

Perspectivas feministas en teoría política

CHRISTINE DI STEFANO

MARILYN FRIEDMAN

ALISON JAGGAR

SUSAN MOLLER OKIN

CAROLE PATEMAN

ANNE PHILLIPS

IRIS MARION YOUNG

CARME CASTELLS

(COMPILADORA)

PAIDOS ESTADO Y SOCIEDAD

Carme Castells

(compiladora)

Perspectivas feministas en teoría política

VIDA POLÍTICA Y DIFERENCIA DE GRUPO: UNA CRÍTICA DEL IDEAL DE CIUDADANÍA UNIVERSAL

Iris Marion Young

El ideal de ciudadanía universal ha dirigido el impulso emancipatorio de la vida política moderna. Desde el momento en que la burguesía desafió los privilegios aristocráticos exigiendo iguales derechos políticos para los ciudadanos/as como tales, grupos como las mujeres, los/as trabajadores, los/as judíos, los/as negros y muchos otros han presionado para ser incluidos en la categoría de ciudadanos/as. La teoría política moderna afirmó el igual valor moral de todas las personas, algo que los movimientos sociales y grupos oprimidos se tomaron en serio y que suponía incluir a todas las personas en la categoría de ciudadanos/as a todos los efectos, bajo igual protección de la ley.

Ciudadanía para todas las personas y para cada persona lo mismo en tanto que ciudadano/a. El moderno pensamiento político por lo general asumió que la universalidad de la ciudadanía, en el sentido de ciudadanía para todas las personas, implica también una universalidad de la ciudadanía en el sentido de que estatus de ciudadano/a trasciende la particularidad y la diferencia. Cualesquiera que sean las diferencias sociales o de grupo entre los ciudadanos/as, independientemente de sus desigualdades en términos de riqueza, estatus y poder en las actividades cotidianas de la sociedad civil, el ser ciudadano/a concede a todas las personas idéntica categoría de pares en la esfera de la política pública. Con la igualdad concebida como identidad, el ideal de ciudadanía universal conlleva al menos dos significados adicionales a la extensión de la ciudadanía a todas las personas: a) la universalidad definida como general en oposición a particular, es decir, lo que los ciudadanos/as tienen en común como antítesis de aquello en que difieren; y b) la universalidad en el sentido de leyes y reglas que enuncian lo mismo para todas las personas y que se aplican a todas de idéntica forma, o lo que es lo mismo, leyes y reglas ciegas a las diferencias individuales o grupales.

Durante esta tormentosa, y a veces sangrienta, lucha política en los siglos diecinueve y veinte, fueron muchas las personas excluidas y en desventaja que creyeron que lograr el estatus de ciudadanía plena -es decir, iguales derechos políticos y civiles- les traería su libertad e igualdad. Sin embargo, a finales del siglo veinte, cuando los derechos de ciudadanía se han ampliado formalmente a todos los grupos en las sociedades capitalistas liberales, algunos grupos siguen considerando que se les trata como a ciudadanos de segunda. Recientemente, los movimientos sociales de los grupos excluidos y oprimidos se han preguntado por qué la ampliación a todas las personas de idénticos derechos de ciudadanía no ha comportado la justicia y la igualdad. Parte de la respuesta es claramente marxista: aquellas actividades sociales que más determinan estatus de grupos e individuos son anárquicas y oligárquicas; la vida económica no está suficientemente controlada por los ciudadanos/as para afectar al estatus y tratamiento desigual de los grupos. Se trata, en mi opinión, de un diagnóstico importante y correcto de por qué la igualdad de ciudadanía no ha eliminado la opresión, pero en este texto voy a presentar otra razón de ello, más intrínseca al significado de la política y de la ciudadanía en buena parte del pensamiento moderno.

El supuesto vínculo entre la ciudadanía para todas las personas, por un lado, y los otros dos sentidos de la ciudadanía (a saber, tener una vida en común y ser tratado de la misma forma que los otros ciudadanos/as), por otro, constituye en sí mismo un problema. Los movimientos sociales contemporáneos de los sectores oprimidos han debilitado dicho vínculo, habida cuenta que valoran con orgullo y carácter muy positivo a la especificidad del grupo frente a los ideales de asimilación. Estos grupos y movimientos también han cuestionado si la justicia significa siempre que la ley y la política deberían afanarse por lograr igual tratamiento para todos los grupos. De ahí que al desafiar las concepciones más al uso estos grupos y movimientos hayan acuñado, con carácter seminal, el concepto de ciudadanía *diferenciada* como la mejor manera de lograr la inclusión y participación de todas las personas en la plena ciudadanía.

