

## *Diálogos entre Judith Butler y Nancy Fraser: capitalismo, heteronormatividad y nuevos movimientos sociales*

### *Dialogues between Judith Butler and Nancy Fraser: capitalism, heteronormativity, and new social movements*

**Cintia Martínez**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

#### **Resumen:**

El artículo muestra un momento del debate entre Judith Butler y Nancy Fraser. Si bien ambas escritoras han aportado conceptos significativos a la filosofía política y al feminismo, nos interesa mostrar sus distanciamientos. En la primera parte se dará seguimiento a la defensa de Butler frente a una corriente del neomarxismo interesada en mostrar los movimientos por la disidencia sexual como asuntos meramente culturales. Para ello, Butler remite a los análisis de Lévi-Strauss y Marcel Mauss sobre el parentesco, en los que encuentra que desde los orígenes civilizatorios el tráfico de mujeres ha tomado a la mujer como un bien de intercambio social, fundando así alianzas heteronormativas. Por esas razones, Butler argumenta que los movimientos por la disidencia sexual son anticapitalistas. La segunda parte del texto muestra la respuesta de Fraser a lo anterior. Veremos cómo, al recuperar su esquema distribución-reconocimiento, propone la imbricación constante entre dos dimensiones de exclusión que permiten dar diagnósticos históricos precisos del momento del capitalismo contemporáneo y de los movimientos sociales sin saltos ahistóricos y deconstruccionistas que pasen de largo las incorporaciones que el capitalismo ha hecho de algunas expresiones de los llamados nuevos movimientos sociales.

**Palabras clave:** debates entre postestructuralismo y neomarxismo, parentesco, movimientos sociales, disidencia sexual.

**Abstract:**

The paper shows a certain moment of a debate between Judith Butler and Nancy Fraser. Even though both authors have contributed significant concepts to political philosophy and feminism, we are interested in showing their differences. In the first section we will follow Butler's defense against a Neomarxism interested in showing sexual dissidence movements as "merely cultural" matters. For this defense Butler refers to the analysis made by Lévi-Strauss and Marcel Mauss about kinship and, from that position, states that, since the origin of civilization, the trafficking of women has taken them as an exchange good that founds heteronormative alliances. For those reasons, Butler argues that sexual dissidence movements are anti-capitalist. The second section of the text shows Fraser's answer to that assertion. We will see how, by recovering the scheme of distribution-recognition, she proposes a constant interweaving between two exclusionary dimensions that allows for precise historical diagnoses of this moment in contemporary capitalism. This allows, in a concrete manner, a diagnosis of social movements without any ahistorical nor deconstructionist leaps that ignore how capitalism has incorporated some expressions of the so-called new social movements.

**Keywords:** debates between poststructuralism and neomarxism, kinship, social movements, sexual dissidence.

En 1998, Judith Butler publicó *Mecanismos psíquicos del poder y Lenguaje poder e identidad*, textos clave para la teoría de la autora. Ambos fueron una reformulación y una respuesta a las fuertes críticas planteadas por Nancy Fraser, Seyla Benhabib y Linda Nicholson. Un año después, la profesora de Berkeley publicó en la revista *New Left Review* su ensayo "Merely Cultural", en donde responde directamente a los cuestionamientos de Nancy Fraser expuestos en *Fortunas del feminismo* y en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*.

Por motivos de espacio es imposible reconstruir minuciosamente el debate entre Nancy Fraser y Judith Butler, por lo que este artículo se limitará a presentar sólo un momento de éste. Presentaré al lector una discusión que sigue reformulándose hasta el día de hoy. Ambas autoras son figuras importantes para la filosofía política y para el feminismo, y su afinidad es mucho más grande de lo que se

podrá apreciar aquí. El artículo comienza con la crítica de Butler a Fraser y termina con la respuesta de Fraser. En ésta encontramos un especial cuidado por la manera en la que Fraser distingue y debate los argumentos de Butler. El texto busca mostrar dos estrategias que en múltiples ocasiones han chocado al leer determinados momentos de la política feminista: por un lado, la deconstrucción leída desde un activismo disidente sexual y, por el otro, un neomarxismo atento a las necesidades conceptuales que demandan los nuevos movimientos sociales. El eje de la discusión que se presenta a continuación es la distinción distribución-reconocimiento que está sostenida en una distinción teórica más vieja: la diferencia entre clase y género.

Antes de comenzar, es importante mencionar que en Butler y en Fraser hay un fuerte interés en buscar los mejores elementos de la política socialista para así integrarlos con los problemas que han puesto sobre la mesa los nuevos movimientos sociales. Las divergencias entre las autoras pueden resumirse de la siguiente manera: ambas tienen distintas aproximaciones al feminismo y a la historia de su acercamiento con el marxismo. También divergen al valorar los méritos del postestructuralismo, así como los medios para recuperar una dimensión material. Finalmente, ambas difieren en el modo de comprender los nuevos movimientos sociales en el capitalismo contemporáneo.

Como primer momento me concentraré en algunos puntos útiles tocados en “Merely Cultural”, en donde Butler y su talento disuasivo presentan a Fraser en una posición neomarxista conservadora de la que no puede escapar a pesar de su sensibilización por los temas de género.<sup>1</sup> A continuación recuperamos con detalle los razonamientos por los que la autora de *Desbacer el género* asocia a Fraser con tal posición.<sup>2</sup>

### ¿Solamente cultural?

Butler reconoce un sitio común de la academia norteamericana en donde ubica a Fraser, quien desdeña los nuevos movimientos sociales por pertenecer a una esfera

<sup>1</sup> Es importante mencionar que Butler se refiere abiertamente a Nancy Fraser como interlocutora central. Un diálogo recurrente y maduro ha imperado en la relación entre ambas autoras en textos como *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado al capitalismo neoliberal* y en *Reconocimiento o redistribución: un debate entre feminismo y marxismo*. Véase Fraser, Benhabib, Butler y Cornell (2015) y Fraser y Butler (2016).

<sup>2</sup> Butler elige el apelativo *marxismo ortodoxo* para referir a lo que ella misma reconoce como una parodia que ella está performando, que reconoce difícil de evitar cuando se está caracterizando a un contrincante filosófico.

