

DECONSTRUCCIÓN Y PROCEDIMENTALISMO HACIA LA SUPERACIÓN DE LAS INJUSTICIAS LIGADAS A LAS DIFERENCIAS

Delfín Ignacio Grueso V.

RESUMEN

El presente artículo se propone evaluar el ensayo de Nancy Fraser titulado “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en una ‘época post-socialista’”. No tengo mayores objeciones a la idea de la autora según la cual sólo podemos apoyar aquellas versiones de la política de la diferencia que puedan ajustarse a una política de la igualdad. Lo que me inquieta es la forma como ella menosprecia el carácter justiciero de ciertas luchas políticas y sociales en busca de una mayor justicia simbólica y material. Llamo la atención sobre los logros justicieros de esas luchas y propongo combinar una teoría de la justicia como resultado final (en la que es fuerte Fraser) con un diseño de los procedimientos para llegar allá.

ABSTRACT

This article discusses Nancy Fraser's "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age". While agreeing with Fraser's idea that only those versions of the cultural politics of difference that can be coherently combined with the social politics of equality can be supported, I do reject her overlooking of some social and political struggles for a symbolic and material justice. I bring the attention of the reader to the partial results of some struggles through which societies can come to show more respect to minorities. In order to complete Fraser's final justice, I propose to draw some rules for the just procedure, rules able to take us to the path to this final justice.

Este texto se ocupa de un problema de moralidad política, a saber: ciertos grupos y sectores exigen un 'debido' reconocimiento a su identidad

individual y grupal pues perciben que, en razón de su género, etnia, cultura, religión, orientación sexual o condición física, están siendo desconocidos, mal conocidos o simplemente despreciados, marginados o excluidos. En ciertas sociedades religiosamente hegemónicas, esta exigencia es hecha por las minorías religiosas; en aquellas con un pasado colonial, por las comunidades nativas; en las grandes metrópolis del poder mundial, por las minorías de inmigrantes; en las liberalizadas, por las mujeres, los homosexuales, etc. En la medida en que estas exigencias incluyan no sólo derechos sociales y económicos (lo que implica una respuesta de justicia distributiva) sino también demandas de debido reconocimiento, presionan al Estado por una especie de justicia simbólica y cultural, buscando de éste un reconocimiento más específico que aquel que él está dispuesto a brindarle a todos como “ciudadanos libres e iguales”. No se trata de buscar un simple acomodamiento dentro de la sociedad; es un cuestionamiento de fondo pues, en la medida en que se acepte (como tienden a hacerlo, aunque con distintos matices, pensadores como Hegel, Sartre, Taylor, Honneth y otros) que el debido reconocimiento es un aspecto fundamental para el desarrollo de la personalidad, lo que se está haciendo es una exigencia basada en una necesidad humana imperiosa, un replanteamiento moral de los criterios de gobernabilidad. Se está diciendo que ofrecer un mismo tipo de reconocimiento para todos, aquel basado en la noción de *ciudadanía*, es ignorar ‘diferencias moralmente relevantes’ para una correcta relación del Estado con sus gobernados.

En este ensayo me ocuparé de este problema de moralidad política y de cómo el Estado podría solucionarlo satisfactoriamente. Ha habido diferentes actitudes ante este problema. En primer lugar habría que señalar a aquellos de corte liberal que tienden a negar que allí haya un problema sustantivo de moralidad política. Cuando reconocen las injusticias que están a la base de tales demandas, su tendencia es a explicarlas en términos de insuficiencia del proceso de liberalización; es decir, ellas subsisten porque las sociedades no se han acabado de liberalizar. Personas involucradas en tales demandas de justicia, en consecuencia, no tienen en verdad ninguna queja válida contra el liberalismo, pues si algo promete el liberalismo es una convivencia social con cero discriminación bajo un Estado de derecho neutral en materia racial, religiosa, cultural, de género u orientación sexual, etc. Ejemplos recientes de esa actitud liberal son Robert Fullinwider (1995) y Chandras Kukathas (1998).

En segundo lugar están los pensadores que llamaré *liberales correctivos*, es decir, aquellos que reconocen que sí hay un problema entre ciertas identidades colectivas y grupos poblacionales y el proyecto liberal, y que proponen corregir ese problema haciendo ciertos ajustes al

modo liberal de plantear los fundamentos de la gobernabilidad. Ejemplos de ellos son John Rawls (1993), Jürgen Habermas (1992, 1994) y Will Kymlicka (1985). Me detendré más adelante en esta clase de pensadores con miras a hacer notar los diferentes modos de enderezar procedimentalmente la justicia.

Mientras estos últimos conservan y hasta fortalecen el Estado liberal y su modo de plantear la gobernabilidad y regular la convivencia, habría otro grupo de pensadores que piensan que los problemas son tan profundos que comprometen al Estado mismo, cuestionan su legitimidad moral y desbordan su capacidad de acción. Algunos de estos piensan que la justicia distributiva y la justicia simbólica no se podrán resolver si no hay un reconocimiento igual entre identidades y si no se replantean seriamente las relaciones del Estado con las culturas, las religiones y los géneros y las identidades étnicas. Ejemplos de cuestionamiento de este tipo son Charles Taylor (1992), Nancy Fraser (1995), Iris Marion Young (1990, 1996) y Axel Honneth (1997) y otros.

Podemos mirar la cosa de manera un poco más esquemática para percibir el antagonismo que existe entre quienes piensan que un apropiado reconocimiento a los individuos y grupos tiene que darse, ante todo, en términos jurídicos y hacerse efectivo a través de las garantías que ofrece el Estado y quienes piensan que el camino estatista y jurídico es errado, o al menos insuficiente, y proponen priorizar las esferas socioeducativa, estética y cultural, como los terrenos donde en verdad puede gestarse este debido reconocimiento. El antagonismo se hace efectivo cuando se plantea que el Estado no sólo es insuficiente sino que es, incluso, un obstáculo para el debido reconocimiento a estas identidades. La radicalidad de esta posición se lleva hasta afirmar que existe un eje cultural europeo, blanco, masculino, cristiano y estratégico-racionalista, una de cuyas facetas es la discriminación y la exclusión -velada o expresa- de ciertas identidades de género, etnia, cultura, etc., y otra el Estado perfectamente legitimado por ciertas prácticas formativas, correctivas y argumentativas. En otras palabras, que el Estado, tal y como lo conocemos hoy, y las distintas formas de exclusión e invisibilización, tal como las padecemos aún hoy, brotan de una misma matriz. Así las cosas, siendo el Estado parte del problema, no puede ser parte de la solución. Lo que hay que hacer, entonces, es remover toda la base económica y social, cultural y simbólica, sobre la que se asientan tanto el Estado como las prácticas de no debido reconocimiento. Esta es, más o menos, la posición tomada por la filósofa norteamericana Nancy Fraser, a quien evalúo en este ensayo.

