Iris Marion Young

La justicia y la política de la diferencia

FEMINISMOS

Capítulo II

Las cinco caras de la opresión

> Alguien que no ve un cristal no sabe que no lo ve. Alguien que, ubicado en otro lugar, lo ve, no sabe que la otra persona no lo ve.
>
> Cuando nuestra voluntad encuentra expresión fuera de nosotras mismas en acciones realizadas por otras, no perdemos nuestro tiempo y nuestro poder de atención en examinar si las otras han consentido esto. Esto es cierto con relación a todas nosotras. Nuestra atención, entregada por completo al éxito de la empresa, no es reivindicada por ellas en la medida en que sean dóciles...
>
> La violación es una terrible caricatura del amor de la cual está ausente el consentimiento. Después de la violación la opresión es el segundo horror de la existencia humana. La opresión es una terrible caricatura de la obediencia.
>
> Simone Weil

He propuesto una concepción de la justicia que nos permita hacer cosas. La justicia no debería referirse solo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación. Bajo esta concepción de la justicia, la injusticia se re-

fiere principalmente a dos formas de restricciones que incapacitan, la opresión y la dominación. Estos impedimentos incluyen modelos distributivos, pero implican también cuestiones que no pueden asimilarse sin más a la lógica de la distribución: procedimientos de toma de decisiones, división del trabajo y cultura.

Mucha gente en los Estados Unidos no escogería el término «opresión» para referirse a la injusticia que existe en nuestra sociedad. Por otra parte, para los movimientos sociales emancipatorios contemporáneos —socialistas, feministas radicales, activistas indígenas, activistas de color, activistas gay y lesbianas— la opresión es una categoría central en el discurso político. Incorporar un discurso político en el que la opresión sea una categoría central implica adoptar un modo general de analizar y evaluar las estructuras y prácticas sociales, que es inconmensurable con el lenguaje del individualismo liberal que domina el discurso político de los Estados Unidos.

Un proyecto político central para quienes nos identificamos con al menos uno de estos movimientos debe ser, por tanto, el persuadir a la gente de que el discurso de la opresión tiene sentido con respecto a la mayor parte de nuestra experiencia social. No estamos preparadas para esta tarea porque no tenemos una idea clara del significado de la opresión. A pesar de que encontramos que el término se usa a menudo en la variada literatura filosófica y teórica difundida por los movimientos sociales radicales en los Estados Unidos, nos encontramos con poca discusión explícita sobre el significado del concepto tal como es usado por estos movimientos.

En este capítulo ofrezco una explicación del concepto de opresión tal como entiendo que es usado en los Estados Unidos desde los años 60 por los nuevos movimientos sociales. Mi punto de partida es una reflexión sobre las condiciones de los grupos que según estos movimientos están oprimidos: entre otros las mujeres, la gente negra, chicana, puertorriqueña, otras personas americanas de habla hispana, la gente indígena, las personas judías, las lesbianas, los

hombres gay, la gente árabe, asiática, las personas ancianas, la gente de clase obrera y los discapacitados físicos y mentales. Mi objetivo es sistematizar el significado del concepto de opresión tal como es usado por estos diversos movimientos políticos, y proporcionar argumentos normativos para clarificar los males que designa el término.

Obviamente los grupos antes mencionados no son oprimidos todos en la misma medida o del mismo modo. En términos generales, toda la gente oprimida sufre alguna limitación en sus facultades para desarrollar y ejercer sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos. En ese sentido abstracto toda la gente oprimida afronta una condición común. Más allá de esto, en un sentido más específico, no es posible definir un conjunto único de criterios que describan la condición de opresión de los grupos antes mencionados. Consecuentemente, los intentos de teóricas, teóricos y activistas por descubrir una descripción común o las causas esenciales de la opresión de todos estos grupos, ha llevado con frecuencia a disputas nada fructíferas sobre quiénes son aquellas personas cuya opresión es más fundamental o más grave. El contexto en el que los miembros de estos grupos usan el término opresión para describir las injusticias de su situación sugiere que la opresión designa de hecho una familia de conceptos y condiciones que divido en cinco categorías: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia.

En este capítulo explico cada una de estas formas de opresión. Cada una podría implicar o causar injusticias distributivas, pero todas encierran cuestiones de justicia que van más allá de la distribución. De acuerdo con el uso político corriente, sugiero que la opresión es una condición de grupos. Por tanto, antes de explicar el significado de la opresión debemos examinar el concepto de grupo social.

La opresión como concepto estructural

Una de las razones por las que mucha gente no usaría el término opresión para describir la injusticia de nuestra so-

ciedad es que no entiende el término en el mismo modo en que lo entienden los nuevos movimientos sociales. En su uso tradicional, opresión significa el ejercicio de la tiranía por un grupo gobernante. De este modo, muchos norteamericanos y norteamericanas estarían de acuerdo con las posturas más radicales en aplicar el término opresión a la situación de la gente negra en Sudáfrica bajo el *apartheid*. La opresión también conlleva tradicionalmente una fuerte connotación de conquista y dominación colonial. La gente hebrea fue oprimida en Egipto, y muchos usos del término opresión en occidente invocan este paradigma.

El discurso político dominante podría usar el término opresión para describir sociedades distintas de la nuestra, normalmente para describir sociedades comunistas o supuestamente comunistas. Dentro de esta retórica anticomunista aparecen las implicaciones tanto tiránicas como colonialistas del término. Para los anticomunistas, el comunismo denota precisamente el ejercicio de la tiranía brutal ejercida por unas pocas personas gobernantes sobre un pueblo entero y la voluntad de conquistar el mundo sometiendo a los pueblos independientes a esa tiranía. En el discurso político dominante no es legítimo usar el término opresión para describir nuestra sociedad, porque la opresión es el mal perpetrado por los otros.

Sin embargo, los nuevos movimientos sociales de izquierdas de los años 60 y 70 cambiaron el significado del concepto de opresión. En su nuevo uso, la opresión designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal. Según este nuevo uso de izquierdas, la tiranía de un grupo gobernante sobre otro grupo social, como en Sudáfrica, sin duda debe señalarse como opresiva. Pero la opresión se refiere también a los impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos y que no necesariamente son el resultado de las intenciones de un tirano. La opresión así entendida es estructural y no tanto el resultado de las elecciones o políticas de unas pocas personas. Sus causas están insertas en normas,

hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas. La opresión, como expresa Marilyn Frye, se refiere a «una estructura cerrada de fuerzas y barreras que tienden a la inmovilización y reducción de un grupo o categoría de personas» (Frye, 1983a, pág. 11). En este sentido estructural amplio, la opresión se refiere a las grandes y profundas injusticias que sufren algunos grupos como consecuencia de presupuestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones, y como consecuencia también de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, de los estereotipos culturales y de los aspectos estructurales de las jerarquías burocráticas y los mecanismos del mercado; en síntesis, como consecuencia de los procesos normales de la vida cotidiana. No podemos eliminar esta opresión estructural deshaciéndonos de los gobernantes o haciendo algunas leyes nuevas, porque las opresiones son sistemáticamente reproducidas en las más importantes instituciones económicas, políticas y culturales.

El carácter sistémico de la opresión determina que un grupo oprimido no necesite tener un grupo opresor correlativo. La opresión estructural implica relaciones entre grupos; estas relaciones, sin embargo, no siempre responden al paradigma de opresión consciente e intencional de un grupo por otro. Foucault (1977) sugiere que para entender el significado del poder y su modo de operar en la sociedad moderna debemos mirar más allá del modelo de poder como «soberanía», una relación diádica de gobernante y sujeto, y analizar en cambio el ejercicio del poder como el efecto de prácticas de educación, administración burocrática, producción y distribución de bienes de consumo, medicina, etc., prácticas que a menudo son tolerantes y «humanas». Las acciones conscientes de muchos individuos contribuyen diariamente a mantener y reproducir la opresión, pero esas personas por lo general están haciendo simplemente su trabajo o viviendo su vida, y no se conciben a sí mismas como agentes de opresión.

No intento sugerir aquí que dentro de un sistema de opresión las personas individuales no dañen intencionalmente a otras personas de grupos oprimidos. La mujer violada, el joven negro golpeado, el trabajador despedido, el hombre gay hostigado en la calle, son víctimas de acciones intencionales perpetradas por agentes identificables. Tampoco intento negar que grupos específicos sean beneficiarios de la opresión de otros grupos, y que por tanto tengan interés en su continua opresión. De hecho, por cada grupo oprimido existe un grupo *privilegiado* en relación con el primero.

El concepto de opresión ha sido de uso corriente entre los radicales desde los años 60, en parte como reacción a los intentos marxistas por reducir las injusticias, por ejemplo, del racismo y el sexismo, a efectos de la dominación de clase o de la ideología burguesa. Algunos movimientos sociales afirmaban que el racismo, el sexismo, la discriminación de la gente mayor, la homofobia, son formas distintas de opresión con su propia dinámica independiente de la dinámica de clase, a pesar de lo cual podrían interactuar con la opresión de clase. De la a menudo acalorada discusión mantenida durante los últimos diez años entre socialistas, feministas y activistas antirracistas está surgiendo un consenso en el sentido de que se puede afirmar que muchos grupos diferentes son oprimidos en nuestra sociedad, y que no puede asignarse prioridad causal o moral a ninguna forma particular de opresión (véase Gottlieb, 1987). La misma discusión ha llevado también a reconocer que las diferencias de grupo atraviesan las vidas individuales en una multiplicidad de modos, y que esto puede implicar privilegio y opresión para la misma persona en relación con diferentes aspectos de su vida. Solo una explicación plural del concepto de opresión puede captar adecuadamente estas percepciones.

De acuerdo con este enfoque, en las páginas siguientes expongo las cinco caras de la opresión como un conjunto útil de categorías y distinciones que considero comprensivo, en el sentido de que abarca todos los grupos que los nuevos movimientos sociales de izquierdas consideran oprimidos y todos los modos en que son oprimidos. Las cinco caras de

la opresión surgen de la reflexión sobre la condición de estos grupos. Dado que diferentes factores, o combinación de factores, dan forma a la opresión de diferentes grupos, de modo que la opresión de cada uno de ellos es irreducible, creo que no es posible dar una única definición de opresión. Sin embargo, las cinco categorías que se articulan en este capítulo resultan adecuadas para describir la opresión de cualquier grupo, así como las semejanzas y diferencias entre los distintos grupos. Pero primero debemos preguntarnos qué es un grupo.