“solamente cultural”.<sup>3</sup> Por “nuevos movimientos sociales” nos hemos referido aquí a las luchas por el reconocimiento de minorías tanto sexuales como raciales. A la profesora de Berkeley le interesa cuestionar una tendencia, muy cercana al marxismo ortodoxo, que ve estos nuevos movimientos sociales como “meramente culturales” al interesarse en las disputas de la identidad y el particularismo. Esta tendencia conservadora condena el ofuscamiento del culturalismo ante el problema fundamental de la política: la búsqueda de la justicia como distribución económica. En *Fortunas del feminismo*, Fraser enumera algunos de estos ideales al inicio de la segunda ola del feminismo. *Grosso modo*, los caracteriza de la siguiente manera: en ese periodo, muchas mujeres cuestionaron las exclusiones de género del imaginario socialdemócrata, problematizaron el paternalismo del estado de bienestar y la familia burguesa, y reflexionaron sobre la alianza profunda entre androcentrismo y capitalismo. La politización de lo personal expandió sus límites: de la protesta pública se pasó al espacio sexual, familiar y reproductivo, el antes intangible terreno de lo privado. Las protagonistas en este episodio comprendieron su importancia en la producción del capital a partir del trabajo doméstico; ellas se deslindaron de ser las únicas encargadas de la labor de los cuidados. Su aporte consistió en reconocer y priorizar su papel de soporte en la producción económica sin recibir por ello ningún salario. Esto revolucionó en gran medida la política, pues se cuestionó que ésta fuera sólo comprendida como el lugar de los partidos políticos, el derecho, las instituciones, etcétera, y dio lugar a análisis complejos sobre lo familiar, el amor, los roles de género, el autocuidado y las dependencias afectivas. De fondo, Fraser regresa a aquella época del feminismo y, con ello, rechaza algunos aspectos del postestructuralismo en los campos de la política, ya que lee en este último una “incapacidad” para ofrecer recuentos sistemáticos de la realidad social. En consecuencia, las soluciones del posestructuralismo son cercanas a una política paralizante por relativista.

La idea fundamental de Butler en “Merely Cultural” es el reconocimiento del supuesto que comparten dichas opiniones (a las que califica como neomarxistas), el cual consiste en asumir una clara distinción entre una vida cultural y otra material. El propósito de Butler es mostrar que la distinción es obsoleta. A pesar de la afinidad en esfuerzos críticos que Butler reconoce tener con Fraser por no caer sin más en esa caricatura de marxismo, decide dialogar con ella porque en *Iustitia interruptus* persiste una constante de ese marxismo ortodoxo. Butler le cuestiona a

<sup>3</sup> Con esto se refiere a la puesta en crisis del marxismo que acompañó el final de la década de los ochenta, en donde irrumpieron en la esfera política nuevos actores ajenos a la lucha proletaria. Véase Laclau y Mouffe (2011).

Fraser que a pesar de reconocer el desdén con el que el marxismo ve las luchas que tienen a la sexualidad como motivo, sigue conservando la distinción entre políticas de redistribución y políticas de reconocimiento. El problema para Butler es que esta distinción continúa reproduciendo la división cultura-materia sobre la que descansa el desdén hacia las luchas vinculadas con la sexualidad.

En su texto *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista"*, Fraser conceptualiza la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas indispensables para su teoría de la justicia social. De manera muy general, podemos decir que Fraser define la justicia por redistribución como aquellos mecanismos cuyo fin es contrarrestar la desigualdad y la explotación de clase. Para Fraser, estos mecanismos han sido el objeto de un marxismo clásico. Ahora bien, su aporte consiste en hacernos ver que la justicia social es un asunto más amplio porque incluye no sólo la relación entre trabajo en fábricas, explotación y capital (elementos en los que se basa el marxismo clásico), sino también otros fenómenos que acompañan a la explotación capitalista y que han sido considerados escasamente, a saber: la relación entre capitalismo y naturaleza, la relación reproducción-producción, y la relación entre el orden político y económico. La justicia por el reconocimiento consiste en contrarrestar una injusticia social previa sobre la que descansa la distribución. El reconocimiento apunta a una jerarquía arraigada que determina el estatus social y que excede la cuestión de clase. Además, dicha jerarquía es más cercana a aquellos aspectos del capitalismo que no han sido estudiados por el marxismo ortodoxo. Esto significa que además de la explotación por clase, hay jerarquías raciales y de género que son estructurales y sobre las que descansa la jerarquía de clase. En otras palabras, la desigualdad de raza y género condiciona los términos de la distribución o la explotación capitalista. La injusticia por distribución es socioeconómica y "está arraigada en la estructura económico-política de la sociedad, ejemplos de la misma incluyen la explotación (que el fruto del propio trabajo sea apropiado para el beneficio de otra persona), la desigualdad económica (permanecer confinado a trabajos indeseables o mal pagados o ver negado, sin más, el acceso al trabajo asalariado) y la privación (negación de un nivel de vida material adecuado)" (Fraser y Butler, 2016: 27). La injusticia por reconocimiento es más del tipo cultural o simbólica:

[E]stá arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de la misma incluyen la dominación cultural (estar sujetos a modelos de interpretación y comunicación que están asociados con una cultura ajena y son extraños y/o hostiles a la propia); la falta de reconocimiento (estar expuesto/a la invisibilidad en virtud de las prácticas de representación, comunicación e interpre-

tación legitimadas por la propia cultura); y la falta de respeto (ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas y/o en las interacciones cotidianas). (Fraser y Butler, 2016: 28)

La estrategia de Butler consiste en encontrar argumentos para mostrar que la distinción entre redistribución y reconocimiento debe ser deconstruida. Para ello recurrirá a algunos de los análisis del marxismo interesados en la cuestión femenina, a la teoría del don de Mauss y a algunos aspectos del movimiento *queer*.<sup>4</sup>

Hay dos momentos múltiplemente citados que, como antecedentes obligados, nos ayudarán para introducirnos al tema del parentesco y su vínculo con la dimensión económico-política. El primer momento es *La ideología alemana* (1846). Butler retoma el análisis en donde Marx problematiza el estatuto de la procreación, preguntándose a la vez si ésta es una relación natural o un modo de producción:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos [...] De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación que es, a su vez, una fuerza productiva. (Marx y Engels, 1974: 30)

La producción de la vida en cuanto procreación es una fuerza productiva. Por fuerza productiva, Butler entiende la suma que dan los modos de producción y las personas empleadas para la reproducción de bienes materiales. Al participar en la procreación, la cooperación que se da en el núcleo familiar entre padres e hijos forma parte de las fuerzas productivas; de ahí que la labor asignada socialmente a

<sup>4</sup> El movimiento *queer* es un movimiento que busca luchar contra la homofobia y visibilizar la pluralidad de la que participan gays y lesbianas. La palabra *queer* es una palabra de connotación sexual que hace referencia a lo bizarro, enfermo, anormal, extraño. Si desde el siglo XIX el término se usó para denominar ciertas preferencias sexuales que distan de la heteronormatividad, en los años noventa fue usada por un movimiento político que enarbó el derecho a ser “rarito”. “*We’re queer, we’re here. Get used to it!*” fue el lema de *Queer Nation*, uno de los grupos involucrados en dicho movimiento. Así, se trató de una reacción crítica con ciertas prácticas excluyentes de ciertas identidades gays y lesbianas. En contra de un modo de ser homosexual, el movimiento rechaza compromisos identitarios. Con ello, implícito está un cuestionamiento al deber ser que la heteronormatividad dicta con su figura de la familia tradicional, en la que participan hombres heterosexuales y mujeres heterosexuales que reproducen roles de género patriarcales.

la mujer en el trabajo doméstico sea tan importante para el capitalismo como para la producción industrial.