Plantearé de entrada mis diferencias con ella. Condenando como inhumano el actual estado de cosas, incluido el Estado político, Fraser le

antepone un estado de cosas moralmente justo pero no nos dice mucho acerca de cómo llegar allá, acerca del procedimiento. En cambio parece prescindir del Estado en la solución final de los problemas. Más que pesar ante la eventual desaparición del Estado, que aún no veo viable, lo que me preocupa es que, por el modo radical de plantear su solución, Fraser ni siquiera le concede a los acumulados parciales de las luchas sociales, expresados a menudo en reformas sociales, leyes y providencias judiciales, el papel de medios transitorios para una hipotética convivencia final en una sociedad sin Estado. Al contrario, y sin negar que el Estado es esencialmente la organización racional de la fuerza coactiva, muy seguramente al servicio de cierta racionalidad excluyente, pienso que él también es el campo de concreción (parcial, incompleta, mejorable) de los resultados de las luchas que hasta el momento se han venido haciendo en pro de un reconocimiento más justo de las identidades. Ignoro si alguna vez podamos vivir sin Estado; pero me parece que hasta el momento las luchas han ido mostrando que el Estado puede ser de alguna manera 'domesticado' y transformado por la lucha contra formas simbólicas y sociales de exclusión, opresión y/o invisibilización del otro.

Procederé del siguiente modo. Primero, comenzaré con una exposición bastante esquemática de las posibles respuestas a la pregunta por las relaciones entre el Estado y el reconocimiento de las identidades con el fin de ubicar dentro de ellas la de Nancy Fraser. Segundo, presentaré la posición de Fraser. Tercero, desarrollaré mis objeciones a la misma a través de una clasificación del tipo de luchas a las que se está respondiendo y trataré de resaltar las bondades de cierto procedimentalismo, no necesariamente liberal, para salvaguardar las conquistas parciales de las luchas contra la asimilación, la discriminación y la exclusión.

Dentro o fuera del estado, ¿dónde dar la lucha?

De una manera muy esquemática, y ante el hecho de que ciertas personas, en razón de su clase, color de piel, género, orientación sexual, creencia religiosa, origen nacional o cultural o de sus limitaciones físicas o mentales, etc., tienen un menor acceso a las oportunidades para el desarrollo de su libertad, parecen imponerse dos posibles soluciones de justicia: 1. Reafirmar las diferencias, convirtiéndolas en el objeto mismo de la justicia. Un ejemplo de eso es otorgar a las mujeres, a los negros, los indios o los minusválidos el 30% de los puestos gubernamentales. 2. 'Eliminar' de algún modo esas diferencias como condición para el logro real de una justicia para todos; por ejemplo haciendo 'totalmente ciego a las diferencias' el sistema de adjudicación de puestos de forma tal que a

ellos puedan acceder mujeres, negros, indios o minusválidos, sin importar que lo sean. Aquí las opciones son recíprocamente excluyentes: O se hace justicia a las diferencias o se eliminan para hacer justicia a las personas sin importar las diferencias. Casi con la misma facilidad podríamos caer en otra disyuntiva: 1. Otorgar la prioridad a lo jurídico-político en la superación de estas injusticias. 2. Optar por superarlas a través de una transformación radical del orden simbólico, incluyendo aquel en que se asienta lo jurídico-político. Aquí las opciones vuelven a ser recíprocamente excluyentes: O se potencia la función remedial del orden político como única forma de lograr una verdadera justicia para todos, o se transforma ese orden porque es la causa, o al menos una de las causas, de las injusticias que sufren ciertas minorías. En la primera disyuntiva las opciones priorizan las diferencias o privilegios a los individuos ignorando las diferencias; en la segunda las opciones son priorizar las soluciones a nivel del Estado, o extenderlas a todo el universo simbólico donde se dan las relaciones intersubjetivas.

En realidad el camino que escojamos depende en parte de ciertas valoraciones más generales que ya podamos tener de lo político, lo social y lo cultural. Uno tendería a centrarse en las soluciones eminentemente político-jurídicas si asume que el Estado es bueno y puede ser neutral, así no haya alcanzado a remover las atávicas injusticias del mundo social; o, al contrario, asumir que el Estado no es bueno y no es ni puede ser neutral sino él mismo promotor de algunas formas de injusticia que sólo son solucionables a través de una profunda transformación del Estado mismo. En otras palabras, o se superan las injusticias desde un Estado que suponemos bueno, o se comienzan a superar tratando de corregir -o hasta eliminar- un Estado que suponemos malo. Esto nos puede llevar de regreso a la disyuntiva similar a aquella con que terminamos el párrafo anterior: O nos centramos en las transformaciones simbólicas y culturales porque el problema no lo produce el Estado, asumiendo que él propende por un juego más justo entre los diferentes actores sociales, o hacemos esto para finalmente arrasar con esta clase de Estado, que suponemos el verdadero taponamiento a la solución de las injusticias y cuya legitimidad simbólica es cierta concepción de lo político culturalmente dominante. En otras palabras, uno tendería a desentenderse del Estado para ocuparse del 'verdadero problema', lo simbólico y su reproducción social, o a deshacerse del Estado y su generación de injusticias desestabilizando el campo simbólico donde éste se asienta. Estas son, a mi modo de ver, las perspectivas generales, de acuerdo con esas valoraciones previas, desde las cuales uno tendería a plantearse la solución al problema planteado.

No voy a desarrollar cada una de esas variantes. Me quedo con las dos tendencias generales: las que privilegian las soluciones al nivel jurídico-político, usualmente transformando las relaciones del Estado con las identidades colectivas para ahondar su carácter de Estado neutral, y las que privilegian las soluciones al nivel simbólico, transformando también al Estado pero ante todo el orden cultural, educativo y social sobre el cuál se asienta éste. La primera es la preferida de los pensadores que he llamado *liberales correctivos*, a los que ya me he referido espaciosamente en otros textos. Sintetizo mi percepción de su empresa en los dos siguientes párrafos.

