresiones conservadoras hegemónicas de la democracia. No debe sorprendernos, entonces, que las feministas que buscan desarrollar una perspectiva teórica y política viable, orientada hacia las "diferencias múltiples que intersectan", adopten cada vez con mayor frecuencia la posición de la democracia radical[8].

El significado de "democracia radical", no obstante, aún no ha sido desarrollado suficientemente. Se encuentra confi-

7 *Véase,* por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy,* Londres, Verso, 1985, y David Tred, comp., *Radical Democracy,* Nueva York, Routledge, 1995.

8 Véase, por ejemplo, Judith Butler, *Bodies that Matter, op cit,* y las diversas contribuciones a David Trend, comp.. *op. cit.*

nado casi por completo al plano político cultural, pues funciona principalmente como contrapeso a la política de la identidad. Por consiguiente, la discusión actual tiende a poner entre paréntesis la economía política. Por esta razón, hasta ahora resulta poco claro en qué forma puede un proyecto de democracia radical vincular la política cultural del reconocimiento con la política social de la redistribución. Sin embargo, a menos de que logre vincularlas, la "democracia radical" no será auténticamente democrática. No conseguirá forjar mediaciones democráticas entre las "diferencias múltiples que intersectan".

Las diñcultades se hacen evidentes cuando examinamos los debates que actualmente forman el contexto para las discusiones en torno a la democracia radical. Estos debates se centran básicamente en la identidad de grupo y la diferencia cultural, y se dividen en dos corrientes mutuamente relacionadas. Una de ellas puede denominarse "antiesencialismo"; cultiva una actitud escéptica frente a la identidad y a la diferencia, a las que conceptualiza de nuevo como construcciones discursivas. La segunda, que podemos denorninar "multiculturalismo", cultiva una concepción positiva de las diferencias e identidades de los grupos, a las que pretende revaluar y promover. Aunque ambas corrientes de la discusión presentan ideas interesantes en algunos aspectos, ninguna es completamente satisfactoria. Entre tanto, la conjunción de ambas en los debates actuales sobre la democracia radical nos lleva a una problemática uructimensional, truncada, "culturalista".

Uno de los problemas deriva del hecho de que ambas discusiones se apoyan en visiones unidimensionales de la identidad y la diferencia. La concepción antiesencialista es escéptica y negativa; considera que todas las identidades son inherentemente represivas y todas las diferencias inherentemente excluyentes. La concepción multiculturalista, por el contrario, es festiva y positiva; considera que todas las identidades merecen reconocimiento y todas las diferencias merecen afirmación. Por estas razones, ninguno de los dos enfoques es lo suficientemente diferenciado. Ninguno suministra una base que permita distinguir las exigencias de identidad democráticas de las antidemocráticas, las diferencias justas de las injustas. Por consiguiente, ninguno de ellos puede sostener una política viable ni una concepción de la democracia radical digna de confianza.

El segundo problema, que subyace tras el primero, es que las dos aproximaciones vigentes han perdido su doble enfoque hacia la redistribución y el reconocimiento. Tanto el antiesencialismo como el multiculturalismo están preocupados casi exclusivamente por las injusticias derivadas del irrespeto cultural. Ambos dejan de lado las injusticias derivadas de la mala distribución político-económica. Ninguno, por lo tanto, suministra un marco político adecuado.

Permítaseme esbozar rápidamente los contornos principales de cada enfoque, centrándome en su comprensión de la diferencia. Intentaré mostrar que, en ambos casos, sus debilidades pueden rastrearse hasta una fuente común: la incapacidad de apreciar que las diferencias culturales pueden elaborarse libremente y ser mediadas democráticamente sólo en base a la igualdad social.