El acierto de Marx en *La ideología alemana* consistió en ver que la reproducción de la fuerza de trabajo depende de lo que hacen las mujeres para convertir las mercancías en bienes aptos para el consumo. Es decir, después de ser adquiridas con el salario, las mercancías necesitan ser transformadas por un trabajo externo para mantener la vida del trabajador: cocinar, lavar, preparar, ordenar. Es necesario un trabajo adicional sobre las mercancías antes de que puedan contribuir al mantenimiento de la fuerza de trabajo: la comida debe ser cocinada, las ropas lavadas, las camas tendidas, la leña cortada, etcétera. Desde ahí, Marx descubrió que el trabajo doméstico es clave para la reproducción del trabajador del que se extrae la plusvalía.

Un segundo momento, quizá de mayor relevancia para el marxismo y la cuestión de la mujer, es *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), en donde Engels da seguimiento a las ideas presentadas por Marx de manera muy general en *La ideología alemana*. Aquí una cita que nos ayuda a mirar la importancia del texto:

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. (Engels, 1981: 204)

Un grupo humano se reproduce a lo largo de las generaciones. Hay un paralelismo entre las necesidades alimenticias y las de procreación. Esas necesidades, como bien las vio el marxismo, no se reproducen de forma natural. El hambre es el hambre, pero lo que se califica como alimento es producido culturalmente. Toda sociedad tiene un sistema de reproducción, un conjunto de disposiciones por las que el sexo y la procreación son satisfechas mediante convenciones humanas. El sexo, tal y como lo conocemos (identidades de género, deseo, fantasías) es un producto social. El cuestionamiento que autoras como Heidi Hartmann, Roswitha Scholtz y Cinzia Arruzza le han hecho a algunas corrientes del marxismo se enfoca en la incapacidad de volverse feminista al dejar rezagado el tema de la producción de la vida y, además, al dejar que impere la clase como línea central de análisis, no sólo para pensar movimientos políticos, sino también para tener como eje de análisis la teoría del valor.

Volvamos a Butler. Existe otro ejemplo paradigmático que le permite a la autora complementar y fortalecer la observación crítica anterior. Dicha observación corresponde no a los estudios marxistas, sino a los antropológicos dedicados a estudiar el tema del parentesco. Para ello, Butler nos remite a *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, proyecto interesado en entender el matrimonio humano. El libro entiende el parentesco como una imposición de la organización cultural sobre la procreación biológica. En él tiene importancia la sexualidad en la sociedad humana porque el individuo es siempre visto como aquel que participa en la vida social desde un género. Butler remite a una lectura obligada en los estudios feministas: el texto de Gayle Rubin, *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*. Allí, Rubin escribe: “para Lévi-Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de las mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual” (Rubin, 2013: 49). El libro es un comentario a la teoría de la organización social primitiva descrita por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Mauss fue el primero en teorizar sobre un rasgo notable en las sociedades primitivas: la forma en que dar, recibir y devolver regalos domina las relaciones sociales. “Tu propia madre, tu propia hermana, tus propios cuerpos, tus propios camotes los has apilado, no los puedes comer. Las madres de otros, las hermanas de otros, los puercos de otros, los camotes de otros que ellos han apilado, los puedes comer” (Lévi-Strauss, 1967: 27).

En una transacción prototípica, ninguna de las partes gana nada. Lévi-Strauss habla de las casas en las islas Trobriand, en donde cada una tiene un huerto de camotes y todos comen camotes, pero los camotes cultivados por la casa y los que se comen no son los mismos. Los camotes que se comen son regalos. Este procedimiento parece ser inútil desde el punto de vista de la acumulación y el comercio, pero no lo es si pensamos en el hecho de que los regalos crean vínculos sociales entre los participantes del intercambio. El hacer regalos confiere a los participantes una relación de confianza, solidaridad y ayuda mutua. En la entrega de un regalo se puede solicitar una relación amistosa; su aceptación implica disposición a devolverlo y confirmación de la relación.

Mauss propuso que los regalos eran hilos del discurso social, medios por los que las sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones. Lévi-Strauss añadió que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en donde las mujeres son el más precioso de ellos. Esto lo utiliza para explicar el tabú del incesto como mecanismo fundador de lazos entre familias y grupos. Su hipótesis es que el tabú del incesto supone objetivos sociales afines a la exogamia y la alianza a partir de la procreación. Prohibir el uso sexual de una hija o hermana obliga a entregarla en matrimonio porque la mujer que uno no toma debe ser ofrecida. Más



que una prohibición, el tabú del incesto es una regla orientada a ofrecer a la hermana o la hija.

En el texto de Mauss se analiza la función de los cuerpos femeninos en las alianzas pre-capitalistas. Las mujeres son un don para Mauss. Lo que nos interesa rescatar aquí es que los objetos de transacción son mujeres y los que ganan en esta transacción son hombres. Un hombre, independientemente de su sexualidad, es aquel que puede intercambiar mujeres.<sup>5</sup> En el mundo primitivo que Mauss describe, las cosas están imbuidas de cualidades altamente personales. Hay una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son el regalo, los asociados en el intercambio, sus beneficiarios, son los hombres. Esto significa que las beneficiarias de la circulación no son las mujeres; ellas son el pivote de un proceso de intercambio que atraviesa esferas culturales y materiales.

Sin embargo, la mujer-objeto que es intercambiada en el don no es solamente un objeto pasivo; es también un sitio de convergencia de diversas relaciones. Su estatuto es el de ser un bien fundador de lo social. Su posición organiza la vida social. En cuanto objeto pasivo de intercambio (al igual que cualquier otra mercancía), la mujer también tiene un valor añadido que no puede tener otro bien. El hecho de que sea una persona (y no una cosa) le da ese valor añadido al volverlo el sitio estratégico de convergencia social. Es así como el intercambio del don traza relaciones sociales, comunica valores culturales simbólicos y asegura rutas de distribución y consumo.

Butler, en este caso, muestra que los análisis de parentesco dejan ver cómo “las prácticas sexuales desdibujan la distinción entre ambas esferas” (Fraser y Butler, 2016: 85). En el caso del don, a Butler le interesa enfatizar que la mujer rompe claramente la división de las esferas redistribución-reconocimiento; su posición es central para ambas, sobre todo porque las imbrica. Y, para el caso de la función de la mujer en el capitalismo, abruptamente decide concluir que el trabajo relacionado con la producción de vida es parte del capital (esa decisión apresurada es la que se cuestionará más adelante).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Al decir “independientemente de su sexualidad” me refiero a que Rubin entiende el género y la participación en el sistema sexo-género como una función social que es independiente a la sexuación —es decir, a la condición de tener pene o vagina—. Un cuerpo sexuado no garantiza la función genérica; tener pene no significa que se tomará el papel masculino en la división genérica. Rubin concluye lo anterior al analizar varias sociedades primitivas y ver en ellas, por ejemplo, que la posición social masculina puede ser alcanzada por mujeres con vagina si ellas cuentan con la capacidad adquisitiva para intercambiar mujeres.