En líneas generales, ante la demanda de justicia hecha por quienes, en razón de sus diferencias de género, etnia u orientación sexual, entre otras, se sienten en desventaja frente al Estado o al resto de la población, el liberalismo tiende a decir que su sistema de derechos es suficiente (caso Kukathas). Pero, cuando se perciben las limitaciones del mismo, los pensadores *correctivos* terminan por reconocer que las sociedades contemporáneas no están compuestas sólo por *ciudadanos libres e iguales* sino también por comunidades, grupos y sectores sociales a 82 quienes no bastan las garantías anexas a la *ciudadanía* que el Estado moderno otorga a sus súbditos. Reconocer esto implica redefinir las relaciones de lo político con lo cultural, lo religioso y lo comunitario y lleva incluso a redefinir los derechos fundamentales. Reconocer esto es reconocer que cada vez es más problemático decir que el Estado liberal es neutral. Más aún, que él es igualmente favorable para toda clase de cultura, religión y sector social. Restaurar esa igual favorabilidad es la raíz de las soluciones *correctivas liberales*¹.

¹ Un primer ejemplo de una de esas soluciones es la del norteamericano John Rawls, (*Political Liberalism*) quien reconoce una gran capacidad desestabilizadora del pluralismo que no sea conjurable sin encontrar una razón pública consensual basada en lo que él llama un liberalismo *estrictamente político*, es decir, libre de las afirmaciones antropológicas, metafísicas y éticas que enfrentan al liberalismo clásico con ciertas minorías (Rawls, 1993). Otro ejemplo es el del norteamericano Michael Walzer, quien sugiere un liberalismo que "permita un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión particular, o de un (limitado) grupo de naciones, culturas y religiones, teniendo siempre en cuenta que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen tal compromiso -y aun de los que no tienen ninguno- serán igualmente protegidos" (Walzer, 1994, pág. 99). Will Kymlicka muestra más osadía en cuanto que reconoce abiertamente una imposibilidad de pasar agachado frente a tantas acusaciones lanzadas contra la historia de la homogeneización liberal. Para Kymlicka es evidente que hay un añejo problema con las minorías y que ese problema requiere de una urgente corrección. El

En términos generales, y siguiendo la tendencia liberal a las soluciones de justicia procedimental, estos pensadores ponen el énfasis en la vocación por la participación institucional en el hecho de lograr la justicia. Habiendo expresado su preocupación por los problemas ligados a la falta de respeto, equidad y reconocimiento de las identidades, han intentado promover ciertos procedimientos institucionales, provisiones administrativas y garantías jurídicas. Concientes de que muchas de las demandas elevadas por los grupos no son contra la *discriminación* sino contra la *asimilación*, siendo ambas dos clases distintas de injusticia, proponen soluciones contra

liberalismo podría ser flexible con algunas (aunque no todas) las minorías que deben no sólo ser toleradas sino incluso protegidas bajo su dirección. Más aun, las minorías no-liberales podrían ganar cierta autonomía política en una sociedad liberal. Para ello Kymlicka elabora un complejo sistema de contrabalanceo de lo que llama 'restricciones internas' de las minorías sobre sus miembros y 'protecciones externas' del sistema político hacia las minorías, todo presidido por la 'autonomía personal' de la tradición liberal (Kymlicka, 1995). Finalmente, aunque observando ciertas distancias, el alemán Jürgen Habermas ha sugerido una reinterpretación del sistema liberal de derechos de forma tal que cada sistema legal sea tomado como la expresión de una forma particular de vida y no solamente una aplicación de un contenido universal de los derechos básicos, lo que permitiría que las valoraciones éticas puedan tomar parte en las deliberaciones y justificaciones de las decisiones judiciales (HABERMAS, Jürgen. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en: *Multiculturalism*. Págs. 124-5).

83

Las soluciones que acabo de mencionar, empero, también tienen su limitación: se desprecupan casi por completo de la transformación de las mentalidades y sólo introducen barreras separadoras para quienes sienten malestar ante las conductas, reclamos y expectativas de otros. Parece que les piden más de lo que les dan. Frente a los reclamos de los indios U'wa acerca del petróleo como sangre de la tierra, Rawls les pediría traducir tal creencia en el lenguaje de la *razón pública*, con lo que se perdería buena parte de su fuerza cultural, y Walzer tal vez los declararía incompatibles con el liberalismo históricamente fundado, con lo que simplemente los dejaría fuera del ámbito político. Dudo que Habermas apreciara los argumentos de los U'wa, sobre todo si son incapaces de conciliarse con la institucionalidad democrática liberal y entrar en prácticas discursivas con otros argumentos. Frente al malestar católico ante la proliferación de religiones, Rawls defendería esta proliferación y Kymlicka se apoyaría en los peligros a que exponen a los niños las creencias de los U'wa y de los Testigos de Jehová para negarles ciertas protecciones frente a la cultura dominante. Y todo esto lo harían sin comprometerse, ni siquiera analíticamente, con los contenidos culturales, religiosos o éticos. Al final, sólo extenderían un manto de tolerancia que mantiene esos sectores a raya, pero que no necesariamente produce una progresión hacia una superación dialéctica, por sí decirlo, de las diferencias.

la segunda sin bajar la guardia frente a la necesidad de superar la primera. Reconocen como legítimo el que ciertos grupos sociales hagan una presión tanto sobre el sistema jurídico-político como sobre el simbólico-cultural buscando un acomodo igualitario dentro del mismo, mientras que en otros momentos otros grupos, o los mismos, hagan otra clase de presión contra el total sistema valorativo, del cual el jurídico-político es un aspecto, porque lo toman como algo que atenta contra ellos al desconocer su diferencia. Es evidente que el primer tipo de presión es una *lucha contra la discriminación* y el segundo una *lucha contra la asimilación*. Cuando se lucha contra la discriminación, se está enfrentando un trato desigual sin razones moralmente justificables. Cuando se lucha contra la asimilación, se está enfrentando una igualdad que ignora las diferencias. Estos dos tipos de lucha no son dicotómicos: la lucha contra la asimilación no es una lucha contra la igualdad. Al contrario, lo que molesta a ciertas minorías no es la igualdad que el Estado promueve a través de su trato imparcial frente a las diferencias, sino el hecho de que no hay tal imparcialidad y por ende jamás habrá tal igualdad. Así, la forma como el Estado moderno promueve su exclusivo reconocimiento político como neutral e igualmente benéfico para todos, sólo encubre el hecho de que él ha sido definido con los parámetros establecidos por una cultura, un centro de poder, una ideología, etc. Esta ha sido, precisamente, la situación que han querido atender, a mi modo de ver infructuosamente, las soluciones correctivas liberales. El problema, en buena parte, es que aunque tratan de redefinir la relación del Estado con las minorías, descuidan el ordenamiento simbólico sobre el cual su propia ideología política y su propio Estado toman asiento. Esto es lo que quieren corregir las soluciones que, menos interesadas por la conservación de ese ordenamiento simbólico y más conscientes del carácter comprometido del Estado liberal, propenden por una transformación radical de todas las 'sedimentaciones' que afectan a los grupos que se encuentran en situaciones injustas en razón de sus diferencias.