El concepto de grupo social

La opresión se refiere a fenómenos estructurales que inmovilizan o disminuyen a un grupo. Pero ¿qué es un grupo? Nuestro discurso cotidiano diferencia a la gente de acuerdo con grupos sociales tales como mujeres y hombres, grupos de edad, grupos raciales y étnicos, grupos religiosos, etc. Los grupos sociales de este tipo no son simplemente colecciones de gente, dado que están esencialmente entrelazados con la identidad de las personas descritas como pertenecientes a dicho grupo. Son una clase específica de colectividad con consecuencias específicas respecto de cómo las personas se entienden a sí mismas y entienden a las demás. A pesar de esto, ni la teoría social ni la filosofía cuentan con un concepto claro y desarrollado de grupo social (véase Turner *et al.,* 1987).

Un grupo social es un colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida. Los miembros de un grupo tienen afinidades específicas debido a sus experiencias o forma de vida similares, lo cual los lleva a asociarse entre sí más que con aquellas otras personas que no se identifican con el grupo o que lo hacen de otro modo. Los grupos son expresiones de las relaciones sociales; un grupo existe solo en relación con al menos otro grupo. Es decir, que la identificación de un grupo acontece cuando se produce el en-

cuentro e interacción entre colectividades sociales que experimentan diferencias en su forma de vida y en su forma de asociación, aun si consideran que pertenecen todas a la misma sociedad.

Así, por ejemplo, cuando los miembros de un grupo de gente indígena americana se relacionaban solo entre ellos, se concebían a sí mismos como «la gente». El encuentro con otros grupos indígenas hizo que se dieran cuenta de la diferencia; los otros recibieron la denominación de grupo y el primer grupo se vio a sí mismo como un grupo. Pero los grupos sociales no surgen solo de un encuentro entre sociedades diferentes. Los procesos sociales también diferencian a los grupos dentro de una misma sociedad. La división sexual del trabajo, por ejemplo, ha creado grupos sociales de mujeres y hombres en todas las sociedades conocidas. Los miembros de cada género tienen una cierta afinidad con las demás personas de su grupo porque hacen o experimentan unas determinadas cosas, y se diferencian a sí mismas del otro género aun cuando los miembros de cada género consideren que tienen mucho en común con los miembros del otro, y aun cuando consideren que pertenecen a la misma sociedad.

Generalmente la filosofía política no ha dado lugar a un concepto específico de grupo social. Cuando en filosofía o en teoría política se discute sobre grupos se tiende a concebirlos o bien sobre la base del modelo de conjuntos o bien teniendo en cuenta el modelo de asociaciones, ambos conceptos metodológicamente individualistas. Para llegar a un concepto específico de grupo social resulta útil, por tanto, contrastar los grupos sociales tanto con los conjuntos como con las asociaciones.

Un conjunto es una clasificación cualquiera de personas de acuerdo con algún atributo. Las personas pueden agruparse de acuerdo con un gran número de atributos —como el color de los ojos, la marca del coche que conducen, la calle en la que viven. Alguna gente interpreta que aquellos grupos que en nuestra sociedad tienen cierto distintivo emocional y social son como conjuntos, como si se tratara de

clasificaciones arbitrarias de personas de acuerdo con atributos tales como el color de la piel, los genitales o la edad. George Sher, por ejemplo, trata a los grupos sociales como conjuntos y alega la arbitrariedad de las clasificaciones agregativas como razón para no conceder especial atención a los grupos. «En verdad hay tantos grupos como combinaciones de personas, y si vamos a aceptar las reivindicaciones de tratamiento igualitario de los grupos raciales, sexuales o de otros grupos de alta visibilidad, será mero favoritismo no atribuir reivindicaciones similares también a estos otros grupos» (Sher, 1987a, pág. 256).

Pero los grupos sociales «altamente visibles» tales como la gente negra o las mujeres, son algo distinto a los conjuntos o simples «combinaciones de personas» (véase French, 1975; Friedman y May, 1985; May, 1987, cap. 1). Un grupo social no se define principalmente por una serie de atributos compartidos, sino por un sentido de identidad. Lo que define a la gente negra norteamericana como grupo social no es principalmente su color de piel; algunas personas cuyo color de piel es bastante tenue, por ejemplo, se identifican a sí mismas como negras. A pesar de que a veces los atributos objetivos son una condición necesaria para clasificarnos a nosotras mismas o a las demás como pertenecientes a cierto grupo social, son la identificación con una cierta categoría social, la historia común que genera la categoría social y la autoidentificación las que definen al grupo como grupo.

Los grupos sociales no son entes que existen independientemente de los individuos, pero tampoco son simples clasificaciones arbitrarias de individuos de acuerdo con atributos externos o accidentales respecto de su identidad. Admitir la realidad de los grupos sociales no nos compromete con la cosificación de las colectividades, como podría sugerirse. Los significados de grupo constituyen parcialmente la identidad de la gente en términos de la forma cultural, la situación social y la historia que los miembros del grupo conocen como suya, sea porque estos significados les han sido impuestos o porque han sido forjados por ellas, o por ambas cosas (cfr. Fiss, 1976). Los grupos son reales no

como sustancias sino como formas de relaciones sociales (cfr. May, 1987, págs. 22-23).

La teoría moral y la filosofía política tienden a relacionar los grupos sociales más con las asociaciones que con los conjuntos (véase por ejemplo, French, 1975; May, 1987, cap. 1). Por asociación entiendo una institución formalmente organizada, como un club, una empresa, un partido político, una iglesia, un colegio o un sindicato. A diferencia del modelo agregativo que entiende a los grupos como conjuntos, el modelo asociativo reconoce que los grupos se definen por prácticas y formas de asociación específicas. Sin embargo, este último modelo comparte un problema con el modelo agregativo. El modelo agregativo concibe al individuo como anterior al colectivo porque reduce el grupo social a una simple serie de atributos ligados a los individuos. El modelo asociativo también concibe implícitamente a los individuos como ontológicamente anteriores al colectivo, es decir, como quienes forman o integran los grupos.

El modelo contractual de relaciones sociales es adecuado para concebir asociaciones, pero no grupos. Los individuos integran las asociaciones, se reúnen como personas ya formadas y las crean, estableciendo reglas, puestos y cargos. La relación de las personas con las asociaciones es normalmente voluntaria, y aun cuando no lo sea, normalmente la persona ha ingresado en la asociación. La persona es anterior a la asociación también en el sentido de que su identidad y su sentido de sí misma son considerados normalmente como anteriores a la pertenencia a la asociación y relativamente independientes de ella.

Por otra parte, los grupos constituyen a los individuos. El particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están constituidas en parte por sus afinidades de grupo. Esto no significa que las personas no tengan estilo individual o que sean incapaces de trascender o rechazar una identidad grupal. Tampoco excluye que las personas tengan muchos aspectos independientes de estas identidades grupales.

Como señalé en el capítulo anterior, la ontología social que subyace a muchas teorías contemporáneas de la justicia es metodológicamente individualista o atomista. Ésta presume que el individuo es ontológicamente anterior a lo social. Tal ontología social individualista se corresponde con una concepción normativa del sujeto como independiente. El yo auténtico es autónomo, unificado, libre y hecho a sí mismo, se sitúa fuera de la historia y de las afiliaciones, y elige su propio plan de vida por sí mismo.

Una de las mayores contribuciones de la filosofía postestructuralista ha sido exponer como ilusoria esta metafísica de la subjetividad unificada y hecha a sí misma, que postula al sujeto como un origen autónomo o como una sustancia subyacente a la que se podrían adosar atributos de género, nacionalidad, rol familiar, inclinación intelectual, etc. Concebir al sujeto de esta manera implica concebir la conciencia como anterior al lenguaje, fuera de éste y del contexto de interacción social al que ingresa el sujeto. Muchas corrientes de la filosofía actual desafían estas premisas cartesianas ampliamente sostenidas. El psicoanálisis lacaniano, por ejemplo, y la teoría social y filosófica influenciada por el mismo conciben al sujeto como un logro del posicionamiento lingüístico que se encuentra siempre contextualizado en relaciones concretas con otras personas, con su mezcla de identidades (Coward y Ellis, 1977). El sujeto es un producto de procesos sociales, no su origen.

Desde una perspectiva bastante distinta, Habermas indica que una teoría de la acción comunicativa también debe desafiar la «filosofía de la conciencia» que ubica los egos intencionales como los orígenes ontológicos de las relaciones sociales. La teoría de la acción comunicativa concibe la identidad individual no como un origen sino como un producto de la interacción lingüística y práctica (Habermas, 1987, págs. 3-40). Tal como la describe Stephen Epstein, la identidad es «un sentido socializado de la individualidad, una organización interna de autopercepción acerca de la relación de una con las categorías sociales, que incorpora también las visiones que otras personas puedan tener del sujeto percibido.

La identidad se constituye relacionalmente a través del compromiso con otros significativos —y su incorporación—, así como de la integración en comunidades» (Epstein, 1987, pág. 29). La categorización de grupos y las normas son elementos esenciales de la identidad individual (véase Turner *et al.,* 1987).

Cuando una persona ingresa en una asociación, y aun en el caso de que la pertenencia a dicha asociación afecte su vida de manera fundamental, dicha pertenencia no afecta la definición de la propia identidad del modo en que lo haría, por ejemplo, el ser navajo. Por otra parte, la afinidad de grupo tiene el carácter de lo que Martin Heidegger (1962) llama «proyectabilidad» —*thrownness*—: una *se descubre a sí misma* como miembro de un grupo al que experimenta como si hubiera existido siempre. Esto es así en la medida en que nuestra identidad se define en relación a cómo otras personas nos identifican, identificación que dichas personas llevan a cabo a su vez en términos de grupos ya asociados con atributos específicos, estereotipos y normas.