<sup>6</sup> Sobre el estatuto de la producción de vida en el capital se ha escrito mucho. Podemos reconocer fundamentalmente tres posiciones: las que lo conciben como trabajo (por lo tanto merecedor de sueldo),

La lectura antropológica anterior, desde las luchas que tienen al sexo y al género como foco, le permite a Butler considerar la lógica del don como motivo desarticulador de la distinción redistribución-reconocimiento. Si esto es así, se debe a que Butler ve como subyacente al don una relación “proto-capitalista” y “proto familiar” que imbrica ambas esferas al formar alianzas sociales y económicas al mismo tiempo, lo cual funciona porque alcanza ambos rubros indistintamente. De lo anterior se sigue que la heteronormatividad está implícita en el tráfico de mujeres. Recordemos la afinidad de Butler con el activismo *queer* y el activismo homosexual norteamericano de los noventa. Dicha posición la lleva a concebir la producción de vida como la reproducción de la familia heteronormada (aspecto que también vio Rubin al describir el parentesco como heteronormado, que divide a hombres y mujeres y distingue entre los que intercambian y los que son intercambiados). Butler ve en Marx y Engels la heteronormatividad que Fraser reproduce —es decir, el vínculo entre relaciones hombre/mujer orientadas a la fecundidad que deja fuera a las y los homosexuales—.

Es importante reconocer el lugar de enunciación de la autora. Recordemos que Butler viene de un contexto preciso: una época en donde estallaron movimientos como ACT UP (*Aids Coalition to Unleash the Power*) y *Queer Nation* cuyo propósito fue denunciar la restricción y los altos costos de los medicamentos para controlar el VIH durante el régimen de una política homofóbica. Desde ese contexto de movilización social, es posible comprender la conclusión a la que llega Butler a partir del análisis del don de Mauss: “Es imposible distinguir, incluso analíticamente, entre una falta de reconocimiento cultural y una opresión material, si la definición legal de persona está circunscrita a normas culturales indisolubles de sus efectos materiales” (Butler, 1998: 41; mi traducción). En el caso concreto, las políticas para el tratamiento del VIH y su relación con la institución médica dejan ver una profunda homofobia que un marxismo ortodoxo también compartiría al encasillar el asunto como algo “meramente cultural”. Si las políticas médicas para el tratamiento del VIH fueron restrictivas e injustas distributivamente, se podría decir que fue porque se ajustaron a un marco cultural. El caso del VIH es paradigmático porque la distribución de medicinas, de información, el elevado costo del medicamento, el escaso dinero destinado a la enfermedad, etcétera, responden a un prejuicio cultural que tiene dimensiones materiales. Si pensamos en otras situaciones que afectan a la comunidad gay como detenciones fronterizas, restricciones de ciudadanía, represión de la libertad de expresión, una ley que no permite al

las que cuestionan lo anterior y lo ven más cercano a la noción de renta, y las que no creen que la instrumentalidad teórica de Marx pueda dar cuenta de este tipo de actividad.

cónyuge de una pareja del mismo sexo tomar decisiones eutanásicas o recibir las propiedades y los cuerpos de las parejas fallecidas; si pensamos en estos casos como ejemplos de luchas culturales por el reconocimiento, no podemos explicar cómo ciertas operaciones homofóbicas son centrales en el funcionamiento de la economía política. Por tales razones, Butler argumenta que el marco conceptual que divide reconocimiento de distribución es insuficiente. De lo anterior se sigue una conclusión evidente: “Sería un error entender esas producciones como ‘solamente culturales’ si son esenciales para el funcionamiento del orden sexual y de la política económica” (Butler: 1998; mi traducción).

Volviendo a la discusión anterior, la dimensión reconocimiento-distribución se resquebraja si nos percatamos de que la economía y la política del intercambio de bienes estuvo organizada desde su inicio por el don —es decir, desde la lógica del intercambio de individuos feminizados—. El tipo de activismo que le interesa a Judith Butler la lleva a una posición tajante que afirma que si tomáramos en serio los aportes de Lévi-Strauss, Mauss y Rubin, sería imposible volver a eso que el feminismo marxista de Scholtz, Arruza y Hartmann ha cuestionado en Marx y Engels: el error de separar el problema de clase y de género, porque, si vemos la genealogía de la familia, podemos concluir entonces que clase y género, desde su origen, se han articulado para asentar las bases de lo social.

### **¿Es posible prescindir de la distinción analítica clase-género?**

Antes de entrar de lleno a los desacuerdos entre ambas, decidí comenzar este apartado con una cita de Fraser en donde se muestra su interés por evidenciar sitios de convergencia. Nancy Fraser escribe: “Más importante, sin embargo, es el compromiso adquirido por Butler en este ensayo de determinar y recuperar los aspectos verdaderamente valiosos del marxismo y del feminismo socialista de la década de 1970, que las actuales modas intelectuales y políticas conspiran para reprimir” (Fraser, 2015: 207).

En 1997, la autora de *Iustitia Interrupta* responde a “Merely Cultural” en la revista *New Left Review* con su ensayo “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler”. El texto inicia con la corrección de Fraser a la interpretación que Butler hace de su texto *Iustitia interrupta*. Fraser aclara que la acusación en la que se le adjudica el confinamiento a las nuevas luchas sociales a un plano “solamente cultural” es falsa. Para ello se deslinda de esta manera:

En *Justice Interruptus* analizo, por el contrario, la actual separación entre la denominada política de identidad y la política de clase —la izquierda cultural y la izquierda social— como un rasgo constitutivo de la condición “postsocialista”. Intentando superar estas divisiones y articular la base para constituir un frente de izquierdas unido, he propuesto un marco teórico que evite las distinciones ortodoxas entre opresiones de “base” y “superestructurales”, “primarias” y “secundarias”, y que cuestione la primacía de lo económico. (Fraser, 2015: 208)

Fraser concuerda con la visión de Butler: una división cultura-economía es deleznable porque menosprecia varias luchas —entre ellas, las luchas sexuales—. Fraser dista de la clásica división base-superestructura. El marco conceptual de su propuesta, que distingue la lucha por la redistribución de la lucha por el reconocimiento, se juega en otra lógica. Se trata de una herramienta analítica que permite reconocer la particularidad de ciertas demandas. Su reto consiste en aclarar por qué su postura no es un regreso al conservadurismo que critica Butler —o sea, aquel cercano al marxismo ortodoxo que privilegia la base y la superestructura—. Su interés es conservar distinciones para marcar la diferencia de dos tipos de daños igual de verdaderos e importantes en donde ninguno es efecto del otro. Con ello se deslinda de dar prioridad a lo económico como si cimentara lo cultural.