Es el caso de Nancy Fraser, quien pertenece a la otra tendencia, aquella que tiene una vocación *transformativa de lo simbólico* y que centra su atención en el orden simbólico, cuestionando de paso el papel de la educación, el arte y el mundo de los valores con referencia a las diferencias.

El socialismo deconstruccionista de Fraser

En "De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época 'postsocialista'", Fraser se plantea el problema de

cómo enfrentar al tiempo las injusticias ligadas a la distribución y las ligadas al reconocimiento. Su solución combina un socialismo democrático aplicado a la superación de las injusticias económicas y sociales con un deconstruccionismo aplicado a la superación de las injusticias hacia ciertas identidades. Su argumento discurre más o menos en el siguiente sentido.

* La creciente conciencia de que la carencia de reconocimiento de la identidad comporta una injusticia, no debe llevarnos a olvidar que hay otro tipo de injusticias denunciadas por largo rato por la tradición socialista. Tenemos, entonces, de un lado injusticias ligadas a la falta de reconocimiento (el estar sujetos a patrones de interpretación y comunicación asociados a otra cultura y volverse extraños y hostiles a los propios, el ser sometidos a cierta invisibilidad a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura y el ser calumniados o menospreciados habitualmente en las representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interpretaciones cotidianas). De otro lado tenemos injusticias socioeconómicas (la apropiación del usufructo del trabajo propio en beneficio de otros, el verse confinados a trabajos mal remunerados, o indeseables, o carecer totalmente de trabajo y estar, por cualquiera de esas condiciones, sometidos a una privación de los bienes materiales indispensables para llevar una vida digna.)²

85

* La separación analítica de ambos tipos de injusticia no significa que ellas se expresen en forma separada en el mundo social. Fraser nos invita a considerar diversos modos de interacción entre ellas a través de un esquema bipolar de análisis. En un extremo estaría un grupo humano que sufre injusticias eminentemente socioeconómicas; en el otro uno que las sufre eminentemente culturales o simbólicas. La clase social (en sentido marxista) es el primer grupo, la población homosexual el segundo. Aunque puede haber representaciones simbólicas ligadas a la explotación de clase y efectos socioeconómicos ligados a la discriminación y estigmatización de los homosexuales, son los pobres y homosexuales los dos ejemplos más puros posibles de esas dos formas de injusticia. Otros sectores sociales, en cambio, son *bivalentes* en cuanto sufren, en mayor o menor grado, ambos tipos de injusticia. Las mujeres y la gente de color, los ejemplos dados por Fraser, se hallan atrapados entre injusticias simbólicas e injusticias socioeconómicas.

² FRASER, Nancy. "Cultura, economía política y diferencia. Sobre el libro de Iris Young *Justicia y la política de la diferencia*", en: *Iustitia Interrupta*, págs. 21-22.

* Es precisamente la consideración de esos grupos bivalentes la que lleva a Fraser a decir que sus demandas de justicia entrañan un dilema. Las injusticias socioeconómicas se resuelven mediante la superación de las diferencias y las culturales mediante una revaluación de las mismas. "Mientras la lógica de la redistribución implica eliminar el género (o la 'raza') como tal, la lógica del reconocimiento implica valorizar la especificidad del género (o del grupo 'racialmente' determinado). ¿Cómo pueden las feministas (o los antirracistas) luchar simultáneamente por la abolición de la diferencia según el género (o por abolir la 'raza') y por valorizar la especificidad del género (o por valorizar la especificidad cultural de un grupo subordinado en razón de su 'raza')?"³ Si se hace una cosa, hay que abandonar la otra.

86

¿Quiere decir lo anterior que el problema de las injusticias se resolverá siempre de manera incompleta? Esa sería la conclusión si sólo pensamos en soluciones que no modifiquen las estructuras básicas que producen ambos tipos de injusticia. Pero ese no es el camino seguido por Fraser, quien se propone soluciones *transformativas* en lugar de las que llama simplemente *afirmativas*.

Aquí se revela algo: lo que parecía ser un dilema era en realidad el resultado de una decisión asumida de antemano consciente o inconscientemente: no transformar las estructuras básicas. La opción (ya no el dilema), en última instancia, es, entonces, transformar o no transformar ese orden social con sus estructuras económicas, sociales y políticas y su carga simbólica que hacen al mismo tiempo posible la explotación y la discriminación, el marginamiento socioeconómico y la estigmatización por razones de género, 'raza', orientación sexual u otras características; en últimas, la pobreza y la falta de un apropiado reconocimiento. Fraser, quien ya decidió transformar, elude el tipo de soluciones que lleva al Estado de Bienestar y al 'multiculturalismo central'.

El problema con el Estado de bienestar es que no puede resolver las injusticias económicas porque no intenta afectar las estructuras básicas del orden social. El problema con el 'multiculturalismo central', cuyo significado la autora no explica muy bien, es que tampoco intenta afectar el orden simbólico, base de las injusticias con referencia a la identidad. Las consecuencias son aún más negativas: cuando el Estado de Bienestar trata de aliviar la pobreza y la explotación, aumenta el resentimiento y la estigmatización en la sociedad. Cuando el multiculturalismo enarbola las banderas de las diferencias utilizando las categorías de mujer, varón,

³ *Ibíd.*, págs. 33-37.

blanco, negro, etc., polariza a la sociedad y le da vigencia al mismo orden simbólico que ya causa la discriminación y la valoración negativa de ciertas identidades. Lo que necesitamos, sugiere la autora, es una democracia socialista capaz de transformar las estructuras que producen injusticias socioeconómicas y una deconstrucción que supere esas valoraciones y nos lleve hacia una relación más móvil y justa entre los significantes sin las sedimentaciones que reproducen el poder de segregar y discriminar. Hasta aquí la cosa se presenta como razonable.