Comenzaré por el antiesencialismo, tal como se debate dentro de los círculos feministas. Quienes proponen esta posición buscan evitar los errores del feminismo de la diferencia, variando radicalmente la manera como conciben la identidad y la diferencia. Parten del supuesto de que las diferencias entre las mujeres van "hasta el fondo"; por consiguiente, no hay manera de ser mujer que no esté ya 'racializada', sexuada y definida por la clase; el género, por ende, no tiene una esencia o núcleo inmutable. Sin embargo, rechazan también las aproximaciones que dividirían a las mujeres (y a los hombres) en subgrupos cada vez más pequeños, cada uno con su propia identidad y su propia exigencia de reconocimiento[9]. En oposición a estas aproximaciones, los antiesencialistas consideran que ni las diferencias ni las identidades se dan sencillamente, como una cuestión de hecho, en virtud del carácter "objetivo" del grupo o de su posición social; más bien, se construyen discursivamente. Las diferencias y las identidades se crean performativamente a través de los procesos culturales de exigirlas y elaborarlas; no existen con anterioridad a dichos procesos. En principio, siempre podrían ser de otra manera. Por lo tanto, las diferencias e identidades existentes pueden deshacerse o modificarse

9 Esta parece la lógica de muchas aproximaciones multiculturales a la diferencia, lógica que estropea una discusión, en otros sentidos muy brillante, en Elizabeth V. Spelman. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988.

perfoirnativarnente si se renuncia a exigirlas o si se elaboran de manera distinta[10].

¿Qué implicaciones políticas tiene esta concepción? Es claro que el antiesencialismo rechaza cualquier política —feminista o de otro tipo que esencialice la identidad y la diferencia. Pero algunos de sus defensores van aún más lejos. Al insistir en que todas las identidades colectivas son "ficciones", por ser construidas, las consideran a todas con cierto escepticismo. Desde esta perspectiva, los términos de identidad politizados, tales como *mujeres*, deben ser necesariamente excluyentes; sólo pueden ser construidos a partir de la represión de la diferencia. Por lo tanto, cualquier identificación colectiva será objeto de critica desde el punto de vista de aquello que resulta excluido. La identidad feminista no es una excepción. Así, la critica de las feministas negras al sesgo blanco en el ferriinismo no es sólo una protesta dirigida contra el racismo; es también una protesta contra una necesidad lógica. Cualquier intento por exigir una identidad feminista negra, por consiguiente, sólo podría repetir el gesto excluyente.

En lo sucesivo llamaré a esta concepción "la versión deconstructiva del antiesencialismo". Según esta versión, la única práctica política "inocente" es negativa y deconstructiva. Implica desenmascarar la operación represiva y excluyente que permite toda construcción de la identidad. Desde este punto de vista, no es tarea del feminismo construir una identidad femenina o un sujeto colectivo feminista; más bien, nuestra tarea consiste en deconstruir toda construcción de las "mujeres". Más que asumir sin más la existencia de la diferencia de género y, por ende, la de las "mujeres", deberíamos poner en evidencia los procesos mediante los cuales se construye el binarismo de género y, por lo tanto, las "mujeres". El objetivo político del feminismo sería, entonces, desestabilizar la diferencia de género y las identidades de género que la acompañan. Una estrategia privilegiada es la disidencia y la parodia[11]. Pero más allá de esto, deberíamos aliarnos con otros movimientos sociales que tienen objetivos decons-

10 Un argumento en este sentido puede encontrarse en Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and* (he *Subversion oj Identity,* Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1990, donde se elabora una teoria de gènero performativa.

11 *Ibid.*

tructivos análogos, por ejemplo, con los teóricos críticos de la *'raza',* comprometidos con la deconstrucción de la diferencia blanco-negro, y con los teóricos *queer,* que trabajan por deconstruir la diferencia homo-hetero, pero no con los afrocentristas que buscan consolidar la identidad negra, ni con quienes proponen la identidad *gay y* lesbiana.

¿Qué deberíamos concluir de esta discusión? Para mí, el resultado es mixto. Por un lado, el anüesencialismo implica un avance importante en cuanto conceptualiza las identidades y las diferencias como construidas discursivamente y no como dadas objetivamente. Pero la política de la versión deconstructiva es excesivamente simplista. Con esto no me refiero únicamente a la dificultad obvia de que el sexismo no puede desmantelarse a través de una práctica exclusivamente negativa, deconstructiva. Me refiero también a las dificultades que surgen posteriormente, cuando los deconstructivistas antiesencialistas intentan realizar un acto de magia teórico, esto es, cuando intentan deducir una política cultural normativa de una concepción ontológica de la identidad y la diferencia. Y me refiero, por último, a las limitaciones ligadas al fracaso en el intento por elaborar la pregunta sobre cómo integrar la política antiesencialista del reconocimiento con una política igualitaria de redistribución.