Fraser ve ventajas en reconocer y conservar la distinción entre falta de reconocimiento y falta de distribución, pues aunque no sean independientes y en muchas ocasiones deriven la una de la otra, esto no significa que sean la misma cosa. Es por ello que es importante conservar la distinción analítica entre ellas. De hecho, conservar la distinción analítica entre ambas es requisito para después analizar su relación a lo largo de la historia, o para analizar en qué momento una deriva de la otra.

Según Fraser, la falta de reconocimiento de la que son partícipes las minorías raciales y sexuales no es solamente una devaluación que atraviese estados anímicos o de conducta, o estados psicológicos. Fraser es heredera de autoras como Heidi Hartmann, que piensan la dimensión material del patriarcado y no sólo su aspecto psicosocial.<sup>7</sup> Al igual que Butler, Fraser considera que las faltas de reconocimiento marcan pautas cuando esos patrones son institucionalizados. Por ejemplo, en la ley, la asistencia social, la medicina o la cultura popular, esta falta se vuelve un daño bastante real en términos enteramente materiales. En otras palabras, la falta de reconocimiento es una injusticia, esté o no acompañada de mala distribución. No es necesario que aparezca una mala distribución para que la demanda sea legítima.

<sup>7</sup> Esta línea comenzó con libros como la *Dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone a principios de los sesenta.

Lo que en última instancia está afirmando Fraser es que no toda demanda justa es aquella que pone en riesgo al capitalismo, y que no habría por qué catalogar a las demandas de orden sexual como demandas de clase. A su modo, Fraser no busca vincular las demandas de orden sexual con las demandas de clase, porque en ello ve un interés conservador al intentar validar las luchas sexuales en función de criterios marxistas. En otras palabras, no se trata de mostrar en qué medida las demandas de orden sexual son también de clase, pues en dicha operación existe un sesgo marxista ortodoxo.

Es por ello que escribe: “El [hecho de que] la falta de reconocimiento se convierta en mala distribución, y viceversa, depende de la naturaleza de la formación social en cuestión” (Fraser, 2015: 209). Por ejemplo, en las sociedades pre-capitalistas retomadas por Butler (en donde la función del don era principio de distribución), la falta de reconocimiento estaba directamente ligada a la mala distribución, siendo ambos fenómenos simultáneos. No obstante, Butler da un paso injustificado al hablar de las sociedades capitalistas sin las distinciones precisas y sin una descripción de los cambios que hay entre ese momento fundacional de lo social y el neoliberalismo actual. De haber ido con más mesura, Butler se habría percatado de que en etapas posteriores al pre-capitalismo descrito por Mauss y Lévi-Strauss no vuelve a haber simultaneidad entre la falta de reconocimiento y la falta de distribución. Por lo anterior, Fraser cuestiona la simultaneidad y afirma lo contrario a Butler: “Yo he propuesto un análisis en el que ambos tipos de daños son conceptualmente irreductibles” (2015).

En adelante presento por separado los tres argumentos centrales de Butler con los que Fraser discute.

### *Argumento 1*

Tanto lesbianas como gays sufren daños económicos y materiales. Butler observa que el tipo de opresión que padecen no es propiamente la falta de reconocimiento, sino un conjunto complejo.<sup>8</sup> Por esa razón, la división reconocimiento-redistribución debe desaparecer.

### *Respuesta*

Fraser comparte la premisa según la cual lesbianas y gays sufren daños económicos. Su creencia se fundamenta en casos que muestran que todavía hoy la comunidad homosexual sufre discriminación laboral. Fraser acepta que las normas, significa-

<sup>8</sup> Por conjunto complejo el argumento se refiere a la simultaneidad de falta de reconocimiento y falta de distribución, pero ambas relacionadas de tal modo que son imposibles de diferenciar.

ciones y construcciones de la subjetividad que impiden a las mujeres, personas racializadas y gays/lesbianas participar en la vida social, se encuentran materializadas en instituciones y prácticas sociales (lo que Bourdieu llama *habitus* del cuerpo, y Althusser aparatos ideológicos del estado). No obstante, aunque la premisa es compartida por ambas, Fraser borra la posibilidad de que se trate también de falta de reconocimiento. La marxista cuestiona a Butler por considerar que “las injusticias de falta de reconocimiento deben ser [por entero y en exclusión de otras cosas] inmateriales y no económicas” (Fraser, 2015: 211). Éste es un supuesto que actúa como pensamiento excluyente y, hasta cierto punto, incapaz de conservar distinciones analíticas no-puras para cada caso concreto. Además, dicho supuesto parte de un pensamiento que descarta la posibilidad de que las injusticias debidas a las preferencias sexuales puedan coexistir con las desigualdades económicas. Es decir, la manera de interpretar de Butler supone que no existen exclusiones complejas, sino claras y distintas que nos permiten separar claramente unos asuntos de otros.

Fraser hace una aclaración: las injusticias por falta de reconocimiento están cimentadas en patrones sociales de evaluación, comunicación, preferencia y, en cierto sentido, en un orden simbólico. Su causa principal se juega en esos espacios y eso las distingue de otras exclusiones. Es decir, tienen un origen particular distinto del material, lleguen o no a él, que se encuentra en el orden simbólico. Detrás de ellos está el heterosexismo o el racismo, actitudes por las cuales algunas personas son percibidas por criterios psicológicos colectivos como menos valiosas, menos capaces, menos inteligentes, o más alejadas de la humanidad que otras. Por ejemplo, lo que se materializa en el heterosexismo es una construcción sociocultural que produce a mujeres y homosexuales como seres degradados.

Lo anterior nos acerca a observaciones que nos parecen importantes. Para Butler, las pugnas por la diversidad sexual son sin más una afrenta al capitalismo. En consecuencia, las distinciones del marxismo no deberían de existir. Fraser, por su parte, propone hacer una pausa antes de tal afirmación para tomar con más cuidado la relación entre luchas sexuales y capitalismo: ¿En qué estriba esa relación entre homosexualidad y capitalismo? ¿Es ésa una relación directa? ¿En qué radican sus diferencias, sus reconfiguraciones, su relación desde el origen de la conformación de la familia nuclear hasta la fecha? ¿Se puede concebir la regulación de la sexualidad como una relación directa y sin huecos, ni variaciones ni matices, entre la heteronormatividad y la economía capitalista? Respecto a estas preguntas, como paso previo, Fraser opta por establecer una diferenciación conceptual que permita comprender la complejidad de estas relaciones. Su propuesta consiste en reconocer que hay ciertos daños económicos y materiales, consecuencias de la falta de

reconocimiento,<sup>9</sup> y que hay otros generados por la lógica de la explotación capitalista. Esto significa que cambiar las relaciones de reconocimiento no garantiza cambios en las relaciones de distribución.