Me interesa ahora destacar que la exigencia de reconocimiento de la identidad no es para Fraser un problema central: lo que le importa no es reconocer sino superar los patrones de identidad a fin de llegar a la igualdad. Aunque Fraser no nos habla de culturas, pueblos y naciones, como suele hacerse en la literatura multiculturalista, uno podría inferir que ella no tendría mayor aprecio por las disposiciones jurídicas, legislativas y de jurisdicción territorial, que han sido privilegiadas en ciertos Estados multiétnicos y multiculturales, pues ellas entrarían en lo que llama soluciones *afirmativas*. En lugar de eso, casi que podría pedirle a las minorías étnicas y poblacionales que esperen la igualdad absoluta porque otra forma de ordenamiento no es moralmente justificable. Fraser, para citar un caso, no aceptaría la jurisdicción especial que tienen las comunidades indígenas para administrar justicia ni el recientemente aprobado sistema de cuotas (30%) para las mujeres en los puestos de libre nombramiento y remoción en Colombia. Tampoco el que los indígenas tuvieran un número fijo de sillas en el congreso colombiano, sin importar el cuociente electoral que la votación impone a los otros congresistas, ni el que esa excepción se ampliara a negros, gitanos, iglesias minoritarias, homosexuales, etc. Creo que ella se opondría a todas estas posibilidades porque, en lugar de reconciliar a la sociedad consigo misma y de superar las categorías de exclusión (negro, indio, mujer), las está afirmando. Luego, cuando explique las diferencias entre lo que llamo *sectores negativamente diferenciados* y *minorías orgánicas* y el tipo de injusticia que ambas sufren, trataré de mostrar que Fraser puede tener razón para el caso de las mujeres y acaso para el de los negros, pero decididamente no para el de los indígenas. Sostendré que para el caso de los últimos, y aún en algunos casos de las primeras, se justifican algunas reformas *afirmativas*.

El hecho de que Fraser no apoye esta clase de soluciones afirmativas la ubica, paradójicamente y en un sentido práctico aunque por razones distintas, del lado de ciertos pensadores liberales, no de los que al menos tratan de corregir el modo clásico liberal de relacionarse con las identidades colectivas y las diferencias, los *liberales correctivos*, sino de aquellos

otros para los cuales los reclamos de justicia elevados por las minorías, las mujeres y las iglesias minoritarias no deben alterar la igual libertad que todos los ciudadanos deben tener frente al Estado y que el Estado debe de proteger para todos los procesos sociales legalmente pertinentes. Al fin y al cabo, también los liberales piensan que los reclamos de justicia elevados por ciertas minorías carecen de sentido y que, cuando lo tienen, pueden ser satisfechos con la eliminación de la discriminación por motivos de género, 'raza', etnia, orientación sexual o credo religioso. Habría, dicen ellos, que lograr por parte del Estado una completa neutralidad con referencia a estos aspectos y así acabar con la discriminación. Es justamente esta neutralidad, dirá el filósofo australiano Chandras Kukathas, la que pone al liberalismo a salvo de reclamos de las minorías.⁴

Según esta actitud liberal, fallos como los de la Corte Constitucional colombiana a favor de ciertos grupos habrían de ser interpretados como ejemplos de lo que puede hacer el liberalismo en contra de la discriminación y sin necesidad de apelar a teorías extrañas sobre 'identidad' y 'reconocimiento'. El espíritu constitucional que ha permitido proteger a homosexuales, minusválidos, etc. resolviendo injusticias ya crónicas, y sin necesidad de derechos especiales, lo prueba. ¿Qué habría de antiliberal o de iliberal en un fallo que dice que los homosexuales no pueden ser discriminados por "el hecho de que su conducta sexual no sea la misma que adopta la mayoría de la población" y que un trato justo hacia ellos "tiene que basarse en el respeto, la consideración y la tolerancia, por tratarse de seres humanos titulares de los mismos derechos fundamentales de los demás en condiciones de plena igualdad"?⁵

Definitivamente, diría Kukathas si conociera estos fallos, no se requiere una teoría de justicia antiliberal para establecer, como lo establece cierto otro fallo, que los "criterios de igualdad material" deben servir para proteger a los minusválidos contra ciertas condiciones adversas en su actividad personal y laboral y que "el objeto de la garantía ofrecida a toda persona en el artículo 13 de la Carta no es el de construir un ordenamiento jurídico absoluto que otorgue a todos idéntico trato dentro de una concepción matemática" sino "evitar que por la vía de un igualitarismo ciego y formal en realidad se establezca, se favorezca o se acreciente la desigualdad".⁶

Por supuesto que Fraser, que no es una pensadora liberal, no apoyaría estos fallos por las mismas razones que invocaría Kukathas. Pese a esta

⁴ KUKATHAS, Chandras. "Liberalism and Multiculturalism: the Politics of Indifference", en: *Political Theory*, pág. 687.

⁵ T-539-94.

⁶ T-441-930.

similitud con los liberales en la oposición a la legislación para las diferencias, ella no comparte el modo liberal de plantear las cosas. Ella no está diciendo que el liberalismo puede hacerlo todo a favor de los grupos no reconocidos o explotados. En lo que se le asemeja es en decir que otras soluciones más ambiciosas no son necesarias, al menos no en su forma jurídica y estatal. En lo que se le asemeja, incluso, es en que hasta cierto punto, como Kukathas piensa de su liberalismo, Fraser piensa de su socialismo y de su deconstrucción: que como ya lo prevé todo no haría falta más. Y, sobre todo, que dentro de ese *todo* se disuelve la especificidad de ciertas luchas. Y aquí, precisamente, comienzan mis discrepancias con ella. Para hacer más clara esta discrepancia, me permito desglosar mi posición en cinco puntos:

1. Me parece que Fraser tiene razón en cuanto a que el feminismo, el multiculturalismo, la política de la diferencia, etc. pueden estarse convirtiendo en modas intelectuales y que esas modas tienden a desplazar la atención que también debemos prestarle a ciertas injusticias sociales y económicas.

2. Me parece que Fraser tiene igualmente razón al decir que las demandas de justicia económica y las de justicia simbólica (donde ella ubica algunas de las demandas del multiculturalismo, del feminismo, no todas) son en parte antagónicas y en parte conciliables. Que, en cuanto ellas son conciliables, debemos emprender acciones políticas que apunten a modificar las estructuras simbólicas, sociales y económicas que producen injusticia.

3. Pese a los dos acuerdos previos, no creo que Fraser tenga razón al llamar regresivas a aquellas posiciones afirmativas que apuntan a lograr el reconocimiento para ciertas identidades.

4. Al contrario, defiendiendo ciertos procedimientos de hacer justicia a las identidades en el corto plazo, similares pero no iguales a las planteadas por ciertos pensadores *liberales correctivos* (Rawls y Kymlicka, principalmente). Me opongo, sin embargo, a la tendencia liberal, presente sobre todo en Rawls, de simplemente 'limpiar' al liberalismo para sacarlo del problema y convertirlo en la solución, como si el modo liberal de plantear la gobernabilidad, la legitimidad y la ciudadanía no siguiera implicando una forma de excluir otras formas de convivencia política entre identidades, sobre todo identidades colectivas.

5. Finalmente, planteo que el reconocimiento a las identidades también puede ser regresivo con referencia al ideal de una sociedad plenamente justa, es decir, una en la cual haya más igualdad en las oportunidades sin renunciar a las diferencias que le dan la identidad a las personas y que constituyen la variedad del género humano. En esto vuelvo a reconciliarme con Fraser.