En este artículo voy a argumentar que la universalidad de la ciudadanía, en el sentido de la inclusión y la participación de todo el mundo, y los otros dos significados de universalidad presentes en las ideas políticas modernas (la universalidad como generalidad y la universalidad como igual tratamiento) están muy lejos de implicarse mutuamente; están, por el contrario, en mutua tensión y por diversas razones. En primer lugar, el ideal de que las actividades de ciudadanía expresan o crean una voluntad general que trasciende las diferencias particulares de la afiliación, situación e interés grupal ha excluido en la práctica a los grupos considerados incapaces de adoptar ese punto de vista general; la idea de ciudadanía como expresión de una voluntad general ha tendido a imponer una homogeneidad de los ciudadanos/as. En la medida en que los partidarios contemporáneos de la ciudadanía revitalizada conservan esa idea de voluntad general y de vida en común, apoyan implícitamente esas mismas exclusiones y homogeneidad. Por consiguiente, creo que la inclusión y participación de cada persona en la discusión y toma de decisiones públicas requieren mecanismos para la representación grupal. En segundo lugar, allá donde existen diferencias en capacidades, cultura, valores y estilos de comportamiento entre los grupos, pero algunos de estos grupos son privilegiados, el seguimiento estricto de un principio de tratamiento igual tiende a perpetuar la opresión y las desventajas. Por consiguiente, la inclusión y la participación de cada persona en las instituciones sociales y políticas requiere a veces la articulación de derechos especiales orientados a atender las diferencias de grupo con el objeto de socavar la opresión y la desventaja.

1. LA CIUDADANÍA COMO MAYORÍA

Muchos teóricos de la política contemporáneos consideran la sociedad del bienestar capitalista como sociedad despolitizada. Su pluralismo y pluralidad de grupos de presión e intereses privatizan la elaboración de la política, la remiten a pactos no explícitos y a organismos y grupos reguladores autónomos. El pluralismo y pluralidad de grupos de presión e intereses fragmenta la política y los intereses del individuo, dificultando la valoración conjunta de las cuestiones a debate y el establecimiento de prioridades. La naturaleza fragmentada y privatizada de los procesos políticos facilita, por añadidura, el dominio de los intereses más poderosos.¹

En respuesta a esta privatización del proceso político, muchos autores demandan una renovación de la vida pública y un compromiso renovado con las virtudes de la ciudadanía. La democracia requiere que los ciudadanos/as de la sociedad corporativa del bienestar despierten de sus sueños de consumista privatizado, desafíen a los expertos que sostienen que sólo ellos tienen derecho a gobernar, y tomen colectivamente el control de sus vidas e instituciones mediante procesos de discusión activa orientados a lograr decisiones colectivas². En las instituciones democráticas participativas los ciudadanos/as desarrollan y ejercen capacidades de razonamiento, discusión y socialización que de otra forma permanecen latentes, y así salen de su existencia privada para dirigirse a otras personas y enfrentarse a ellas con respeto y preocupación por la justicia. Muchos autores que invocan las virtudes de la ciudadanía en oposición a la privatización de la política en la sociedad capitalista del bienestar asumen como modelos para la vida pública contemporánea el humanismo de pensadores como Maquiavelo o, más a menudo, Rousseau³.

Coincidiendo con estos críticos sociales en que el pluralismo y pluralidad de los grupos de presión e intereses, merced a su carácter privatizado y fragmentado, facilitan el dominio de los intereses empresariales, militares y demás intereses poderosos. Estoy también de acuerdo con ellos en que los procesos democráticos requieren la institucionalización de discusión genuinamente pública. Resulta no obstante altamente problemático asumir acríticamente como modelo los ideales de republicanismo cívico que nos llegan de la tradición del pensamiento político moderno⁴. El ideal de la esfera pública de la ciudadanía como expresión de una voluntad general, un punto de vista y un interés que los ciudadanos/as comparten y que trasciende sus diferencias, ha operado de hecho como una demanda de homogeneidad entre ciudadanos/as. La exclusión de los grupos definidos como diferentes se reconoció explícitamente antes de este siglo. En nuestra época, las consecuencias excluyentes del ideal universalista de una esfera pública que encarna una voluntad común son más sutiles, pero siguen existiendo.