De la idea de proyectabilidad de la afinidad de grupo no se sigue que una no pueda dejar unos grupos y entrar en otros nuevos. Muchas mujeres se hicieron lesbianas después de haberse identificado como heterosexuales. Cualquiera que viva un tiempo suficientemente largo se transforma en anciana. Estos casos ejemplifican la proyectabilidad precisamente porque tales cambios en las afinidades de grupo se experimentan como trasformaciones en la propia identidad. De la proyectabilidad de la afinidad de grupo no se sigue que una no pueda definir el significado que la identidad grupal tiene para una; quienes se identifican con un grupo pueden redefinir el significado y las normas de la identidad grupal. De hecho, en el capítulo 6 mostraré cómo los grupos oprimidos han intentado hacer frente a su opresión a través de una redefinición de este tipo. Lo que nos ocupa ahora es solo el hecho de que una se encuentra con una identidad grupal dada, y luego la afronta de un determinado modo. Si bien pueden aparecer en un momento dado, los grupos nunca se fundan.

Como he dicho más arriba, los grupos existen solo en relación con otros grupos. Un grupo puede ser identificado como tal por quienes están fuera de él, sin que quienes son identificados tengan ninguna conciencia específica de sí mismos como grupo. A veces aparece un grupo solo porque otro grupo excluye y etiqueta a una categoría de personas, y quienes son tratadas de este modo pasan a concebirse a sí mismas como miembros de un grupo solo después de un tiempo y sobre la base de la opresión compartida. En la Francia de Vichy, por ejemplo, la población judía que había sido asimilada de tal modo que no tenía una identidad específicamente judía, fue señalada como judía por otros individuos que a su vez le adjudicaron una categoría social específica. Estas personas se «descubrieron» a sí mismas como judías y formaron entonces una identidad y una afinidad de grupo entre ellas (véase Sartre, 1948). Las identidades grupales de una persona pueden ser en gran medida solo un trasfondo o un horizonte para su vida, que adquiere importancia solo en contextos interactivos específicos.

Quienes asumen un modelo agregativo de grupo piensan que los grupos sociales son ficciones injustas que esencializan atributos arbitrarios. Desde este punto de vista los problemas de prejuicios, estereotipos, discriminación y exclusión existen porque alguna gente cree erróneamente que la identificación grupal implica diferencias en las capacidades, temperamento o virtudes de los miembros del grupo. Esta concepción individualista de las personas y de las relaciones entre ellas tiende a identificar la opresión con la identificación grupal. Según esta visión, la opresión es algo que sucede a las personas cuando son clasificadas en grupos. Debido a que otros individuos las identifican como grupo, estas personas son excluidas y despreciadas. Así, eliminar la opresión requiere eliminar los grupos. Las personas deberían ser tratadas como individuos, no como miembros de grupos, permitiéndoseles que hagan su vida libremente sin estereotipos ni normas grupales.

Este libro se opone a esa posición. Estoy de acuerdo en que los individuos deberían ser libres para perseguir su plan de

vida a su manera, pero sería necio negar la realidad de los grupos. A pesar del mito moderno del debilitamiento de los vínculos estrechos y de las identidades adscriptivas, en la sociedad moderna la diferenciación grupal sigue siendo endémica. Dado que tanto los mercados como la administración social amplían la red de interdependencia social a escala mundial, y dado que cada vez más personas se ven como extrañas en las ciudades y los estados, la gente conserva y renueva las identificaciones grupales de tipo étnico, local, de edad, sexo y ocupación, y forma nuevas identificaciones en los procesos de encuentro (cfr. Ross, 1980, pág. 19; Rothschild, 1981, pág. 130). Aunque las personas pertenezcan a grupos oprimidos, las identificaciones grupales son a menudo importantes para ellas, y con frecuencia sienten una afinidad especial con otras personas de su grupo. Creo que las diferenciaciones de grupo son un aspecto tanto inevitable como deseable de los procesos sociales modernos. Como sostendré en capítulos siguientes, la justicia social requiere no de la desaparición de las diferencias, sino de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión.

A pesar de que algunos grupos se han formado a partir de la opresión, y de que las relaciones de privilegio y opresión estructuran las interacciones entre numerosos grupos, la diferenciación de grupos no es en sí misma opresiva. No todos los grupos son oprimidos. En los Estados Unidos las personas católicas son un grupo social específico, con prácticas y afinidades particulares, pero ya no son un grupo oprimido. El que un grupo sea oprimido depende de que esté sujeto a una o más de las cinco condiciones que discutiré más adelante.

La postura que sostiene que los grupos son ficciones conlleva una importante intuición antideterminista o antiesencialista. A menudo la opresión ha sido perpetrada por una conceptualización de la diferencia de grupos en términos de naturalezas inalterables y esenciales que determinan lo que los miembros del grupo merecen o aquello de que son capaces, y que hacen que los grupos sean de tal modo excluyen-

tes entre sí que no pueden tener similitudes ni atributos comunes. Para afirmar que es posible la existencia de diferencias de grupo social sin opresión es necesario conceptualizar los grupos de un modo mucho más relacional y flexible.

Aunque los procesos sociales de afinidad y diferenciación dan lugar a los grupos, no confieren a éstos una esencia sustantiva. No hay una naturaleza común compartida por los miembros de un grupo. Más aún, en la medida en que son aspectos de un proceso, los grupos son fluidos; así como aparecen pueden también desaparecer. Las prácticas homosexuales, por ejemplo, han existido en muchas sociedades y periodos históricos. Sin embargo, solo en el siglo XX los hombres gay y las lesbianas han sido identificados como grupos específicos y así se han identificado a sí mismos (véase Ferguson, 1989, cap. 9; Altman, 1981).

Finalmente, las diferencias de grupo que surgen de relaciones y procesos sociales, por lo general se cruzan unas con otras. Especialmente en una sociedad grande, compleja y altamente diferenciada, los grupos sociales no son en sí mismos homogéneos, sino que en sus propias diferenciaciones se reflejan muchos de los otros grupos que existen en la sociedad. En la sociedad norteamericana actual, por ejemplo, las personas negras no son un grupo único y unificado con una vida en común. Al igual que otros grupos raciales y étnicos, se diferencian por edad, género, clase, sexualidad, religión y nacionalidad, y cualquiera de estos aspectos puede transformarse, en un contexto dado, en una identidad grupal sobresaliente.

Esta visión de la diferenciación de grupo como múltiple, cruzada, flexible y cambiante conlleva otra crítica al modelo del sujeto autónomo y unificado. En las sociedades complejas y altamente diferenciadas como la nuestra, todas las personas tienen identificaciones grupales múltiples. Es más, la cultura, perspectiva y relaciones de privilegio y opresión de estos distintos grupos podrían no ser coherentes. De este modo, la persona individual, constituida en parte por sus afinidades y relaciones de grupo, no puede ser unificada, es ella misma heterogénea y no necesariamente coherente.

Explotación

El objetivo central de la teoría de la explotación de Marx es explicar cómo la estructura de clases puede existir en ausencia de distinciones de clase legal y normativamente aprobadas. En las sociedades precapitalistas la dominación es de carácter público y se efectúa directamente a través de medios políticos. Tanto en la sociedad esclavista como en la sociedad feudal el derecho a apropiarse del producto del trabajo ajeno define en cierto modo los privilegios de clase, y dichas sociedades legitiman las diferencias de clase con ideologías sobre la superioridad e inferioridad naturales.

La sociedad capitalista, en cambio, elimina las diferencias de clase tradicionalmente avaladas por el sistema jurídico y promueve la creencia en la libertad legal de las personas. Los trabajadores contratan libremente con los empleadores y reciben un salario; no existe mecanismo legal ni tradición que los obligue a trabajar o a hacerlo para un empleador en particular. Es así como surge el misterio del capitalismo: cuando todas las personas son formalmente libres ¿cómo puede haber dominación de clase?, ¿por qué persisten las diferencias de clase entre las personas ricas, poseedoras de los medios de producción, y la masa de gente que trabaja para ellas? La teoría de la explotación responde a esta pregunta.

El beneficio, que es la base del poder y la riqueza capitalistas, es un misterio si partimos de la premisa de que en el mercado los bienes se intercambian por su valor. La teoría del valor de la fuerza de trabajo disipa este misterio. El valor de cada mercancía es una función del tiempo de trabajo necesario para su producción. La fuerza de trabajo es la única mercancía que en el proceso a través del cual se consume produce nuevo valor. El beneficio procede de la diferencia entre el valor del trabajo empleado y el valor de la capacidad de trabajo que compra el capitalista. El benefi-

cio es posible solo porque el dueño del capital se apropia del valor excedente.

En los últimos años, las académicas y académicos marxistas se han embarcado en una importante controversia en torno a la viabilidad de una teoría del valor basada en el trabajo, sobre la que descansa esta visión de la explotación (véase Wolff, 1984, cap. 4). John Roemer (1982), por ejemplo, desarrolla una teoría de la explotación que pretende preservar los propósitos teóricos y prácticos de la teoría de Marx, pero sin asumir la distinción entre valor y precio y sin limitarse a un concepto del trabajo en sentido abstracto y homogéneo. No me propongo aquí entrar en disputas técnicas sobre cuestiones de economía, sino indicar el lugar que ocupa el concepto de explotación en una concepción de la opresión.