La dificultad puede formularse de la siguiente manera: los deconstructivistas antiesencialistas evalúan las exigencias de identidad únicamente basándose en la ontología. No se preguntan, pues, cómo una identidad o una diferencia dada se relaciona con las estructuras sociales de dominación y con las relaciones sociales de desigualdad. Tampoco se preguntan qué tipo de economía política se necesitaría para sostener identidades no excluyentes y comprensiones antiesencialistas de la diferencia. Como resultado de lo anterior, se arriesgan a sucumbir a una generalización inválida: todas las identidades amenazan con volverse igualmente ficticias, igualmente represivas, igualmente excluyentes. Pero esto equivale a renunciar a toda posibilidad de distinguir las pretensiones de identidad emancipatorias de las represivas, las diferencias benignas de las perjudiciales. Así, los deconstructivistas antiesencialistas eluden las preguntas políticas cruciales del momento: ¿qué identidades políticas se arraigan en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? Y ¿cuáles se arraigan en la oposición a tales

relaciones? ¿Qué exigencias de identidad tienen la potencialidad de expandir la democracia actualmente existente? Y ¿cuáles obran, por el contrario, en contra de la democracia? Finalmente, ¿qué diferencias debería auspiciar una sociedad democrática y cuáles tratar de abolir?

El antiesencialismo, sin embargo, no tiene el monopolio de estos problemas. Los comparte, sostengo, con la otra corriente central norteamericana de importancia para esta discusión, la corriente centrada en el "multiculturalismo". El multiculturalismo se ha convertido en la bandera de una alianza potencial de los nuevos movimientos sociales, todos los cuales parecen luchar por el reconocimiento de la diferencia. Esta alianza une potencialmente a las feministas, los *gays,* las lesbianas, los miembros de grupos racializados y de grupos étnicos en desventaja, frente a un enemigo común, esto es, una forma culturalmente imperialista de vida pública que trata al hombre heterosexual, blanco anglosajón, de clase media, como norma de lo humano, en relación con el cual todos los demás aparecen como marginales. El objetivo de la lucha es la creación de formas públicas multiculturales, que reconozcan una pluralidad de maneras diferentes, pero igualmente valiosas, de ser humano. En una sociedad semejante, la comprensión de la diferencia como desviación que predomina hoy en día, daría lugar a una apreciación positiva de la diversidad humana. Todos los ciudadanos gozarían de los mismos derechos legales formales en razón de su condición de humanos, pero también serían reconocidos por aquello que los diferencia entre sí, su particularidad cultural.

Esta es, al menos, la comprensión del multiculturalismo más común en los Estados Unidos. Ha dominado intensos debates en torno a la educación en la esfera pública central. Los conservadores han atacado a quienes proponen los Estudios sobre la Mujer, Estudios afroamericanos, Estudios sobre lo *Gay* y Lesbiano y Estudios étnicos, alegando que hemos politizado impropiamente el currículo al sustituir las Grandes Obras seleccionadas por su perdurable valor universal por textos de valor inferior, elegidos en base a la ideología y la acción afirmativa. Por lo tanto, el argumento depende de la interpretación que se haga de la "diferencia". Mientras que los defensores de la educación tradicional insisten en considerar la diferencia de manera negativa, como

una desviación respecto de una norma única y universal, los multiculturalistas la consideran de manera positiva, como variación y diversidad cultural, y exigen que se encuentre representada en los programas educativos, así como en todos los demás lugares de la vida pública.

Las feministas y los demócratas radicales están comprensiblemente comprometidos en la defensa de alguna versión del multiculturalismo, en contra de los ataques de los conservadores. No obstante, deberíamos rechazar la versión que acabo de esbozar, que en lo sucesivo denominaré "la versión pluralista"[12]. La versión pluralista del multiculturalismo tiene como premisa una comprensión unilateral de la diferencia: la diferencia se considera como mtrínsecamente positiva e inherentemente cultural. Por lo tanto, esta perspectiva celebra acriticamente la diferencia y no se interroga acerca de su relación con la desigualdad. Al igual que la tradición norteamericana pluralista de la que desciende, procede —en contra de los hechos— como si la sociedad norteamericana no incluyera divisiones de clase ni otro tipo de injusticias estructurales profundamente arraigadas, como si la economía política fuera básicamente justa, como si sus diversos grupos constitutivos fueran socialmente iguales. Por consiguiente, trata la diferencia como si perteneciera exclusivamente a la cultura[13]. Como resultado de lo anterior, se divorcian los problemas relativos a la diferencia de la desigualdad material, las diferencias de poder entre grupos y las relaciones sistémicas de dominación y subordinación.