La tradición del republicanismo cívico mantiene una tensión crítica con la teoría del contrato individualista de Hobbes o Locke. Allí donde el individualismo liberal considera al Estado un instrumento necesario para mediar en conflictos y regular la acción para que los individuos dispongan de libertad para perseguir sus fines privados, la tradición republicana sitúa la libertad y la autonomía en las actividades públicas reales de la ciudadanía. Al participar en la discusión pública y en la toma de decisiones colectiva, los ciudadanos/as trascienden sus vidas auto interesadas particulares y la búsqueda de intereses privados para adoptar un punto de vista general a partir del cual se ponen de acuerdo en el bien común. La ciudadanía es una expresión de la universalidad de la vida humana; es un dominio de racionalidad y libertad como algo opuesto al dominio de las necesidades, deseos e intereses particulares.

Nada en esta concepción de la ciudadanía como universal opuesto a lo particular, como común opuesto a lo diferenciado, implica una ampliación del estatus de ciudadanía plena a todos los grupos. De hecho, al menos algunos republicanos modernos pensaron justamente lo contrario. Mientras alabaron las virtudes de la ciudadanía como expresión de la universalidad de la humanidad, excluyeron conscientemente a algunas personas en función de que quizás no se adaptaran al punto de vista general, o bien porque su inclusión dispersaría y dividiría las personas y asuntos públicos. El ideal de un bien común, de una voluntad general, de una vida pública compartida conlleva presiones en pro de una ciudadanía homogénea.

Las feministas en particular han analizado cómo el discurso que vincula las personas y asuntos públicos de carácter cívico con la fraternidad no es meramente metafórico. Fundado por hombres, el Estado moderno y el dominio público de la ciudadanía presentó como valores y normas universales aquellas que habían derivado de la experiencia específica mente masculina: las normas militaristas del honor y de la camaradería homoerótica; la competencia respetuosa y el regateo entre agentes independientes; el discurso articulado en el tono carente de emociones de la razón desapasionada.

Algunos autores han sostenido que al alabar las virtudes de la ciudadanía como participación en un dominio público universal, los hombres modernos expresaron su huida de la diferencia sexual, es decir, intentaron escapar del reconocimiento de otro tipo de existencia que ellos eran incapaces de comprender en su totalidad y, por ende, también de la corporeidad, dependencia de la naturaleza y moralidad que representaban las mujeres.⁵ Así, la posición entre la universalidad del ámbito público de la ciudadanía y la

¹ El análisis clásico de Theodore Lowi de las operaciones privatizadas del liberalismo de los grupos de presión e intereses sigue describiendo bien la política estadounidense; véase *The End of Liberalism*, Nueva York, Norton, 1969. Para análisis más recientes, véase Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon, 1973; Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, MIT Press, 1984; John Keane, *Public Life in Late Capitalism*, Cambridge, MIT Press, 1984, y Benjamin Barber, *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1984.

² Para una exposición notable de las virtudes y de las condiciones de ese tipo de democracia, véase Philip Green, *Retrieving Democracy*, Toronto, Rowman & Allanheld, 1985.

³ Barber y Keane apelan al tratamiento rousseauniano de la actividad cívica como un modelo para la democracia participativa contemporánea, como hace Carole Pateman en su obra clásica, *Participatory and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 (naturalmente, la posición de Pateman ha cambiado). Véase también James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1984.

⁴ Muchos de quienes ensalzan las virtudes del republicanismo cívico apelan obviamente al modelo de la antigua *polis*. Véase para un ejemplo reciente, Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco, Sierra Club Books, 1987. En este texto, empero, he optado por restringir mis tesis y afirmaciones al moderno pensamiento político. La idea de la antigua *polis* griega funciona a menudo en las discusiones modernas y contemporáneas como un mito de los orígenes perdidos, el paraíso del que hemos sido expulsados y al que deseamos regresar. Ello explica que a menudo en las apelaciones a las modernas ideas de republicanismo cívico estén contenidas apelaciones a la antigua *polis* griega.

⁵ Hannah Pitkin presenta un análisis más detallado y sofisticado de las virtudes de lo público cívico como huida de la diferencia sexual a través de la lectura de los textos de Maquiavelo; véase *Fortune Is a Woman*, Berkeley, University of California Press, 1984. Los trabajos recientes de Carole Pateman también se centran en este análisis, véase *The Social Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988. Véase también Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, Nueva York, Logman, 1983, caps. 7 y 8.

particularidad del interés privado se relacionan con oposiciones entre razón y pasión, masculino y femenino.