La teoría de la explotación de Marx carece de un significado normativo explícito, a pesar de que el juicio sobre la explotación que sufren las trabajadoras y los trabajadores tiene en su teoría una clara fuerza tanto normativa como descriptiva (Buchanan, 1982, cap. 3). C. B. Macpherson (1973, cap. 3) reconstruye esta teoría de la explotación de manera más explícitamente normativa. La injusticia de la sociedad capitalista consiste en el hecho de que alguna gente ejerce sus capacidades bajo el control de otra gente, de acuerdo con los fines de esta gente y en su beneficio. A través de la propiedad privada de los medios de producción y de los mercados que asignan trabajo y capacidad para comprar bienes, el capitalismo transfiere sistemáticamente el poder de unas personas a otras, aumentando así el de estas últimas. De acuerdo con Macpherson, en este proceso de trasferencia de poderes la clase capitalista adquiere y mantiene la capacidad para extraer beneficios de las trabajadoras y trabajadores. No solo se transfieren poderes de estos últimos a los capitalistas, sino que también disminuyen los poderes de los trabajadores en proporción mayor a la cantidad de poder transferido, debido a que los trabajadores sufren privaciones materiales y pérdida de control, todo lo cual los priva de importantes elementos de autoestima. La

justicia, por consiguiente, requiere la eliminación de las formas institucionales que permiten y refuerzan este proceso de transferencia, y su reemplazo por formas institucionales que permitan a todas las personas desarrollar y usar sus capacidades en un modo que no prive a otras personas sino que les permita desarrollos y usos similares.

La idea central expresada en el concepto de explotación es, por tanto, que la opresión tiene lugar a través de un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social en beneficio de otro. La injusticia de la división de clases no consiste solo en el hecho distributivo de que alguna gente tenga una enorme riqueza mientras que la mayor parte tiene muy poco (cfr. Buchanan, 1982, págs. 44-49; Holmstrom, 1977). La explotación determina relaciones estructurales entre los grupos sociales. Las reglas sociales respecto de qué es el trabajo, quién hace qué y para quién, cómo se recompensa el trabajo y cuál es el proceso social por el cual las personas se apropian de los resultados del trabajo, operan para determinar relaciones de poder y desigualdad. Estas relaciones se producen y reproducen a través de un proceso sistemático en el cual las energías de las personas desposeídas se dedican por completo a mantener y aumentar el poder, categoría y riqueza de las personas poseedoras.

Muchas escritoras y escritores han sostenido de manera convincente que el concepto marxista de explotación es demasiado limitado para abarcar todas las formas de dominación y opresión (Giddens, 1981, pág. 242; Brittan y Maynard, 1984, pág. 93; Murphy, 1985; Bowles y Gintis, 1986, págs. 20-24). En particular, el concepto marxista de clase deja sin explicar importantes fenómenos de opresión sexual y racial. ¿Significa esto que la opresión sexual y racial no implica explotación y que deberíamos reservar categorías completamente distintas para estos tipos de opresión? ¿O puede el concepto de explotación ser ampliado para incluir otras formas en las que el despliegue de trabajo y energía de un grupo puede beneficiar a otros y reproducir una relación de dominación entre ellos?

No ha sido difícil para las feministas demostrar que la opresión de las mujeres consiste, en parte, en una transferencia, sistemática y no recíproca de poderes de las mujeres a los hombres. La opresión de las mujeres no consiste meramente en una desigualdad de estatus, poder y riqueza resultante de la práctica por la cual los hombres han excluido a las mujeres de las actividades privilegiadas. La libertad, poder, estatus y autorrealización de los hombres es posible precisamente porque las mujeres trabajan para ellos. La explotación de género tiene dos aspectos: la transferencia a los hombres de los frutos del trabajo material y la transferencia a los hombres de las energías sexuales y de crianza.

Christine Delphy (1984), por ejemplo, describe el matrimonio como una relación de clase en la que el trabajo de la mujer beneficia al hombre sin que haya una remuneración comparable. La autora pone de manifiesto que la explotación no radica en la clase de trabajo que las mujeres hacen en el hogar, ya que éste podría incluir varios tipos de tareas, sino en el hecho de que realicen ciertas tareas para alguien de quien dependen. Así, por ejemplo, en la mayor parte de los sistemas de producción agrícola del mundo los hombres llevan al mercado los bienes que las mujeres han producido, y casi siempre son los hombres quienes reciben el reconocimiento y a menudo los ingresos completos por este trabajo.

Con el concepto de producción sexual-afectiva, Ann Ferguson (1979; 1984; 1989, cap. 4) identifica otra forma de transferencia de energías de las mujeres a los varones. Las mujeres proporcionan a los hombres, las niñas y los niños, cuidado emocional, y a los hombres satisfacción sexual, y a cambio, como grupo, reciben de los hombres relativamente poco (cfr. Brittan y Maynard, págs. 142-148). La socialización de género de las mujeres hace que tendamos a estar más atentas que los hombres a la dinámica interactiva, y hace que las mujeres tengan una especial disposición para la empatía, así como para dar contención a los sentimientos de la gente y zanjar las tensiones interactivas. Tanto los hombres como las mujeres ven a las mujeres como quienes cui-

dan y se ocupan de su vida personal, y las mujeres a menudo se quejan de que cuando acuden a los hombres en busca de apoyo emocional no lo obtienen (Easton, 1978). Además, las normas de la heterosexualidad giran alrededor del placer masculino, y en consecuencia muchas mujeres obtienen poca satisfacción de su interacción sexual con los hombres (Gottlieb, 1984).

La mayor parte de las teorías feministas sobre la explotación de género se ha concentrado en la estructura institucional de la familia patriarcal. Más recientemente, sin embargo, las feministas han comenzado a explorar las relaciones de explotación de género que se establecen actualmente en el lugar de trabajo y a través del Estado. Carol Brown sostiene que dado que los hombres se han apartado de lo que concierne a la responsabilidad respecto de hijos e hijas, muchas mujeres han pasado a depender del Estado para la subsistencia debido a que continúan soportando la casi totalidad de la responsabilidad por la crianza de los hijos (Brown, 1981; cfr. Boris y Bardaglio, 1983; A. Ferguson, 1984). Esta situación crea un nuevo sistema de explotación del trabajo doméstico de las mujeres mediado por las instituciones del Estado, al que la autora llama patriarcado público.

En las economías capitalistas del siglo XX, los lugares de trabajo a los que cada vez más mujeres han ido entrando sirven como otro importante espacio de explotación de género. David Alexander (1987) sostiene que los trabajos típicamente femeninos implican tareas basadas en el género que requieren trabajo sexual y labores de crianza y educación, así como cuidar del cuerpo de los otros o zanjar las tensiones que pueda haber en el lugar de trabajo. De este modo, las energías de las mujeres se consumen en trabajos que suministran placer y bienestar a otras personas, generalmente hombres, y refuerzan su estatus; y estas tareas de camarera, oficinista, enfermera y otras similares vinculadas a la prestación de cuidados, todas basadas en el género, a menudo se desarrollan sin que se repare en ellas y sin que sean debidamente recompensadas.

Resumiendo, las mujeres son explotadas en el sentido marxista en la medida en que son trabajadoras asalariadas. Hay quien ha sostenido que el trabajo doméstico de las mujeres también representa una forma de explotación capitalista de clase en tanto se trata de un trabajo cubierto por los salarios que recibe una familia. Como grupo, sin embargo, las mujeres experimentan formas específicas de explotación de género en las cuales se consumen sus energías y su poder —a menudo sin que se repare en ello y sin que se sepa—, generalmente en beneficio de los hombres, liberándolos para que se ocupen de trabajos más importantes y creativos, reforzando su estatus o el ambiente que los rodea, o suministrándoles servicios sexuales o emocionales.

La raza es una estructura de opresión al menos tan básica como la clase o el género. ¿Existen, por tanto, formas específicamente racistas de explotación? No hay duda de que los grupos de raza en los Estados Unidos, especialmente los de las personas negras y latinas, son oprimidos a través de la sobreexplotación capitalista que resulta de un mercado de trabajo segmentado, que tiende a reservar a las personas blancas los puestos de trabajo cualificados, de remuneraciones altas y con organizaciones sindicales. No hay acuerdo sobre si dicha sobreexplotación beneficia a las personas blancas como grupo o si solo beneficia a la clase capitalista (véase Reich, 1981), y no pretendo entrar aquí en esta discusión.

Como sea que se responda a la pregunta acerca de la superexplotación de los grupos raciales, ¿es posible conceptualizar una forma de explotación que sea racialmente específica en analogía con las formas específicamente de género analizadas más arriba? Sugiero que la categoría de trabajo *de servir —menial labor**— podría proporcionar una vía hacia dicha conceptualización. Por derivación, el «servir» designa el trabajo de los sirvientes. Dondequiera que haya ra-

---

* *N. de la T.:* Aunque este término se usa en la actualidad de manera más genérica, la expresión *menial labor* hace referencia a trabajos de escasa preparación intelectual, trabajos pesados, o los desarrollados en el ámbito doméstico por los sirvientes.

cismo existe la presunción, más o menos aceptada, de que los miembros de los grupos raciales oprimidos son o deberían ser sirvientes de quienes —o de algunos de quienes— se ubican en el grupo privilegiado. En la mayoría de las sociedades blancas racistas esto significa que mucha gente blanca tiene sirvientes domésticos de piel oscura o amarilla, y hoy en día en Estados Unidos subsiste una significativa estructuración racial del servicio doméstico privado. Pero gran parte del trabajo en el sector servicios de ese país se ha vuelto público: cualquiera que va a un buen hotel o a un buen restaurante puede tener sirvientes. Son sirvientes quienes a menudo asisten en las actividades diarias —y nocturnas— a los ejecutivos de negocios, funcionarios de gobierno y otros profesionales de alto nivel. En nuestra sociedad existe aún una fuerte presión cultural para ocupar los trabajos de sirviente —botones, portero, camarera, conductor, etc.— con trabajadores o trabajadoras negras y latinas. Estos trabajos conllevan una transferencia de energías a través de la cual los servidores refuerzan la categoría de los servidos.

Sin embargo, al hablar de trabajo de servir generalmente se hace referencia no solo al hecho de servir, sino también a un trabajo servil, no cualificado, mal pagado, carente de autonomía, en el cual una persona está sujeta a recibir órdenes de mucha gente. El trabajo de servir tiende a ser un trabajo auxiliar, instrumental al trabajo de otras personas que son las que reciben el principal reconocimiento por hacer el trabajo. Los obreros en una obra en construcción, por ejemplo, están sometidos a la voluntad de los soldadores, los electricistas, los carpinteros y otros trabajadores cualificados que reciben un reconocimiento por el trabajo hecho. Antiguamente, en los Estados Unidos la discriminación racial explícita reservaba el trabajo de servir para las personas negras, chicanas, indígenas y chinas, y el trabajo de servir aún tiende a vincularse a los trabajadores y trabajadoras negras y latinas (Symanski, 1985). Presento esta categoría del trabajo de servir en tanto forma de explotación racialmente específica como una categoría provisional que necesita ser explorada.