Una de las consecuencias de la posición de Butler es la confianza que tiene en que la lucha a favor la diversidad sexual sea a la vez una lucha en contra del capitalismo. Fraser opta por afirmar que se llega a dichas conclusiones cuando el diagnóstico de la relación capitalismo y parentesco no es claro. Así pues, mientras que Butler concibe la opresión sufrida por gays y lesbianas como un asunto complejo y de reconocimiento al contener elementos económicos y culturales imbricados e indiferenciados, Fraser observa que esa complejidad no implica la renuncia a las distinciones de los tipos de opresión implicadas. Fraser se propone precisar la relación entre capitalismo y parentesco para así permitir el reconocimiento de la dimensión material del último, además de esclarecer así las relaciones y ordenamientos entre capitalismo y heteronormatividad. Es más útil tener la mayor precisión posible para describir la relación entre parentesco y capitalismo. No basta con mirar, como hizo Butler, el origen de la alianza entre parentesco y capitalismo para comprender cómo esta alianza está conformada hoy. Cuando nos referimos al reconocimiento de la dimensión material del parentesco, hablamos de un análisis materialista histórico del parentesco que permite comprender hasta qué punto éste ha cambiado a lo largo de la historia, y hasta qué punto es posible (o no) hablar de resistencia. Esto dependerá del momento histórico en el que se esté hablando.

### *Argumento 2*

El segundo argumento está implícito en el análisis anterior. Aquí lo apartamos para revisar sus implicaciones: Butler ve en la familia un elemento indispensable para la producción capitalista, y cree que de ahí se sigue que las regulaciones heteronormativas sean centrales para el funcionamiento de la economía política. Lo anterior

<sup>9</sup> La diferencia entre lo económico y lo material es un tema amplio. Fraser define a lo material como el terreno de las prácticas e instituciones (sistemas de salud, justicia, educación, etcétera), en donde las formas de discriminación sexual y de género se implementan. Lo económico refiere a las relaciones de producción. Sin embargo, la economía marxista, como disciplina que estudia los modos de producción (que incluye relaciones de producción, fuerzas productivas y modos de intercambio), ve lo económico como una dimensión de lo material. El debate alrededor de la distinción económico-material radica entre si se vuelve fundamento de todo lo demás o si se mantiene en una relación dialéctica con aquello que se consolida con acciones prácticas contingentes (acciones políticas, decisiones individuales, etcétera). Es decir, el debate oscila entre la tensión contingencia-determinación de las leyes económicas respecto a la vida material. Esta discusión puede seguirse en *El capital*, capítulo XXIV, "La llamada acumulación originaria". Véase Marx (2004).

la hace concluir que cualquier lucha para combatir esa heteronormatividad va, como dijimos arriba, en detrimento del capitalismo.

### *Respuesta*

Esta afirmación es analizada por Fraser en dos variantes que desglosamos a continuación:

- a) Primera variante: En ese argumento Butler afirma que la regulación heterosexual pertenece por definición a la estructura económica (para ella, esta estructura económica refiere por igual al grupo de los mecanismos sociales e institucionales que reproducen personas y bienes). Esto sugiere que la familia y la división hombre-mujer son el pilar de esta función. De inicio, se podría hacer una observación: si se toman las demandas que buscan deslindarse de la regulación heterosexual como demandas económicas, entonces el argumento es tautológico. Si las demandas que pertenecen al orden de lo sexual son económicas por definición, entonces no pueden ser económicas en el mismo sentido que las demandas en contra de la explotación o la desigualdad económica. Habría entonces que dar cuenta de su diferencia. Segundo, de acuerdo con Fraser, antes de conceder lo anterior nos parece oportuno detenernos en el papel de la familia en la división sexual del trabajo. No hacerlo implicaría deshistorizar la estructura económica así como el vaciamiento de su fuerza conceptual. Aquí se considera importante poner a discusión el horizonte del capitalismo tardío que crea relaciones económicas independientes del parentesco. El siglo xx ha traído consigo, por un lado, la atenuación del vínculo entre la regulación sexual y, por otro, las relaciones económicas especializadas cuya razón de ser es la acumulación del plusvalor. Para reconocer lo anterior, nos parece productiva una historización del capitalismo. Al tener en cuenta sus cambios, podremos ver el contraste entre aquellos momentos previos a su consolidación, en los que el parentesco era central, y momentos más actuales en los que se consolida algo que a Fraser le interesa mucho porque descentraliza el tema del parentesco en el capitalismo —a saber, la vida personal—. Recordemos que Eli Zaretsky, en *Capitalism, the Family and Personal life*, llama vida personal al nuevo espacio de relaciones íntimas que abrió el capitalismo después del siglo xviii, y cuyo sentido atraviesa la sexualidad, la familia, el amor, la amistad, etcétera. Esto habría llevado al paulatino aislamiento en el siglo xx de la vida personal respecto a los imperativos productivos. En otras palabras, este cambio habría generado “huecos”



entre el orden económico y el parentesco, entre la familia y la vida personal, entre el estatus social y la jerarquía de clase.

- b) Segunda variante del argumento. La segunda versión del argumento se encuentra principalmente orientada a pensar los procesos internos del capitalismo y no al plano de las definiciones. Se trata de un argumento que afirma que la existencia de una regulación de la sexualidad, dada por la economía, es funcional para la expansión del plusvalor. En otras palabras, el capitalismo necesita o se beneficia de la heterosexualidad. De aquí se seguiría que las luchas de los gays y las lesbianas amenazan la funcionalidad del sistema. Ahora bien, Fraser ve “muy poco plausible que la lucha homosexual amenace al capitalismo en su forma histórica actual” (Fraser, 2015: 214). Cuestionar el capitalismo quizá lo pueda hacer la clase pauperizada del Tercer Mundo que, además, sea homosexual y sufra niveles acentuados de explotación. Pero esto no es generalizable, sobre todo si se mira con sospecha el interés desarrollado en las últimas décadas por ciertas empresas, políticas públicas o partidos políticos, de dar a “cada quien su lugar”, abriendo espacios para la disidencia sexual como requisito para el mantenimiento de cierto estado de bienestar.