Todo esto debería constituir una advertencia para las fe-

12 No todas las versiones del multiculturalismo son "pluralistas" en el sentido aquí descrito. La versión pluralista es una reconstrucción típica ideal de lo que supongo es la comprensión de la mayoría del multiculturalismo. Pertenece también a la corriente en el sentido de ser la versión que habitualmente se discute en las esferas públicas centrales. Otras versiones se discuten en Linda Nicholson, "To Be or Not To Be: Charles Taylor on the Politics of Recognition". *ConsteUations,* 3, No. 1 (1996), pp. 1-16, y en Michel Warner et *aL,* "Critical Mulüculturalism", *Cnticcdlnqwjy,* 18, No. 3 (1992), pp. 530-56.

13 Al hacerlo, el multiculturalismo pluralista concibe la diferencia según el modelo estándar de la etnia en los Estados Unidos, en el cual un grupo de inmigrantes preserva alguna identificación con el legado cultural de su "antiguo país", al tiempo que se integra en la sociedad norteamericana: puesto que no se piensa que el grupo étnico ocupe una posición estructural distinta en la economía política, su diferencia es completamente cultural. El multiculturalismo pluralista generaliza este modelo étnico para los casos de género, sexualidad y 'raza', a los que en realidad no se aplica el modelo. Una critica a este modelo de etnia puede encontrarse en Linda Nicholson, op. *cit*

ministas que se proponen suscribir la democracia radical. Deberíamos reconocer esta concepción como una pariente del antiguo "feminismo de la diferencia". Los elementos nucleares de éste son reciclados aquí de una manera más general y extendidos a diferencias cüstintas a la de género. Mientras que el feminismo de la diferencia suponía que la injusticia principal era el androcentrismo cultural y la principal solución la revaluación de la feminidad, el multiculturalismo pluralista los sustituye por la injusticia más general del imperialismo cultural y la solución más general de la revaluación de todas las identidades irrespetadas. Pero la estructura del pensamiento es la misma, al igual que sus debilidades estructurales.

Al igual que el feminismo de la diferencia, el multiculturalismo pluralista tiende a sustancializar las identidades, tratándolas como entidades dadas en lugar de relaciones construidas. Tiende, por consiguiente, a balcanizar la cultura, separando a los grupos, ignorando las maneras en que se entrecruzan e impidiendo la interacción e identificación intergrupal. Al perder de vista el hecho de que las diferencias intersectan, regresa a un modelo simple y aditivo de la diferencia.

Por lo demás, al igual que el feminismo de la diferencia, el multiculturalismo pluralista valoriza las identidades de grupo existentes. Supone que tales identidades están bien como están, sólo que algunas necesitan más respeto. No obstante, algunas identidades de grupo existentes pueden estar ligadas de manera importante a relaciones sociales de dominación existentes y es posible que no sobrevivan a la transformación de las mismas. Asimismo, algunas identidades de grupo —o hilos que de ellas se derivan— son mutuamente incompatibles. Por ejemplo, no es posible afirmar simultáneamente, de manera consistente, la identidad de la supremacía blanca y la antirracista; el afirmar algunas identidades —o algunos aspectos de ellas— exige la transformación de otras. Por esta razón, no es posible eludir juicios políticos acerca de identidades y diferencias mejores y peores. Sin embargo, tales juicios le están vedados al multiculturalismo pluralista.

El multiculturalismo pluralista, por último, es la imagen especular del antiesencialismo deconstructivo. Mientras que aquel enfoque amenazaba con deslegitimar todas las identi-

dades y diferencias, éste parece celebrarlas todas de manera ^discriminada. Así, su política es igualmente unilateral. Se centra también de manera parcial y exclusiva en la política cultural del reconocimiento, dejando de lado la política social de redistribución. Por lo tanto, elude también las preguntas políticas cruciales en la actualidad: ¿qué pretensiones de identidad se arraigan en la defensa de relaciones sociales de desigualdad y dominación? y ¿cuáles, por el contrario, tienen sus raíces en la oposición a estas relaciones? ¿qué pretensiones de identidad conllevan un potencial de expansión para la democracia actualmente existente? y ¿cuáles, por el contrario, obran en contra de la democratización? Finalmente, ¿qué diferencias debería promover una sociedad democrática y cuáles, por el contrario, debería tratar de abolir?