¿Y las minorías étnicas?

90 Ya he dicho antes que no encuentro en Fraser una propuesta o procedimiento que conduzca a su paraíso terrenal de igualdad. Una sociedad socialista y con un mundo social en permanente deconstrucción no es un ideal despreciable. Pero ¿cómo se llega allá? En cambio se mira con desdén las reivindicaciones parciales que se pueden ir logrando a través de luchas sociales y políticas llevadas a cabo por minorías étnicas, culturales y religiosas, por mujeres, homosexuales y discapacitados, por sectores racial o económicamente marginados. ¿Les está diciendo Fraser que se esperen hasta el día del juicio final donde todas las injusticias serán resueltas? ¿Que tienen que someterse a un ideal de igualdad, un ideal que a ellos les puede parecer más bien asimilacionista? Al menos los liberales correctores han desarrollado cierto procedimentalismo para la superación de los conflictos, que bien podrían adecuarse al proceso de construir la sociedad soñada por Fraser. ¿No sería posible un procedimentalismo que canalice políticamente los resultados de las luchas concretas por el reconocimiento y las relaciones justas y nos acerque trabajosa, lenta, pero seguramente al ideal de igualdad económica con el orden simbólico deconstruido?

Mis inquietudes con respecto a Fraser no se detienen allí. Me gustaría ampliar lo que percibo como su margen de entendimiento de los problemas que quiere resolver. Hoy por hoy no son pocas las sociedades que contienen dentro de sí minorías que se perciben como grupos o comunidades étnica, religiosa o nacionalmente diferenciables así como personas sociales que, sin pertenecer ellas mismas a grupos o comunidades, son percibidas como *distintas* por otros en razón de su género, 'raza', origen nacional u orientación sexual. Creo abiertamente que hay cierta injusticia cuando aquellos *grupos o comunidades* no tienen ciertas garantías juridico-políticas especiales, encontrándose por ello en una situación de desventaja notoria frente al ordenamiento jurídico y la cultura nacional y cuando estas *personas*, en razón de su diferencia, no tienen las mismas oportunidades para promoverse socialmente y hacer valer sus derechos. Ejemplos del primer caso: las dificultades que

enfrentan ciertas poblaciones religiosa, étnica, cultural o nacionalmente diferenciadas cuando ellas son minorías bajo la hegemonía de una cultura dominante o subsisten, por razones históricas de conquista o inmigración, como asentamientos o segmentos poblacionales dentro de un Estado nacional. Ejemplos del segundo caso: las dificultades que enfrentan en el seno de una cultura androcéntrica y homofóbica las mujeres y los homosexuales y las que enfrentan en el seno de sociedades con fuertes herencias racistas de origen colonial los negros y los indígenas, para quienes es casi natural que ocupen los oficios residuales, tengan las peores condiciones sociales y enfrenten toda clase de dudas y hostigamiento cuando tratan de promoverse socialmente.

El excesivo énfasis en lo simbólico, sin embargo, deja por fuera las estructuras de poder que existen dentro de ciertas comunidades, entre ellas y entre ellas y el Estado. Si pensadores como Kymlicka ponen todo su énfasis en las comunidades y culturas, los que priorizan los juegos de poder ligados a lo simbólico ponen todo el suyo en las diferencias, no en las comunidades. Eso está casi ausente, por ejemplo, en los análisis de Fraser y Mouffe. Incluso de Young.

En su análisis de las injusticias asociadas al reconocimiento, Fraser casi oculta aquellos grupos uniformados por una etnia, un credo religioso, una proximidad territorial o un origen nacional y sólo toma en cuenta sectores sociales que no tienen necesariamente vínculos internos sino que son *diferenciados* desde afuera, por así decirlo, en virtud del género, color de piel, orientación sexual manifiesta, etc. Las personas que *pertenecen* a esos sectores lo hacen por tener una identidad adscriptiva que como tal funcionó primero para otros que para sí mismas. En sentido estricto, esta *identidad* que Fraser llama genéricamente *diferencia* no produce una verdadera identidad en el sentido de 'identificarse con algo' y la gente que 'pertenece' a esos sectores sociales en verdad no pertenece a ellos. Es asignada a ellos por unas estructuras sociales y económicas o por regímenes simbólicos machistas, racistas, homofóbicos, etc.

Esta es la diferencia sustancial entre las mujeres, la gente de color y los homosexuales, por un lado, y las minorías orgánicas, por el otro. Estas minorías son grupos humanos vinculados por un sentido de pertenencia ligado a una cultura o noción de bien común, creencias religiosas u otra clase de vínculos que generen lazos fuertes de solidaridad. Así, tenemos dos tipos de sectores sociales: 1) las *minorías*. 2) los *sectores negativamente diferenciados*, es decir, aquellos que no son necesariamente minorías ni constituyen grupos étnicos o territoriales, así soporten sobre ellos la *carga diferencial* (resultante del orden simbólico) de tener un color de piel o un origen nacional remoto. Hecha esta

diferenciación, agrego que las minorías buscan su integración en una sociedad que los ignora, su identidad en una sociedad que quiere asimilarlos o su autonomía bajo un Estado que los trata de dominar. En resumen, luchan por la supervivencia dentro de unas fronteras político-administrativas. No creo que éste sea necesariamente el caso de los sectores negativamente diferenciados, a quienes más bien les urge remover ciertas barreras heredadas de un orden simbólico, orden que en unos casos es compatible con el Estado moderno y que puede llegar incluso a ser *conditio sine qua non* de éste. Ejemplo de esta clase de lucha es la de las mujeres, que no conforman una cultura, no son siquiera una minoría y menos aún puede decirse que están en vías de extinción⁷ pero que, a través de ciertas versiones postmodernistas y/o deconstruccionistas del feminismo, cuestionan la validez de la racionalidad política occidental sobre la que se apoya el Estado moderno. Casos similares pueden ser la lucha contra el racismo en sociedades donde la 'raza' estigmatizada y discriminada es una mayoría que sufre toda la carga de un orden simbólico colonial que no acaba de reconciliarse con las exigencias de igualdad del Estado liberal, como en el caso de los negros en Sudáfrica, los indios en Perú, etc. En estos casos, la mayoría de la población sufre los patrones diferenciadores del orden simbólico hecho a la medida de una minoría. Revertir esto implica una acción política intrépida. Pero, como sugeriré más adelante, esto no impide reivindicar, aunque sea momentáneamente, las mismas diferencias que han servido para estigmatizar.