La injusticia de la explotación se entiende usualmente sobre la base de un modelo distributivo. Bruce Ackerman, por ejemplo, y aunque no ofrece una definición explícita del concepto, parece entender por «explotación» una distribución gravemente desigual de riqueza, ingresos y otros recursos, basada en los grupos y estructuralmente persistente (Ackerman, 1980, cap. 8). La definición de explotación de John Roemer es más limitada y rigurosa: «Un sujeto es explotado cuando la cantidad de trabajo incorporado a *cualquier* conjunto de bienes que pueda recibir en una distribución factible del producto neto de la sociedad es menor que el trabajo que él realizó» (Roemer, 1982, pág. 122). También esta definición desvía el núcleo conceptual, de las relaciones y procesos institucionales a los resultados distributivos.

Jeffrey Reiman sostiene que tal concepción distributiva de la explotación reduce la injusticia de los procesos de clase a una función de la desigualdad en las ventajas productivas que poseen las clases. De acuerdo con Reiman, este enfoque omite la relación de fuerzas entre capitalistas y trabajadores, el hecho de que el desigual intercambio en cuestión ocurre dentro de estructuras coercitivas que dan pocas opciones a las personas trabajadoras (Reiman, 1987; cfr. Buchanan, 1982, págs. 44-49; Holmstrom, 1977). La injusticia de la explotación radica en los procesos sociales que llevan a cabo una transferencia de energías de un grupo a otro para producir distribuciones desiguales, y en el modo en que las instituciones sociales permiten la acumulación por parte de pocas personas, al tiempo que limitan al resto de la gente. Las injusticias de la explotación no se eliminan a través de la redistribución de bienes, ya que mientras no se modifiquen las prácticas institucionalizadas y las relaciones estructurales, los procesos de transferencia volverán a crear una desigual distribución de beneficios. Hacer justicia donde hay explotación requiere reorganizar las instituciones y las prácticas de toma de decisiones, modificar la división del trabajo, y tomar medidas similares para el cambio institucional, estructural y cultural.

Cada vez más en los Estados Unidos la opresión racial tiene lugar en forma de marginación más que de explotación. Las personas marginales son aquéllas a las que el sistema de trabajo no puede o no quiere usar. No solo en los países capitalistas del tercer mundo, sino también en la mayor parte de las sociedades capitalistas de occidente, existe una subclase en crecimiento de gente confinada permanentemente a una vida de marginación social, que en su mayoría está marcada racialmente —gente negra o indígena en América Latina, y gente negra, india proveniente de oriente, europea del este o norafricana, en Europa.

Sin embargo, la marginación no es de ningún modo el destino solo de grupos racialmente marcados. En los Estados Unidos, una proporción vergonzosamente grande de la población es marginal: la gente mayor —y cada vez más la gente que no es muy mayor, pero que ha sido despedida de su trabajo y no puede encontrar uno nuevo—; la gente joven, especialmente negra o latina, que no puede encontrar su primer o segundo trabajo; muchas madres solteras y sus hijos e hijas; otra gente involuntariamente desempleada; mucha gente mental y físicamente discapacitada; gente indígena, especialmente aquellas personas que viven en reservas.

La marginación es tal vez la forma más peligrosa de opresión. Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio. Las privaciones materiales que a menudo causan la marginación son sin duda injustas, especialmente en sociedades donde otras personas tienen de todo en abundancia. Las sociedades capitalistas avanzadas de nuestros días han reconocido, en principio, la injusticia de las privaciones materiales causadas por la marginación, y han dado algunos pasos para hacerle frente proporcionando subsidios y servicios de asistencia social. La continuidad de este estado de bienestar no está en absoluto asegurada, y en la mayor par-

te de las sociedades en las que existe un estado de bienestar, especialmente en los Estados Unidos, las redistribuciones de bienestar no eliminan el sufrimiento y las privaciones a gran escala.

Sin embargo, las privaciones materiales, que pueden ser enfrentadas a través de políticas sociales redistributivas, no agotan el alcance del daño causado por la marginación. Existen dos categorías de injusticia que van más allá de la distribución y que en las sociedades capitalistas avanzadas se asocian a la marginación. En primer lugar, la provisión de bienestar en sí misma produce nuevas injusticias al privar a quienes dependen de ella de los derechos y libertades que tienen otras personas. En segundo lugar, aun cuando las privaciones materiales sean mitigadas de alguna manera por el estado de bienestar, la marginación es injusta porque bloquea las oportunidades de ejercer las capacidades en modos socialmente definidos y reconocidos. Explicaré por separado cada una de estas categorías.

Tradicionalmente, el liberalismo ha afirmado el derecho de todo agente racional autónomo a una ciudadanía igual. El primer liberalismo burgués excluía explícitamente de la ciudadanía a todas aquellas personas cuya razón era cuestionable o no plenamente desarrollada, y a todas aquellas que no eran independientes (Pateman, 1988, cap. 3; cfr. Bowles y Gintis, 1986, cap. 2). De este modo, la gente pobre, las mujeres, las personas dementes o enfermas mentales y los menores quedaban explícitamente excluidos de la ciudadanía, y mucha de esta gente era alojada en instituciones diseñadas a imitación de la prisión moderna: asilos de pobres, manicomios, escuelas.

Hoy en día la privación de iguales derechos de ciudadanía que padecen las personas dependientes está levemente escondida bajo la superficie. Dado que dependen de instituciones burocráticas que les faciliten apoyo o servicios, las personas mayores, pobres o discapacitadas mentales o físicas están sujetas a un tratamiento paternalista, punitivo, degradante y arbitrario por parte de la gente y las políticas asociadas a las burocracias del bienestar. Ser dependiente en

nuestra sociedad implica estar legítimamente sujeta a la frecuentemente arbitraria e invasiva autoridad de quienes suministran servicios sociales, y de otros administradores públicos y privados que aplican reglas que la persona marginal debe acatar, ejerciendo además poder sobre sus condiciones de vida. En la tarea de satisfacer las necesidades de las personas marginadas, a menudo con la ayuda de disciplinas científico-sociales, los organismos de bienestar crean ellos mismos las necesidades. Las profesionales del servicio médico y social saben qué es bueno para las personas a las que sirven, y las propias personas marginales y dependientes no tienen el derecho de solicitar saber qué es bueno para ellas (Fraser, 1987a; K. Ferguson, 1984, cap. 4). Es así como dependencia implica en nuestra sociedad, como ha significado en todas las sociedades liberales, autorización suficiente para suspender los derechos básicos a la privacidad, el respeto y la elección individual.

A pesar de que en nuestra sociedad la dependencia produce condiciones de injusticia, en sí misma no es necesariamente opresiva. No podemos imaginar una sociedad en la que no existan personas que necesiten depender de otras al menos durante parte del tiempo: menores, gente enferma, mujeres que se recuperan de un parto, gente mayor que se ha vuelto frágil, deprimida o necesitada emocionalmente, tienen todas ellas el derecho moral a depender de otras personas para su subsistencia y sostén.

Una contribución importante de la teoría moral feminista ha sido el cuestionar la presunción, profundamente arraigada, de que el ser moral y la ciudadanía plena requieren que la persona sea autónoma e independiente. Las feministas han mostrado que esta presunción es inadecuadamente individualista y deriva de una experiencia específicamente masculina de las relaciones sociales, que valora la competencia y el éxito individual (véase Gilligan, 1982; Friedman, 1985). La experiencia de las mujeres respecto de las relaciones sociales, surgida tanto de las responsabilidades de cuidado doméstico típicas de las mujeres como del tipo de trabajo pagado que hacen muchas de ellas, tiende a reconocer la

dependencia como una condición humana básica (cfr. Hartsock, 1983, cap. 10). Mientras que en el modelo de la autonomía una sociedad justa daría a la gente —tanto como fuera posible— la oportunidad de ser independiente, el modelo feminista concibe la justicia como el reconocimiento de respeto y participación en la toma de decisiones, tanto a quienes son dependientes como a quienes son independientes (Held, 1987b). La dependencia no debería ser una razón para ser privada de la posibilidad de elección y respeto, y gran parte de la opresión que experimentan muchas personas marginales podría disminuir si prevaleciera un modelo de derechos menos individualista.

La marginación no deja de ser opresiva cuando se tiene refugio y comida. Mucha gente mayor, por ejemplo, tiene medios suficientes para vivir de manera confortable y sin embargo está oprimida en su estatus marginal. Aun en el caso de que se proporcionara a las personas marginales una vida confortable en términos materiales dentro del marco de instituciones que respetaran su libertad y dignidad, las injusticias de la marginación subsistirían bajo la forma de aburrimiento, inutilidad y falta de autoestima. La mayor parte de las actividades productivas y reconocidas de nuestra sociedad tienen lugar en contextos de cooperación social organizada, y las estructuras y procesos sociales que dejan a las personas fuera de la participación en dicha cooperación social son injustas. De modo que aunque la marginación implica claramente importantes cuestiones de justicia distributiva, conlleva además la privación de condiciones culturales, prácticas e institucionales, para el ejercicio de las capacidades en un contexto de reconocimiento e interacción.

El hecho de la marginación plantea cuestiones estructurales básicas de justicia, en particular cuestiones vinculadas a la conveniencia de la conexión entre la participación en actividades productivas de cooperación social, por un lado, y el acceso a los medios de consumo, por el otro. Dado que la marginación está aumentando sin que se vean signos de disminución, algunos análisis de política social han introducido la idea de un «salario social» como un ingreso asegu-

rado proporcionado por la sociedad, no vinculado al sistema de salarios. Sin embargo, la reestructuración de la actividad productiva con vistas a conseguir un derecho de participación, implica organizar alguna actividad socialmente productiva fuera del sistema de salarios (véase Offe, 1985, págs. 95-100), a través de trabajo público o de colectivos de autoempleo.