No es de extrañar que quienes se oponen hoy a los derechos de gays y lesbianas no sean empresas multinacionales, sino conservadores culturales y religiosos obsesionados por el estatus, no por los beneficios. Algunas multinacionales, de hecho, notablemente *American Airlines*, *Apple Computers* y *Disney*, han suscitado la ira de los conservadores al instituir políticas favorables a los homosexuales, como ayudas por convivencia doméstica. (Fraser, 2015: 215)

Es importante tener presente que diversas corporaciones han convertido en ganancia la diversidad sexual. A su vez, ésta se ha vuelto una marca, un punto fuerte de diversas campañas publicitarias. Lo anterior permite pensar que quizás el capitalismo contemporáneo se ha configurado de tal modo que podría prescindir de la heteronormatividad. El capitalismo ha aprendido a abrir huecos entre el orden económico y el parentesco, entre la familia y la vida personal. Fraser remite a la tesis de Zaretsky sobre la vida personal por analizar los alcances de un capitalismo que se vuelve operativo al haberse independizado de ella. Sin embargo, es importante advertir un giro. El capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial configuró la vida personal y el espacio doméstico para organizar un orden unívoco de familia heteronormada. En contraste, el capitalismo del siglo xxi ha tendido, como lo ve Zaretsky, a atenuar los vínculos entre sexualidad y acumulación de

plusvalor, por lo que llama vida personal al espacio de relaciones íntimas que incluye la amistad, la sexualidad y el amor, mismas que no se encuentran identificadas con la familia sino que más bien son vividas al margen de los imperativos de producción y reproducción. Se trata de una época en la que la vida personal ya no es la misma. Entonces, ¿cómo explicar la creciente integración de mujeres y homosexuales al mercado laboral? ¿Qué ha hecho el capitalismo para volver a esos seres marginales consumidores de grandes transnacionales? ¿En qué sentido la vida personal se ha reconfigurado en las últimas décadas? ¿Estos personajes han dejado de ser marginales por completo? ¿En qué sentido son marginales? Los asuntos de estatus, de honor y alianza entre familias han sido poco a poco desplazados por otros órdenes.

Regreso al desarrollo del argumento de Fraser. Las distinciones que propone la llevan al siguiente diagnóstico: “La buena noticia es que no necesitamos derrocar el capitalismo para remediar estas dificultades, aunque bien podríamos necesitar derrocarlo por otras razones. La mala es que necesitamos transformar el orden de estatus existente y reestructurar las relaciones de reconocimiento” (Fraser, 2015: 215).

Acceder a un trabajo no significa estar allende la discriminación. Por el contrario, significa quizá tener mayor poder adquisitivo frente a otras épocas en las que mujeres y homosexuales no podían acceder a puestos laborales. Sin embargo, hay otras dimensiones de la lucha social, más allá de las asociadas con el trabajo y sus derivados: lograr una posición en el consumo, en el trabajo, en el acceso a la propiedad, etcétera. Las conclusiones de Fraser sugieren una desconfianza de principio en la simultaneidad de la lucha sexual y la lucha en contra del capitalismo. Ambos son proyectos distintos con objetivos separados.

### *Argumento 3*

Para Butler, el caso de la mujer como don, descrito por Marcel Mauss, evidencia que la distinción entre materia y cultura es deconstruible, ya que Mauss mostró cómo la mujer en cuanto don funda ambos terrenos —el cultural y el material—.

### *Respuesta*

Para Fraser, esa idea reproduce una de las peores tesis del marxismo socialista: aquella en la que se asume el sistema capitalista como monolito, lo que borra la posibilidad de pensar al capitalismo como algo con hendiduras. Esa versión no acepta que las estructuras de opresión se interconecten y desconecten unas con otras de modos pocos constantes. El tono de la respuesta a este argumento está orientado a pensar en las limitaciones de adoptar una metodología deconstruccionista, pues ésta obstruye la posibilidad de reparar en los matices. El principal punto para

Fraser aquí es su desconfianza frente a la deconstrucción butleriana: Butler cuestiona la distinción materia-cultura ontológicamente, pero no repara en que se trata de una distinción socioteórica. Hacer ese salto es injustificado para Fraser.

Mauss y Lévi-Strauss analizaron procesos de intercambio en sociedades precapitalistas en las que el parentesco era la moneda de cambio. La confusión de planos en la que cae Butler se debe a que considera que el parentesco es el origen de todas las relaciones sociales, no sólo de las matrimoniales o familiares, sino también de las del trabajo, de la distribución de bienes y de las relaciones simbólicas (como el prestigio, la reciprocidad, la autoridad, etcétera). Esto está detrás del argumento 1 porque Butler concluye que cualquier cuestionamiento al parentesco afectaría al capitalismo en virtud de su carácter fundador. El parentesco es visto como “origen” social y de ahí que Butler lo ontologice. La deconstrucción aparece como un recurso para solucionar el problema de raíz y para decir que la distinción economía-cultura es insostenible, ya que en el “origen” el parentesco no tiene esas distinciones. Pero para Fraser esto es posible porque el problema se planteó en términos ontológicos, con lo que el parentesco se vuelve el recurso para explicar la totalidad de lo social. Fraser muestra cómo esta confusión de planos deja a Butler sin recursos para reparar en sociedades capitalistas contemporáneas. Ontologizar el parentesco implica volverlo ahistórico e impide además comprender de modo histórico y concreto en qué difieren aquellas sociedades precapitalistas de las nuestras.

Marx mencionó en *La Ideología alemana* que la división del trabajo sólo se vuelve real en el momento en que la división del trabajo material y mental aparece.

La conciencia gregaria se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentar las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan las anteriores. De ese modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y más tarde de una división del trabajo introducida de un modo “natural” en atención a las dotes físicas, a las necesidades, a las conciencias fortuitas, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en el que se separan el trabajo físico y el intelectual. (Marx y Engels, 1974: 32)

Partir de este Marx podría contribuir a proporcionar distinciones sociopolíticas en las que el feminismo o los estudios *queer* encuentren entramados más complejos en sus modos de entenderse dentro del capitalismo contemporáneo.

Podemos resumir que la autora de *Fortunes of Feminism* da un giro interpretativo respecto a Butler y encuentra viable decir que, en aquellas sociedades descritas por las referencias antropológicas que Butler da, las relaciones sociales integran lo

económico y lo cultural, lo cual no impide otra versión de los hechos en el momento actual. Ahora, es pertinente hacer una lectura al revés en lugar de deshacerlos de los binomios: si la economía y la cultura eran indistinguibles en cierto momento pasado (porque antes del capitalismo la división materia-cultura no existía), ambas se fueron disociando a lo largo del desarrollo de la economía, hasta alcanzar su versión contemporánea. Este segundo modo de entender a Mauss y a Lévi-Strauss es un regreso a la sociedad precapitalista desde el presente. La historiación puede ayudar a localizar aquellos huecos, contradicciones e interpelaciones fallidas de los sujetos sociales, y las muy complejas ubicaciones en donde operan los intentos de justicia social. Ganamos más conservando la distinción que si la desestabilizamos por su historicidad. El interés de Fraser se puede resumir de la siguiente manera: “El objetivo, en otras palabras, es el de historizar una distinción central para el capitalismo moderno —y con ella el capitalismo moderno en sí— situando a ambos en el contexto antropológico más amplio, y de ese modo revelando su especificidad histórica” (Fraser, 2015: 217). La historiación es para Fraser una mejor aproximación que la desestabilización o la deconstrucción, porque permite reconocer estructuras y es más útil para hacer descripciones que posibiliten estrategias políticas. En este sentido, la metodología de Butler es abstracta y de efectos abstractos cuando se trata de proponer una resistencia o un acto contrasistémico. Así pues, la historiación puede ayudar a luchas como las del movimiento *queer*, pues esta estrategia permite hacer lecturas no abstractas del presente, dando lugar así a formas de resistencia más efectivas.