TESIS DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA CONCEPCIÓN CREÍBLE DE LA DEMOCRACIA RADICAL

No es casual que el antiesencialismo deconstructivista y el multiculturalismo pluralista fallen en el mismo punto, pues las debilidades de ambos comparten una misma raíz: ninguno vincula una política cultural de la identidad y la diferencia con una política social de la justicia y la igualdad. Esto es, ninguno logra vincular las luchas por el reconocimiento con las luchas por la redistribución. Ninguno aprecia el *quid* de la relación: ios *diferencias culturales pueden ser elaboradas libremente* y *mediadas democráticamente sólo basándose en la igualdad social*

En este sentido, ambas perspectivas son víctimas de una historia que no dominan. Con la sabiduría que nos otorga el tiempo transcurrido, podemos ver ahora que ambas están obsesionadas por el antiguo debate entre la igualdad y la diferencia. El no haber dirimido ese debate dejó a las dos corrientes de discusión una problemática truncada. Tanto el antiesencialismo como el multiculturalismo han buscado corregir las deficiencias del feminismo de la diferencia, pero siguen moviéndose en los términos que le son propios a este último. Ambas aproximaciones se restringen al plano de la cultura, al que tratan haciendo abstracción de las relaciones y estructuras sociales, incluyendo la economía política. Y, por lo tanto, ambas intentan elaborar la política cultural de la diferencia haciendo abstracción de la política social de la

igualdad. Dicho en otras palabras, ambas aproximaciones reprimen las agudas percepciones del feminismo de la igualdad respecto a la necesidad de una igual participación y una distribución equitativa. Como resultado de ello, ninguna puede sustentar una política viable en una época de pretensiones múltiples y cruzadas con la diferencia. Y ninguna puede diseñar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad.

¿Qué podemos aprender finalmente de esta historia? ¿Cómo podemos usar estas lecciones para desarrollar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad? Y ¿adonde deberíamos dirigirnos ahora?

Permítaseme concluir proponiendo tres tesis.

En primer lugar, no es posible regresar al antiguo debate de la igualdad contra la diferencia en el sentido de centrarnos exclusivamente en un solo eje de diferencia. El paso de la "diferencia de género" a las "diferencias entre mujeres" y a las "diferencias múltiples que intersectan" sigue siendo un triunfo insuperable, pero esto no significa que debamos olvidar sin más el antiguo debate. Por el contrario, es preciso construir ahora un nuevo debate entre la igualdad y la diferencia, orientado a las diferencias múltiples que intersectan. En otras palabras, es preciso vincular de nuevo la problemática de la diferencia cultural con la problemática de la igualdad social.

En segundo lugar, no es posible regresar a las comprensiones esencialistas de identidad y diferencia. La visión antiesencialista de las identidades y diferencias como construidas relacionalmente representa un triunfo insuperable, pero esto no significa que debamos adoptar exclusivamente una política deconstructiva. Por el contrario, deberíamos desarrollar una concepción alternativa del antiesencialismo que nos permita conjugar una política cultural anttesencialista del reconocimiento y una política social igualitaria de la redistribución.

En tercer lugar, no es posible regresar a una concepción monocultura], según la cual sólo hay una manera valiosa de ser humano. La visión multicultural de una pluralidad de formas culturales representa un triunfo insuperable, pero esto no significa que debamos suscribir la versión pluralista del multiculturalismo. Por el contrario, deberíamos desarro-

llar una versión alternativa que nos permita hacer juicios normativos acerca del valor de las diferentes diferencias al interrogamos sobre su relación con la desigualdad.

En síntesis, debemos encontrar una manera de combinar la lucha por un multiculturalismo antiesencialista con la lucha por la igualdad social. Solamente entonces podremos desarrollar un modelo de democracia radical que inspire credibilidad y una política adecuada para nuestra época. Un lema prometedor para este proyecto sería: "No hay reconocimiento sin redistribución"[14].

14 Un primer intento de elaborar algunas de las implicaciones de este proyecto puede encontrarse en Fraser, "¿De la redistribución al reconocimiento?", incluido en este volumen.