Carencia de poder

Como he indicado ya, la idea marxista de clase es importante porque ayuda a poner en evidencia la estructura de explotación: alguna gente tiene poder y riqueza porque se beneficia del trabajo de otra gente. Por esta razón, no comparto la afirmación que se hace a veces en el sentido de que un modelo tradicional de explotación de clase no consigue plasmar la estructura de la sociedad contemporánea. Sigue siendo un hecho que el trabajo de la mayoría de la gente aumenta el poder de un grupo relativamente pequeño de personas. La mayoría de los trabajadores y trabajadoras profesionales, a pesar de sus diferencias con los trabajadores no profesionales, no son, sin embargo, miembros de la clase capitalista. El trabajo profesional o bien conlleva transferencias a los capitalistas —producto de la explotación— o proporciona importantes condiciones para dichas transferencias. Es verdad que las trabajadoras y trabajadores profesionales están en una ambigua posición de clase toda vez que, como sostengo en el capítulo 7, ellas también se benefician de la explotación de las trabajadoras no profesionales.

Si bien es falso afirmar que la división entre la clase capitalista y la clase obrera ya no sirve para describir nuestra sociedad, es también falso decir que las relaciones de clase han permanecido iguales desde el siglo XIX. Una correcta concepción de la opresión no puede ignorar la experiencia de división social reflejada en la distinción coloquial entre la «clase media» y la «clase obrera», una división estructurada en base a la división social del trabajo entre profesio-

nales y no profesionales. Quienes son profesionales se encuentran en una situación de privilegio respecto de quienes no lo son, en virtud de su ubicación en la división del trabajo y del estatus que ella implica. Las personas no profesionales sufren una forma de opresión que se suma a la explotación, a la que llamo carencia de poder.

En los Estados Unidos, como en otros países capitalistas avanzados, la mayor parte de los trabajos no están organizados democráticamente, es rara la participación directa en las decisiones políticas, y la implementación de dichas políticas es por lo general jerárquica, imponiéndoseles las reglas a burócratas y ciudadanas. De este modo, la mayoría de la gente en estas sociedades no participa regularmente en la toma de decisiones que afectan a sus condiciones de vida y a sus acciones, y en tal sentido la mayoría de la gente carece de poder real. Al mismo tiempo, como sostuve en el capítulo 1, la dominación en la sociedad moderna se produce a través de los poderes ampliamente dispersos de muchos agentes que median en las decisiones de otros. Así, mucha gente tiene algo de poder en relación con las demás personas, a pesar de que carezca de poder para decidir políticas o resultados. Las personas carentes de poder son aquellas que carecen de autoridad o poder aun en este sentido de mediación, aquellas personas sobre las que se ejerce el poder sin que ellas lo ejerzan; los individuos carentes de poder se sitúan de tal modo que deben aceptar órdenes y rara vez tienen derecho a darlas. La carencia de poder designa también una posición en la división de trabajo y la posición social concomitante que deja a las personas pocas oportunidades para desarrollar y usar sus capacidades. Quien carece de poder tiene poca o ninguna autonomía laboral, dispone de pocas oportunidades para la creatividad y no utiliza casi criterios propios en el trabajo, no tiene conocimientos técnicos ni autoridad, se expresa con dificultad especialmente en ámbitos públicos o burocráticos, y no impone respeto. La carencia de poder designa las situaciones opresivas que Sennett y Cobb (1972) describen en su famoso estudio sobre los hombres de clase obrera.

Esta categoría que designa a quienes carecen de poder tal vez pueda describirse mejor de manera negativa: la persona que carece de poder no tiene la autoridad, estatus y sentido de sí misma que suelen tener quienes son profesionales. El estatus de privilegio de quienes son profesionales tiene tres aspectos, cuya ausencia determina la opresión de los no profesionales.

En primer lugar, conseguir y ejercer una profesión tiene un carácter expansivo, progresivo. Ser profesional normalmente requiere una educación universitaria y conseguir un conocimiento especializado que implica trabajar con símbolos y conceptos. Quienes son profesionales progresan primero al adquirir conocimientos técnicos, y luego a lo largo de los avances en la carrera profesional y de los ascensos de categoría. Por comparación, la vida de quienes no son profesionales carece de poder en el sentido de que le falta la orientación hacia el desarrollo progresivo de las capacidades y las fuentes de reconocimiento.

En segundo lugar, a pesar de que muchos profesionales tienen supervisoras y no pueden ejercer su influencia de manera directa en muchas decisiones ni pueden intervenir en las acciones de mucha gente, la mayoría de los profesionales, sin embargo, tiene una considerable autonomía en el trabajo del día a día. Además, los profesionales tienen generalmente algún grado de autoridad sobre otras personas, ya sea sobre otros trabajadores a los que supervisan, o sobre personal auxiliar, o sobre clientes. Los no profesionales, de la otra parte, carecen de autonomía, y tanto en su vida de trabajo como en su vida de consumidor-cliente, a menudo están bajo la autoridad de profesionales.

No obstante estar basada en la división de tareas entre trabajo «mental» y trabajo «manual», la distinción entre «clase media» y «clase obrera» designa una división que atañe no solo a la vida laboral, sino también a casi todos los aspectos de la vida social. En los Estados Unidos, profesionales y no profesionales pertenecen a culturas diferentes. Ambos grupos tienden a vivir en barrios separados o incluso en ciudades distintas, proceso éste mediado por organis-

mos de planificación, funcionarios de urbanismo y agentes inmobiliarios. Estos grupos suelen tener distintos gustos en la comida, la decoración, la vestimenta, la música y las vacaciones, y a menudo también diferentes necesidades sanitarias y educacionales. Los miembros de cada grupo socializan por lo general con otros miembros de la misma categoría social. A pesar de que a través de las generaciones se percibe alguna movilidad entre los grupos, generalmente las hijas e hijos de profesionales se convierten en profesionales y las hijas e hijos de no profesionales no lo hacen.

Así, en tercer lugar, los privilegios de quienes son profesionales se extienden más allá del trabajo para abarcar toda una forma de vida. A esta forma de vida la llamo «respetabilidad». Tratar a la gente con respeto es estar preparada para escuchar lo que otras personas tienen que decir, o hacer lo que ellas dicen porque tienen alguna autoridad, conocimiento técnico o influencia. En nuestra sociedad, las normas de respetabilidad están asociadas específicamente con la cultura profesional. La forma de vestir, la forma de hablar, los gustos, el porte de quienes son profesionales, denotan todos respetabilidad. En general, las profesionales esperan y reciben respeto de las demás personas. En restaurantes, bancos, hoteles, inmobiliarias y muchos otros lugares públicos, así como también en los medios de comunicación, las profesionales reciben por norma general un trato más respetuoso que las no profesionales. Por esta razón, las no profesionales que buscan un préstamo o un trabajo, o quieren comprar una casa o un coche, a menudo intentarán parecer «profesionales» y «respetables» en dichos ámbitos.

El privilegio de esta respetabilidad profesional aparece con claridad en la dinámica del racismo y el sexismo. En el trato diario las mujeres y hombres de color deben probar su respetabilidad. En un primer momento, los extraños con frecuencia no las tratan con una distancia o deferencia respetuosa. Sin embargo, una vez que la gente descubre que esta mujer o aquel puertorriqueño es una maestra colega de la escuela o un ejecutivo de negocios, a menudo se comportan de manera más respetuosa con ella o con él. Los hombres

blancos de clase obrera, por otra parte, a menudo son tratados con respeto hasta que se pone de manifiesto su estatus obrero. En el capítulo 5 exploraré más detalladamente los fundamentos culturales del ideal de respetabilidad y sus implicaciones opresoras.

He analizado aquí algunas injusticias asociadas a la carencia de poder: inhibición en el desarrollo de nuestras capacidades, falta de poder de toma de decisiones en la vida laboral, y exposición a un trato no respetuoso a causa del estatus. Estas injusticias tienen consecuencias distributivas, pero están fundamentalmente ligadas a la división del trabajo. La opresión de quienes carecen de poder pone en cuestión la división de trabajo que es común a todas las sociedades industriales: la división social entre quienes planifican y quienes ejecutan. Examino esta división más en detalle en el capítulo 7.

Imperialismo cultural

La explotación, la marginación y la carencia de poder se refieren todas ellas a relaciones de poder y opresión que tienen lugar en virtud de la división social del trabajo, es decir, de quién trabaja para quién, quién no trabaja, y cómo el contenido del trabajo define la posición institucional que una ocupa en relación con las demás personas. Estas tres categorías se refieren a las relaciones estructurales e institucionales que delimitan la vida material de las personas, incluyendo —aunque no restringido solo a ello— los recursos a que tienen acceso y las oportunidades concretas que tienen, o que no tienen, para desarrollar y ejercer sus capacidades. Estos tipos de opresión son una cuestión de poder concreto en relación con las demás personas, es decir, una cuestión de quién se beneficia a costa de quién, y quién es prescindible.

Teorías más recientes sobre movimientos de liberación de grupo, de manera más notoria las teorías sobre liberación feminista y liberación negra, también han resaltado una forma

bastante diferente de opresión que, siguiendo a Lugones y Spelman (1983), llamaré imperialismo cultural. Experimentar el imperialismo cultural es experimentar cómo los rasgos dominantes de la sociedad vuelven invisible la perspectiva particular de nuestro propio grupo al tiempo que estereotipan nuestro grupo y lo señalan como el otro.

El imperialismo cultural conlleva la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante, y su imposición como norma. Algunos grupos tienen acceso exclusivo o privilegiado a lo que Nancy Fraser (1987b) llama las vías de interpretación y comunicación de una sociedad. Como consecuencia, los productos culturales dominantes en la sociedad, es decir, aquellos que están más ampliamente diseminados, son expresión de la experiencia, valores, objetivos y logros de dichos grupos. Sin darse cuenta a veces de que lo hacen, los grupos dominantes proyectan sus propias experiencias como representativas de la humanidad como tal. Los productos culturales también son expresión de la perspectiva e interpretación de los grupos dominantes respecto de los hechos y elementos de la sociedad, incluyendo a otros grupos de la sociedad, en la medida en que consiguen alguna categoría cultural.