Antes de concluir, detengámonos ahora a trazar el esquema de la argumentación.

#### a) Butler

1. Butler cuestiona lo que reconoce como un marxismo ortodoxo (representado por Fraser), que desdeña la lucha por las minorías sexuales y raciales al ver a estas últimas como “meramente culturales”.
2. Para desarrollar el punto 1, deconstruye la distinción clave en Fraser sobre la que descansa la posibilidad de nombrar a dichas luchas “meramente culturales”. Esta distinción es la cultura-economía.
3. Para lograr el punto 2, Butler recurre a la tradición feminista-marxista, especialmente a aquella que toma los estudios de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales de parentesco*. A partir de lo anterior, Butler hace ver que un estudio sobre el parentesco muestra que las prácticas sexuales desdibujan la distinción entre la esfera cultural y la económica. En Lévi-Strauss la mujer aparece como aquella que es intercambiada, pero su estatus dista del de una mercancía porque, a diferencia de la mercancía, se

vuelve fundadora de lo social al ser intercambiada. Este estatuto de la mujer es ambiguo (mercancía-fundadora de lo social) en cuanto protoestatal y profamiliar. Para Butler, dicha ambigüedad permite deconstruir la distinción entre la esfera económica y la cultural que sostiene la distinción entre luchas por redistribución (económicas) y por reconocimiento (culturales).

4. La deconstrucción deja ver también que las distinciones de Fraser excluyen luchas que el marxismo no reconoce: la *queer* y la feminista. Entonces, la exclusión viene de postular dos esferas que son jerárquicas. Butler lee algo como “para el marxismo, la clase es más importante que el género y la raza”, porque su descripción de la realidad tiene a la economía como principal eje explicativo.

#### b) Fraser

A lo anterior, Fraser responde con la siguiente argumentación:

1. La falta de reconocimiento y la falta de redistribución no son lo mismo. A pesar de estar imbricadas no son idénticas.
2. Butler da un paso injustificado al hablar de sociedades capitalistas sin las distinciones precisas y sin una descripción histórica de las variantes. Entonces, el argumento de Butler conduce a un ahistoricismo de la resistencia, porque al ir al “origen” de la civilización (con Lévi-Strauss) oculta distinciones fundamentales como puede serlo la que hay entre precapitalismo y neoliberalismo actual.

### Conclusión

Quizá la conclusión más evidente y que aparece después del argumento 3 es el lugar que ahora podemos dar a la deconstrucción. Mi propósito a lo largo de este recorrido ha sido mostrar, mediante un ejemplo, cómo opera y cuáles serían sus limitaciones. Esto me interesa porque además de ser un recurso teórico indispensable para Butler, se ha vuelto algo a imitar por muchas de sus seguidoras. La deconstrucción, desde Derrida hasta su uso butleriano, se ha caracterizado por cuestionar los binomios. En lo que concierne a la norteamericana, puedo afirmar que esa deconstrucción siempre es pensada en términos políticos: su crítica recurrente consiste en cuestionar los binomios porque ve en ellos una función excluyente de las minorías; en algunos casos piensa en la minoría mujer, en muchos otros en la lesbiana o el

gay, en otros los animales, los niños, etcétera. Como se vio arriba, nos interesó desarrollar la tesis que ve en el “origen” de la civilización a la mujer como don, como fundadora de dos esferas, la económica y la cultural; entonces la deconstrucción de las esferas acompañaría al propósito de justicia de aquellos movimientos por la disidencia sexual, pues esta estrategia dejaría ver su lugar en el cuestionamiento directo al capitalismo. La deconstrucción aquí revelaría la corta visión del marxismo ortodoxo, anquilosado en un economicismo que no permite reconocer el poder político de los movimientos a favor de la disidencia sexual.

Mi propósito fue cuestionar el recurso de la deconstrucción. Me interesó hacer evidente uno de sus efectos: el carácter abstracto en el que opera, el que lleva la discusión a una especie de ahistoricismo que sesga la posibilidad de entender, primero, la compleja relación entre capitalismo y patriarcado a lo largo de la historia; y, segundo, la complejidad en que es necesario articular la resistencia política. El diálogo con Fraser buscó rescatar sobre todo dos aciertos: 1) que la deconstrucción, para el caso señalado, dialoga con una versión ahistoricista y monolítica del patriarcado; y 2) que la deconstrucción obstruye la posibilidad de un análisis sociohistórico del parentesco en diferentes momentos del capitalismo. También me interesó sugerir que ese análisis puede alcanzarse con un enfoque histórico-materialista.

En otras palabras, este texto debe ser leído como un intento por ofrecer otros recursos teóricos para pensar los problemas que los nuevos movimientos sociales han puesto sobre la mesa después de la crisis del marxismo de finales del siglo anterior. También hay que leer este texto como un intento por volver a una lectura materialista histórica no ortodoxa que pueda ser útil a los movimientos que cuestionan la heteronormatividad y el patriarcado. Sugiero aquí que no sirve de nada descuidar lo ganado por tradiciones como la feminista marxista, de la que Fraser es firme representante; tampoco sirve de nada optar por un marxismo ortodoxo ciego a los cuestionamientos que el feminismo o la teoría *queer* han hecho. Si bien Butler es una gran representante de estos movimientos, creemos que recursos como la deconstrucción son insuficientes para pensar la resistencia al capitalismo hoy.

## Bibliografía

- BUTLER, Judith. (1998). "Merely Cultural". *New Left Review*, 227, 1, 33-44.
- ENGELS, Friedrich. (1981). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Moscú: Editorial Progreso.
- FRASER, Nancy; y Butler, Judith. (2016). *Reconocimiento o redistribución, un debate entre feminismo y marxismo*. Madrid: New Left Review-Traficantes de sueños.
- FRASER, Nancy; Benhabib, Seyla; Butler, Judith; y Cornell, Drucilla. (2015). *Feminist contentions: A philosophical exchange (Thinking Gender)*. Nueva York: Routledge.
- FRASER, Nancy. (2015). "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo, una respuesta a Judith Butler". En Nancy Fraser (Comp.), *Fortunas del feminismo, del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de sueños. 207-218.
- LACLAU, Ernesto; y Mouffe, Chantal. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1967). *The Elementary Structures of Kinship* (James Harle Bell, John Richard von Strumer y Rodney Needham, Trad.). Boston: Beacon Press.
- MARX, Karl; y Engels, Friedrich. (1974). *La ideología alemana* (Wenceslao Roces, Trad.). Barcelona: Pueblos Unidos Ed-Grijalbo.
- MARX, Karl. (2004). *El capital, El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. III* (Pedro Scaron, Trad.). México: Siglo XXI.
- RUBIN, Gayle. (2013). "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo" (Stella Mastrangelo, Trad.). En Marta Lamas (Comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa. 35-96.