El mundo burgués instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento, identificando la masculinidad con la razón y la feminidad con los sentimientos, el deseo y las necesidades del cuerpo. Ensalzar un ámbito público de virtud y ciudadanía masculina como independencia, generalidad y razón desapasionada conllevó la creación de una esfera privada de la familia entendida como lugar en que debían confinarse las emociones, sentimientos y necesidades corporales.⁶ Por consiguiente, la mayoría de lo público depende de la exclusión de las mujeres, que son responsables de la atención de ese ámbito privado y que, además, carecen de la racionalidad e independencia desapasionada que se requiere para ser buenos ciudadanos.

En este esquema social, por ejemplo, Rousseau excluyó a las mujeres del ámbito público de la ciudadanía por ser las guardianas de la afectividad, del deseo y del cuerpo. Si dejáramos que las apelaciones a los deseos y a las necesidades corporales aparecieran en los debates públicos, estaríamos socavando la deliberación pública al fragmentar su unidad. Por otro lado, incluso dentro del ámbito doméstico, las mujeres han de ser dominadas. Su peligrosa y heterogénea sexualidad debe conservarse casta y confinarse al matrimonio, puesto que al asegurar la castidad de las mujeres cada familia se conservará como una unidad separada, evitando el caos y la mezcla de sangre que resultaría de la descendencia ilegítima. La mujer casta y encerrada, a su vez, atiende los deseos de los hombres atemperando sus impulsos potencialmente disruptivos mediante la educación moral. El deseo masculino por las mujeres amenaza con hacer añicos y dispersar el ámbito universal, racional de lo público, así como con perturbar la nítida distinción entre lo público y lo privado. Como guardianas del ámbito privado de las necesidades, deseos y afectividad, las mujeres deben asegurar que los impulsos de los hombres no subviertan la universalidad de la razón. La pulcritud moral del corazón femenino volcado en la atención y el cuidado, además, atemperará los impulsos posesivamente individualistas del ámbito particularista de los negocios y el comercio, puesto que la competencia, como la sexualidad, amenazan constantemente la unidad de la vida política.⁷

Conviene recordar que la universalidad de la ciudadanía concebida como generalidad no sólo excluyó a las mujeres sino también a otros grupos. Los republicanos europeos y estadounidenses encontraron pocas contradicciones en promover una universalidad de ciudadanía que excluyera algunos grupos, habida cuenta que la idea de que la ciudadanía es la misma para todos se tradujo en la práctica en el requisito de que todos los ciudadanos/as sean idénticos. La burguesía de origen blanco y masculino concibió la virtud republicana racional, restringida y casta, sin estar sometida a la pasión o al deseo lujurioso, y, por ende, capaz de elevarse por encima del deseo y la necesidad y preocuparse por el bien común. Esto suponía excluir a las personas pobres y a los obreros/as asalariados de la ciudadanía basándose en que estaban demasiado motivados por la necesidad para adoptar una perspectiva general. Los artífices de la Constitución estadounidense no fueron más igualitarios que sus hermanos europeos a este respecto; intentaron concretamente restringir el acceso de las clases trabajadoras a lo público, en virtud de su temor a que se perturbara el compromiso con los intereses generales.

Los primeros republicanos estadounidenses fueron también bastante explícitos respecto de la necesidad de homogeneidad de los ciudadanos, por el temor, nuevamente, de que las diferencias de grupo tendieran a erosionar el compromiso con el interés general. A resultados de ello, la presencia de negros e indios, y luego de mexicanos y chinos, en los territorios de la república planteaba una amenaza que sólo la asimilación, el exterminio o la deshumanización podían desbaratar. Naturalmente, se usaron combinaciones de los tres procedimientos, pero lo que nunca fue una opción real fue tratar a esos grupos como auténticos pares en el dominio público. Incluso «padres» republicanos como Jefferson identificaron a los pieles rojas y los negros en sus territorios con la pasión y la naturaleza salvaje, de forma semejante al temor que sentían porque las mujeres fuera del ámbito doméstico fueran caprichosas y avariciosas. Definieron la vida republicana, moral y civilizada, en oposición a ese deseo inculto y retrógrado que identificaron con las mujeres y las personas no blancas.⁸ En Europa funcionó una lógica de exclusión semejante, de la que los judíos fueron objetivos destacados.⁹