Sin embargo, el encuentro con otros grupos puede desafiar la pretensión de universalidad del grupo dominante. El grupo dominante refuerza su posición al someter a los otros grupos a los criterios de sus normas dominantes. En consecuencia, la diferencia entre mujeres y hombres, gente indígena —americana o africana— y gente europea, judíos y cristianos, homosexuales y heterosexuales, obreras y profesionales, es reconstruida en gran parte como desviación e inferioridad. Dado que solo las expresiones culturales del grupo dominante están ampliamente diseminadas, sus expresiones culturales se transforman en las expresiones normales o universales y, por tanto, las corrientes. Vista la normalidad de sus propias expresiones culturales y de su identidad, el grupo dominante construye las diferencias que exhiben algunos grupos como carencia y negación. Estos grupos son señalados como los «otros».

Quienes están culturalmente dominados experimentan una opresión paradójica, en el sentido de que son señalados conforme a los estereotipos y al mismo tiempo se vuelven invisibles. En tanto seres extraños, desviados, los individuos culturalmente imperializados están marcados por una esencia. Los estereotipos los confinan a una naturaleza que con frecuencia va ligada de algún modo a sus cuerpos, y que por tanto no puede ser fácilmente negada. Estos estereotipos permean la sociedad de tal modo que no se perciben como cuestionables. Del mismo modo que cualquiera sabe que la Tierra gira alrededor del Sol, cualquiera sabe que la gente gay es promiscua, que los indígenas son alcohólicos y que las mujeres son aptas para el cuidado de los niños. Los hombres blancos, por otra parte, en la medida en que están libres de señales de grupo, pueden ser individuos.

Quienes viven bajo el imperialismo cultural se hallan a sí mismas definidas desde fuera, colocadas, situadas por una red de significados dominantes que experimentan como proveniente de alguna otra parte, proveniente de personas que no se identifican con ellas, y con las que tampoco ellas se identifican. En consecuencia, las imágenes del grupo estereotipadas e inferiorizadas, que provienen de la cultura dominante, deben ser internalizadas por los miembros del grupo al menos en la medida en que éstos están obligados a reaccionar ante la conducta de otras personas influenciadas por dichas imágenes. Esta situación crea para quienes están culturalmente oprimidos la experiencia que W. E. B. du Bois llamó «doble conciencia», «esta sensación de vernos a nosotras mismas siempre a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara de un mundo que nos contempla con divertido desprecio y lástima» (Du Bois, 1969 [1903], pág. 45). La doble conciencia surge cuando el sujeto oprimido se resiste a coincidir con estas visiones devaluadas, objetivadas, estereotipadas de sí mismo. Mientras el sujeto desea reconocimiento como humano, capaz de actuar, lleno de deseos y posibilidades, solo recibe de la cultura dominante la declaración de que está marcado, de que es diferente e inferior.

El grupo definido por la cultura dominante como desviado, como un otro estereotipado, *es* culturalmente diferente al grupo dominante, porque el estatus de ser otro crea experiencias específicas no compartidas por el grupo dominante, y porque los grupos culturalmente oprimidos también son a menudo socialmente segregados y ocupan posiciones específicas en la división social del trabajo. Los miembros de tales grupos expresan unos a otros sus experiencias e interpretaciones específicamente de grupo, desarrollando y perpetuando así su propia cultura. De este modo, la doble conciencia tiene lugar porque una descubre que es definida por dos culturas: una cultura dominante y otra subordinada. Dado que pueden afirmarse y reconocerse las unas a las otras como compartiendo experiencias y perspectivas similares en la vida social, las personas en los grupos culturalmente imperializados pueden a menudo mantener un sentido de subjetividad positiva.

El imperialismo cultural encierra la paradoja de experimentarnos como invisibles al mismo tiempo que somos señaladas como diferentes. La invisibilidad sobreviene cuando los grupos dominantes no reconocen la perspectiva implícita en sus propias expresiones culturales como una perspectiva más. Sucede a menudo que esas expresiones de la cultura dominante simplemente reservan poco lugar para la experiencia de otros grupos, mencionándolos o refiriéndose a ellos como mucho de modo estereotipado o marginal. Ésta es, por tanto, la injusticia del imperialismo cultural: que las experiencias e interpretaciones de la vida social propias de los grupos oprimidos cuentan con pocas expresiones que afecten a la cultura dominante, mientras que esa misma cultura impone a los grupos oprimidos su experiencia e interpretación de la vida social.

En varios de los capítulos que siguen examinaré más acabadamente las consecuencias del imperialismo cultural para la teoría y la práctica de la justicia social. El capítulo 4 se detiene en la afirmación de que el imperialismo cultural se produce en parte a través de la habilidad del grupo dominante para sostener que su perspectiva y experiencia es uni-

versal o neutral. Sostengo que en el ámbito político las apelaciones a la universalidad funcionan políticamente para excluir a aquellas personas consideradas diferentes. En el capítulo 5 rastreo los movimientos del imperialismo cultural, a través de las clasificaciones científicas que se hacen en el siglo XIX de algunos cuerpos como pervertidos o degenerados; describo cómo la desvalorización de los cuerpos de algunos grupos aún condiciona las interacciones cotidianas entre grupos, a pesar de nuestro éxito relativo en eliminar tales evaluaciones corporales de la conciencia discursiva. Finalmente, en el capítulo 6 me ocupo de los recientes esfuerzos realizados por quienes están culturalmente oprimidas para asumir la definición de sí mismas y dar un sentido positivo de la diferencia de grupo; sostengo que la justicia requiere que construyamos un espacio político para dicha diferencia.

Violencia

Por último, muchos grupos sufren la opresión de la violencia sistemática. Los miembros de muchos grupos viven con el conocimiento de que deben temer a los ataque casuales, no provocados, sobre su persona o propiedad, que no tienen otro motivo que el de dañar, humillar o destrozar a la persona. En la sociedad norteamericana las mujeres, las personas negras, asiáticas, árabes, los hombres gay y las lesbianas viven bajo tal amenaza de violencia, y en al menos algunas regiones también las personas judías, puertorriqueñas, chicanas y otras personas norteamericanas de habla hispana deben temer tal violencia. La violencia física contra estos grupos es sorprendentemente habitual. El centro de asistencia a mujeres violadas —*Rape Crisis Center*— estima que más de un tercio de las mujeres norteamericanas experimenta un ataque sexual o un intento de ataque sexual a lo largo de su vida. Manning Marable (1984, págs. 238-241) cataloga un gran número de incidentes de violencia racial y terror contra personas negras en los Estados Unidos que tu-

vieron lugar entre 1980 y 1982. El autor cita decenas de incidentes en los que se registraron muertes, golpes graves o violaciones a personas negras llevadas a cabo por oficiales de policía en servicio, y en los que el agente de policía implicado fue absuelto de todo delito. En 1981 hubo al menos quinientos casos documentados de violencia fortuita llevada a cabo por adolescentes blancos contra personas negras. La violencia contra hombres gay y lesbianas no solo es habitual, sino que se ha incrementado en los últimos cinco años. Si bien la frecuencia de ataques físicos a miembros de estos u otros grupos marcados sexual o racialmente es muy inquietante, incluyo también en esta categoría incidentes menos graves de acoso, intimidación o ridículo provocados simplemente con el propósito de degradar, humillar o estigmatizar a los miembros de un grupo.

Dada la frecuencia con que se suceden tales actos de violencia en nuestra sociedad, ¿por qué las teorías de la justicia normalmente guardan silencio al respecto? Pienso que la razón de ese silencio es que dichas teorías por lo general no toman tales incidentes de violencia y acoso como cuestiones de injusticia social. Ninguna teoría moral negaría que tales actos están muy mal. Pero al menos que todas las inmoralidades sean injusticias, podrían preguntarse: ¿por qué tales actos deberían interpretarse como síntomas de injusticia social? Los actos de violencia o pequeños acosos son cometidos por individuos en particular, a menudo extremistas, depravados o incapaces mentales, ¿cómo podría decirse entonces que estos actos impliquen la clase de cuestiones institucionales que he señalado justamente como materia de justicia?

Lo que hace de la violencia una cara de la opresión es menos el conjunto de actos particulares en sí, a pesar de que éstos son a menudo absolutamente horribles, que el contexto social que los rodea y que los hace posibles y hasta aceptables. Lo que hace de la violencia un fenómeno de injusticia social, y no solo una acción individual moralmente mala, es su carácter sistemático, su existencia en tanto práctica social.

La violencia es sistemática porque está dirigida a miembros de un grupo simplemente por ser miembros de ese grupo. Cualquier mujer, por ejemplo, tiene razones para temer ser violada. Con independencia de lo que un hombre negro haya hecho para evitar el peso de la marginación o la carencia de poder, vive sabiendo que está sujeto a ataques u hostigamiento. La opresión de la violencia consiste no solo en la persecución directa, sino en el conocimiento diario compartido por todos los miembros de los grupos oprimidos de que están *predispuestos* a ser víctimas de la violación, solo en razón de su identidad de grupo. El solo hecho de vivir bajo tal amenaza de ataque sobre sí misma o su familia o amigos priva a la persona oprimida de libertad y dignidad, y consume inútilmente sus energías.

La violencia es una práctica social. Es un hecho social reconocido que todos saben que sucede y que volverá a suceder. Está siempre en el horizonte de la imaginación social, aun para aquellos que no la llevan a cabo. De acuerdo con la lógica social imperante, algunas circunstancias «piden» tal violencia más que otras. La idea de violación se le ocurre a muchos hombres cuando recogen a una mujer haciendo autostop; la idea de acosar o molestar a un hombre gay en su habitación se le ocurre a muchos hombres heterosexuales *straight** que conviven en una residencia de estudiantes. A menudo muchas personas llevan a cabo la violencia juntas, especialmente cuando se produce un agrupamiento de varones. A veces quienes practican la violencia se ponen en campaña para buscar gente a la que luego golpear, violar o insultar. Este carácter reglado, social y a menudo premeditado hace de la violencia contra los grupos una práctica social.