La importancia de esta diferenciación que acabo de hacer es ésta: los sectores negativamente diferenciados tienen que avanzar decididamente hacia una transformación que elimine la carga diferencial; las minorías, no pueden hacer esto tan fácilmente. La transformación simbólica por sí sola no podría bastarles y sus problemas con el orden político no se reducen a la racionalidad que está a la base de ese mismo orden. Su problema más bien comienza con las fronteras político-administrativas. Sobre eso ya he hablado en otro ensayo. Permítanme ahora volver nuevamente a Fraser para decir que, a diferencia de ella, no pienso que las minorías sean regresivas sólo por no apresurarse por transformar lo simbólico (incluyendo la dimensión política e institucional de lo simbólico).

La utilidad del tránsito por la afirmación

No creo que los objetivos que se plantean ciertos grupos minoritarios sean regresivos. Es cierto que los inmigrantes, por ejemplo, plantean

⁷ WOLF, Susan. "Comment", en: *Multiculturalism*, pág. 76.

luchas cuyo sentido es a veces bivalente, para emplear el término de Fraser: se expresan como grupos étnicos luchando por la supervivencia en medio de la discriminación que sufren en el Estado anfitrión y, al mismo tiempo, tratan de conservar su cultura original. Así, los *chicanos* quieren ser tratados como ciudadanos norteamericanos y no como mexicanos. Al tiempo, o al menos de vez en cuando, quieren verse a sí mismos como mexicanos y no como norteamericanos. Kymlicka, en su libro *Multicultural Citizenship*, da ciertos ejemplos de reivindicaciones que, a los ojos de Fraser, ahondarían las diferencias. Me refiero al caso de ciertos sectores judíos y musulmanes que han luchado en Gran Bretaña por exenciones a la orden de cerrar los establecimientos en día domingo o a la legislación sobre el sacrificio de animales y el de comunidades Sick que han luchado en Canadá para que los eximan del casco que deben usar como motociclistas, o de los uniformes como policías, a fin de poder usar su turbante. En Estados Unidos han aparecido propuestas de judíos ortodoxos para que les permitan usar el *yarmulka* durante el servicio militar y en las escuelas de Francia de niñas musulmanas que han luchado para que nos las obliguen a usar los uniformes escolares, de forma tal que puedan vestir el *chador*.⁸

93

Estas clases de lucha retan por igual a los liberales tipo Kukathas y a socialistas-deconstruccionistas tipo Fraser. Solo desde una distinción, como la que he hecho antes, entre la *lucha contra la discriminación* y la *lucha contra la asimilación*, se percibe que estas luchas no están dirigidas a reducir la discriminación. Pero tampoco habría que decir, como creo que diría Fraser, que ellas sólo refuerzan y eternizan las categorías simbólicas ligadas a la injusticia con referencia a las minorías. Para el primer caso, basta con recordar que no hay nada más antidiscriminatorio que los uniformes. Lo que esta gente busca son exenciones, no igualaciones. Para el segundo caso, no me parece claro que ellas nos alejen necesariamente del ideal de sociedad igualitaria. Al contrario, estas luchas, que parecen regresivas con referencia al ideal de igualdad, tienen una gran capacidad transformativa.

Hasta donde estas luchas por afirmar la identidad han producido efectos, estos han tenido más el sentido de una transformación tanto de lo simbólico como de lo jurídico-político. Lo prueba la forma como han sido solucionados ciertos procesos alentados por reclamos por el reconocimiento, que al final han involucrado tanto los medios masivos de comunicación y la escuela, como el orden constitucional. Es el caso de

⁸ KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, pág. 31.

Canadá, país pionero en el reconocimiento constitucional de minorías culturales y donde la lucha que involucró a anglófonos, francófonos y aborígenes, que era un problema de herencias culturales y modos de convivencia, fue planteado al tiempo como una necesidad de *democracia entre culturas* y como una necesidad de reordenamiento político-administrativo.⁹

Esta democracia entre culturas no es un ideal lejano, un estado de cosas final al que sólo llegaremos después de una gran transformación. La palabra *democracia* connota más un procedimiento que una situación final. Como procedimiento de construcción de realidades políticas y sociales, la democracia no es uno cualquiera y menos aún si involucra culturas y no simplemente ciudadanos. Para que las minorías puedan concurrir a ese proceso de construcción, hay que eliminar ciertas barreras que las afectan negativamente. Una combinación maestra de reformas en el orden educativo y en el lenguaje público con disposiciones jurídicas y legislativas es el paso previo para la democratización del proceso de construcción de la igualdad. Lo mismo vale para las diferencias ligadas a los sectores negativamente diferenciados.

94 Como he insinuado antes, esta democracia no riñe con las metas de la *deconstrucción*. Aceptemos, en gracia de discusión, que la *deconstrucción* tenga las ventajas que le señala Fraser, es decir, impedir la 'sedimentación' de los discursos sobre las diferencias (acción preventiva) y 'desestabilizar' las dicotomías entre tales diferencias (acción correctiva). En ambos casos se insinúa que lo justo es superar las diferencias y llegar a la igualdad, máximo ideal de la justicia. Ciertas acciones legislativas y ciertas reivindicaciones de diferencias frente al Estado pueden ayudar en esa deconstrucción y no son, en modo alguno, afirmativas con referencia al actual estado de cosas. Es necesario fortalecer ciertas diferencias, aunque sólo sea temporalmente, para debilitar aquellos rasgos del orden simbólico que, basados en diferenciaciones discriminatorias, han jerarquizado las cosas y hegemonizado su lectura de la realidad. Que los indios paecees se reconozcan, fortalezcan y luchen como indios puede ser un paso previo para una sociedad en la cual el ser *indio* ya no sea un estigma. Otro ejemplo de la capacidad transformadora de la reivindicación de las diferencias podría ser el de las mujeres. Si lo femenino no se potencia primero como femenino, la llegada de una sociedad más andrógina, donde

⁹ COLOM, Francisco, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, págs. 107-115, KYMLICKA, Will, *Op.Cit.* págs. 45-48 y TAYLOR, Charles, "The Politics of Recognition", en: *Multiculturalism*.

hombres y mujeres nos liberemos un poco de las opresiones del machismo, será más difícil. Por otra parte, una mayor presencia de mujeres en los puestos públicos, inicialmente mediante el sistema de cuotas, quizá ayude a darle un rostro más femenino al Estado y a resolver algunos de los problemas de género ante los cuales el Estado ha sido tradicionalmente indolente. Las jueces de familia, al parecer, han resultado más sensibles que los hombres hacia ciertas injusticias propiciadas por una cultura que violenta sistemáticamente a la mujer. Esto no ocurre sólo en la sociedad en general: también puede darse al interior de las minorías. En el cabildo indígena urbano de Santander de Quilichao, por primera vez se aplica el cepo a los padres paeces irresponsables y esto porque ha asumido la gobernación, por vez primera, una mujer, Mariela Nene.¹⁰ Aun al interior de los grupos marginados y acallados hay voces marginadas y acalladas que, una vez que pueden concurrir por sí mismas a la deconstrucción de las diferencias, pueden hacerlo de una manera más eficaz, allanando el camino de la justicia mediante un desmonte gradual de las injustificadas implicaciones de ser hombre o mujer, indígena o mestizo, etc. justamente usando las perspectivas del mestizo, el indio, la mujer, etc. Para este desmonte de las identidades adscriptivas, una vez más, se requiere de una *justicia procedimental*.

95

Por ahora me interesa reforzar, con otro ejemplo, la idea de que las luchas por cuotas y protecciones especiales desde el Estado no implica dejar abandonada la lucha en el terreno simbólico. En Estados Unidos la presión de los movimientos sociales basados en la orientación sexual, la raza y el género se han articulado en demandas de acceso de ciertas minorías al empleo, la educación y la política. Pero esto no ha impedido que se vea que no sólo las puertas físicas estaban cerradas. Por eso mientras ellas se han abierto mediante ese conjunto de leyes llamado "acción afirmativa", las otras, las simbólicas, han tenido que ser derribadas por otros medios, incluyendo esas correcciones de lenguaje que se conocen como un "lenguaje políticamente correcto", es decir, depurado de las expresiones que cargan discriminación y ofensa. Porque las transformaciones a nivel del Estado no son posibles sin un cuestionamiento profundo de lo que hace orgullosa de sí a la gran cultura dominante de los blancos, de los hombres, de los heterosexuales y de los protestantes sobre la que se asienta el Estado y desde donde la que se produce el marginamiento. Ese es un proceso de *deconstrucción* y en ello la academia juega un rol muy activo. En Europa, ese proceso de deconstrucción ha estado alimentado por una gran tradición de crítica

¹⁰ *El Tiempo*, Nación, domingo 14 de mayo de 2000, 1-6.

radical al poder dentro de la cual se destaca el marxismo y hoy está alimentado por filosofías deconstruccionistas de corte *postmodernista*. En Norteamérica, donde el marxismo no ha tenido una influencia muy grande y sostenida y donde esas filosofías tienen más impacto en los estudios literarios y culturales, la participación de la academia ha estado liderada por los “estudios de género”, los “estudios gay”, los “estudios afroamericanos” y otras variedades de “*non-fiction essays*” que son todavía un poco extraños en los mundos académicos europeos y latinoamericanos.

96 Una prueba de que las luchas no están únicamente dirigidas hacia el orden institucional ni necesariamente dentro de los parámetros del Estado es que tanto en Norteamérica como en Europa ellas no se articulan ya en las agendas de los partidos políticos sino preferencialmente en ciertos movimientos sociales “monotemáticos”, como los llama Francisco Colom. De esos movimientos nosotros hemos tenido varios antecedentes que se remontan a los movimientos indígenas, cimarrones y de resistencia social que, aunque no hayan logrado una clara articulación teórica, han apuntado a enfrentar tanto métodos de segregación como de discriminación, tanto en el ámbito institucional como en el simbólico. El *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), con sus más de tres décadas de lucha por las tierras y la reconquista de su lengua y su cultura, en un departamento tradicionalmente racista y asentado económicamente sobre la mano de obra indígena, en la forma de *terrazgueros*, es un ejemplo de ello. Ellos, que no veían que sus necesidades podrían ser tomadas en cuenta seriamente por el pensamiento político dominante, incluyendo el marxista, no podían darse el lujo de esperanzarse con los partidos y movimientos políticos. Articularon entonces luchas integrales por la defensa y promoción de las comunidades indígenas.

Espero haber mostrado los casos en que se combinan las estrategias deconstruccionistas con las jurídico-políticas. Soy consciente de haber hecho poco por articular esas estrategias coherentemente bajo un parámetro moral que guíe la *justicia procedimental*. Espero, sin embargo, haber dado suficientes indicios de que esta justicia no se puede articular tanto de cara al Estado sino dentro de él o bajo su tutela, pero que su función no es otra que desmontar más eficazmente las injusticias simbólicas sobre las que, en último análisis, se asienta el Estado tal y como lo conocemos hoy en día. Como mi tesis es que sin esa *justicia procedimental* es más difícil acercarse al ideal igualitarista de la *justicia de resultado final*, el desarrollo de la misma como una reflexión moral que ilumine la orientación jurídica y política de los mecanismos de protección, participación y denuncia es vital y la emprenderé en otro texto.

BIBLIOGRAFÍA

- COLOM, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Anthropos, 1998.
- FRASER, Nancy. "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época 'Postsocialista'", en: *Iustitia Interrupta*, Nancy Fraser, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1997. ("From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", en: *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, editado por Cynthia Willett, Blackwell, 1998.)
- FRASER, Nancy. "Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical. Una genealogía del impase actual en la teoría feminista", en: *Iustitia Interrupta*, Nancy Fraser, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.
- FRASER, Nancy. "Cultura, economía política y diferencia. Sobre el libro de Iris Young *Justicia y la política de la diferencia*", en: *Iustitia Interrupta*, Nancy Fraser, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.
- FRASER, Nancy. "A Rejoinder to Iris Young", en: *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, editado por Cynthia Willett, Blackwell, 1998.
- FULLINWIDER, Robert. "Citizenship, individualism, and Democratic Politics", en: *Ethics*, No. 105, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en: *Multiculturalism*, editado por Amy Gutman, Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- KUKATHAS, Chandras. "Liberalism and Multiculturalism: the Politics of Indifference", en: *Political Theory*, Vol. 26, No. 5, October 1998.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*. Clarendon Press, Oxford, 1995.
- MOUFFE, Chantal. "Rawls: Political Philosophy Without Politics", en: *Universalism vs. Communitarianism*, Edited by David Rasmussen, The MIT Press, 1990.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993.
- TAYLOR, Charles. "The Politics of Recognition", en: *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.
- TOMASI, John. "Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities", en: *Ethics*, No. 105, Abril 1995.

- WALZER, Michael. "Comment", en: *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.
- WARNKE, Georgia. *Justice and Interpretation*. The MIT Press, 1993.
- WOLF, Susan. "Comment", en: *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.
- YOUNG, Iris Marion. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Indiana University Press, 1990.
- YOUNG, Iris Marion. "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", en: *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, editado por Cynthia Willett, Blackwell, 1998.