---

* *N. de la T.:* La palabra inglesa *straight* —derecho, recto— denota la posición de género de quienes tienen conductas heterosexuales, del mismo modo que la palabra *gay* denota la condición de género de las personas homosexuales. Dado que en castellano no existe un vocablo equivalente y que —al contrario de lo que sucede con el término inglés *gay*— la palabra inglesa *straight* no es de uso común en el ámbito de habla hispana, en adelante se utilizará la palabra heterosexual, para hacer referencia también a la condición de género.

La violencia de grupo, además, se aproxima a la legitimidad, en el sentido de que es tolerada. A menudo quienes son observadores no se sorprenden ante la violencia porque es un hecho frecuente y se la ve como una posibilidad constante en el horizonte del imaginario social. Aun en el caso de que sean atrapados, quienes han perpetrado actos de violencia o acoso dirigidos a grupos, a menudo no reciben ningún castigo o reciben solo castigos leves; en este sentido la sociedad hace que sus actos sean aceptables.

Un aspecto importante de la violencia al azar, sistémica, es su irracionalidad. La violencia xenófoba difiere de la violencia de Estado o la represión perpetrada por las clases gobernantes. La violencia represiva se basa en motivos racionales, aunque sean motivos perversos: los gobernantes usan la violencia como una herramienta coercitiva para mantener su poder. Muchos escritos sobre la violencia racista, sexista u homofóbica intentan explicar sus motivaciones como un deseo por mantener los privilegios o poder de un grupo. No dudo de que el temor a la violencia a menudo funcione para mantener subordinados a los grupos oprimidos, pero no creo que la violencia xenófoba esté racionalmente motivada del modo en que lo está, por ejemplo, la violencia contra las personas en huelga.

Por el contrario, la violencia que acompaña a la violación, el maltrato, la matanza y acoso de mujeres, gente de color, gays y personas de otros grupos marcados, está motivada por el temor u odio hacia esos grupos. A veces el motivo puede ser el simple deseo de poder, de victimizar a esas personas marcadas como vulnerables, por el propio hecho social de que están sujetas a la violencia. Si esto es así, tal motivo es secundario en el sentido de que depende de una práctica social de violencia de grupo. El que las causas de la violencia se basen en el temor u odio hacia otras personas implica, al menos en parte, inseguridades por parte de quienes ejercen la violencia; su irracionalidad sugiere la presencia de procesos inconscientes. En el capítulo 5 analizaré la lógica que hace que algunos grupos provoquen odio y temor al ser definidos como cuerpos feos y repugnantes; pre-

sento un enfoque psicoanalítico que conecta el temor y el odio hacia algunos grupos con el temor a la pérdida de identidad. Creo que tales temores inconscientes dan cuenta de al menos una parte de la opresión que aquí he llamado violencia. Los mismos temores podrían también dar cuenta, en parte, del imperialismo cultural.

Más aún, el imperialismo cultural se cruza con la violencia. Quienes están bajo el influjo del imperialismo cultural podrían rechazar las pretensiones dominantes e intentar afirmar su propia subjetividad, o el hecho de su diferencia cultural podría poner en cuestión la pretensión de universalidad implícita en la cultura dominante. La disonancia generada por un desafío semejante a las pretensiones culturales hegemónicas puede ser también una fuente de violencia irracional.

La violencia es una forma de injusticia que la concepción distributiva de la justicia parece no poder captar. Ésta puede ser la razón de que las discusiones contemporáneas sobre la justicia rara vez la mencionen. He sostenido que la violencia dirigida a ciertos grupos está institucionalizada y es sistémica. En la medida en que las instituciones y las prácticas sociales alientan, toleran o permiten que se lleve a cabo la violencia contra miembros de grupos determinados, dichas instituciones y prácticas son injustas y deberían reformarse. Tal reforma podría requerir la redistribución de recursos o de posiciones sociales, pero en gran medida esto solo puede hacerse a través de un cambio en las imágenes culturales, en los estereotipos, y en la reproducción mundana de relaciones de dominación y aversión que está en los gestos de la vida cotidiana. En el capítulo 5 planteo estrategias para dicho cambio.

Aplicar los criterios

Las teorías sociales que construyen la opresión como un fenómeno unificado por lo general omiten a grupos que hasta quienes teorizan sobre la materia piensan que están opri-

midos, u omiten diversas maneras en las que los grupos son oprimidos. Las teorías sobre la liberación de la gente negra y las teorías feministas han sostenido de manera convincente que, por ejemplo, la reducción marxista de todas las opresiones a la opresión de clase omite muchas cosas acerca de la opresión específica de las personas negras y de las mujeres. Al pluralizar la categoría de opresión del modo explicado en este capítulo, la teoría social puede evitar los efectos de exclusión y simplificación que produce tal reduccionismo.

He evitado pluralizar la categoría en el modo en que lo han hecho otras teorías, construyendo una relación de sistemas de opresión separados para cada grupo oprimido: racismo, sexismo, clasismo, heterosexismo, discriminación de la gente mayor, etc. Existe un doble problema en considerar la opresión de cada grupo como una estructura o sistema particular y unificado. Por una parte, esta manera de concebir la opresión no logra dar cabida a las similitudes y superposiciones que se verifican en las formas de opresión de grupos diferentes. Por otra parte, dicha concepción representa falsamente la situación de todas las personas que son miembros de algún grupo como si fueran iguales.

He propuesto las cinco caras de la opresión —explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia— como la mejor manera de evitar tales exclusiones y reducciones. Dichas formas de opresión funcionan como criterios para determinar si individuos y grupos están oprimidos, más que como una teoría completa sobre la opresión. Creo que estos criterios son objetivos. Ellos proporcionan un medio para refutar la creencia de alguna gente de que su grupo está oprimido cuando no lo está, así como un medio para persuadir a otras personas de que un grupo está oprimido cuando dudan acerca de ello. Cada criterio puede ser operacionalizado; cada uno de dichos criterios puede ser aplicado a través de la evaluación de la conducta observable, las relaciones de estatus, las distribuciones, los textos y otros elementos culturales. No me hago ilusiones sobre la posibilidad de que dichas evaluaciones puedan ser valorati-

vamente neutras. A pesar de ello, estos criterios pueden servir como medio para evaluar la afirmación de que un grupo está oprimido, o para resolver las disputas sobre si un grupo está oprimido o en qué medida lo está.

La presencia de cualquiera de estas cinco condiciones es suficiente para decir que un grupo está oprimido. Pero distintos tipos de opresión de grupo muestran diferentes combinaciones de estas formas, así como lo hacen individuos distintos. Todos o casi todos los grupos que los movimientos sociales contemporáneos afirman que están oprimidos, soportan el imperialismo cultural. Las otras opresiones que experimentan pueden variar. La gente de clase obrera, por ejemplo, es explotada y carece de poder, pero si tiene trabajo y es blanca no experimenta la marginación ni la violencia. Los hombres gay, por su parte, no son explotados ni carecen de poder por el hecho de ser gays, pero experimentan de manera muy marcada el imperialismo cultural y la violencia. De manera similar, las personas judías y árabes, en tanto grupos, son víctimas del imperialismo cultural y la violencia, al tiempo que muchos miembros de estos grupos también soportan la explotación y la carencia de poder. La gente mayor es oprimida a través de la marginación y el imperialismo cultural, y esto sucede también con la gente discapacitada física o mentalmente. En tanto grupo, las mujeres están sujetas a la explotación en razón del género, a la carencia de poder, al imperialismo cultural y a la violencia. En los Estados Unidos el racismo condena a la marginación a muchas personas negras y latinas, y pone en situación de riesgo a muchas más, a pesar de que muchos miembros de estos grupos se libran de dicha condición; a menudo los miembros de estos grupos sufren las cinco formas de opresión.

El aplicar estos cinco criterios a la situación de los grupos hace posible comparar los tipos de opresión sin reducirlos a una esencia común o pretender que uno es más importante que otro. Se pueden comparar los diversos modos en que se presenta una forma particular de opresión en distintos grupos. Así, aunque los mecanismos del imperialismo

cultural a menudo son experimentadas de manera similar por grupos distintos, existen también importantes diferencias. Se pueden comparar las combinaciones de tipos de opresión que experimentan los grupos, o la intensidad de dichos tipos de opresión. De modo tal que con estos criterios se puede afirmar de manera verosímil que un grupo está más oprimido que otro sin reducir todas las opresiones a una única escala.

¿Por qué ciertos grupos están oprimidos del modo en que lo están? ¿Existen conexiones causales entre las cinco formas de opresión? Cuestiones causales o explicativas como éstas quedan fuera del alcance del presente análisis. Aunque considero que puede hacerse una teoría social general, toda explicación causal debe ser siempre particular e histórica. Por tanto, un relato explicativo de por qué un determinado grupo está oprimido del modo en que lo está debe rastrear la historia tanto como la estructura actual de relaciones sociales particulares. Dichas explicaciones históricas y estructurales concretas a menudo revelarán conexiones causales entre las distintas formas de opresión que experimenta un grupo. El imperialismo cultural en el que, por ejemplo, los hombres blancos hacen presunciones estereotipadas y se niegan a reconocer los valores de las personas negras o de las mujeres, contribuye a la marginación y la carencia de poder que padecen mucha gente negra y muchas mujeres. Pero el imperialismo cultural no siempre tiene estos efectos.

En los capítulos que siguen se examinarán las categorías explicadas aquí de diferentes modos. Los capítulos 4, 5 y 6 examinan los efectos del imperialismo cultural. Estos capítulos constituyen una defensa ampliada del argumento que sostiene que la práctica y la teoría política modernas universalizan de manera incorrecta las perspectivas del grupo dominante, y que prestar atención y afirmar las diferencias de los grupos sociales en el ámbito político es el mejor correctivo al imperialismo cultural. Los capítulos 7 y 8 también utilizan la categoría de imperialismo cultural, pero se centran más en las relaciones sociales de explotación y carencia de poder