Los críticos/as contemporáneos del liberalismo de los grupos de presión e intereses, que piden una vida pública renovada, no intentan obviamente excluir a ninguna persona adulta o a grupo alguno de la ciudadanía. Son demócratas y por tanto convencidos de que sólo la inclusión y participación de todos los ciudadanos/as en la vida política garantizará las decisiones inteligentes y correctas, así como una vida política y una estructuración de lo político que refuerce y no inhiba las capacidades de sus ciudadanos y sus relaciones mutuas. No obstante, el énfasis que los partidarios de la democracia participativa ponen en la mayoría y lo común siguen amenazando con suprimir las diferencias entre los ciudadanos/as.

Vaya centrarme en el texto de Benjamin Barber que, en su libro *Strong Democracy*, elabora una visión concreta y convincente de los procesos democráticos participativos. Barber admite la necesidad de salvaguardar el ámbito público democrático de la exclusión, intencionada o involuntaria, de algunos grupos, aunque no ofrece propuesta alguna para salvaguardar la inclusión y participación de todo el mundo. También argumenta intensamente en contra de los teóricos políticos contemporáneos que construyen un modelo del discurso político purificado de dimensiones afectivas. Por tanto, Barber no teme la disrupción de la mayoría y de la racionalidad por el deseo y el cuerpo, a diferencia de lo que sucedía con los teóricos republicanos del siglo diecinueve. Sin embargo, sigue concibiendo el ámbito público cívico como algo definido por la mayoría, lo opuesto a la afinidad grupal y a las necesidades e intereses particulares. Distingue nítidamente entre el ámbito público de la ciudadanía y la actividad cívica, por un lado, y el ámbito privado de las identidades, roles, afiliaciones e intereses particulares, por otro. La ciudadanía no agota en modo alguno las identidades sociales de las personas,

⁶ Véase Susan Moller Okin, «Women and the Making of the Sentimental Family», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, 1982, págs. 65-88; véase también Linda Nicholson, *Gender and History: The [imits of Social Theory in the Age of the Family]*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

⁷ Para un análisis del tratamiento rousseauiano de las mujeres, véase Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1978; Lynda Longe, «Rousseau: Women and the General Will», en *The Sexism of Social and Political Theory*, compilado por Lorenne M. G. Clark y Lynda Lange, Toronto, University of Toronto Press, 1979; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981, cap. 4. Mary Dietz desarrolla una astuta crítica de la perspectiva «maternalista» de Elshtain sobre la teoría política; al hacerle, sin embargo, también ella parece apelar a un ideal universalista de lo público «divino» en el que las mujeres trascenderían sus preocupaciones particulares y las convertirían en generales; véase «Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking», en *Political Theory*, vol. 13, 1985, págs. 19-37. Sobre Rousseau y las mujeres, véase también Joel Schwartz, *Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, Chicago University Press, 1984.

⁸ Véase Ronald Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in 19th Century America*, Nueva York, Knopf, 1979. Don Herzog se ocupa de los prejuicios exclusionistas de otros antiguos republicanos estadounidenses, véase «Some Questions for Republicans», en *Political Theory*, vol. 14, 1986, págs. 473-493.

⁹ George Mosse, *Nationalism and Sexuality*, Nueva York, Fertig, 1985.

pero en una democracia fuerte tiene prioridad moral sobre todas las actividades sociales. La búsqueda de intereses particulares, la presión de las demandas de grupos específicos, deben tener su lugar en una estructura de comunidad y visión común establecida por el ámbito público. Por tanto, la visión de Barber de la democracia participativa continúa confiando en la oposición entre la esfera pública del interés general y la esfera privada del interés y afiliación particular.¹⁰

Aunque acepta la necesidad de procedimientos de gobierno mayoritario y de medios para salvaguardar los derechos de las minorías, Barber considera que «el partidario de la democracia fuerte lamenta cualquier división y concibe la existencia de mayorías como un signo de que el mutualismo ha fracasado» (pág. 207). Una comunidad de ciudadanos, afirma, «debe el carácter de su existencia a lo que sus miembros constituyentes tienen en común» (pág. 232), lo que implica trascender el orden de las necesidades y apetencias individuales para aceptar que «somos un cuerpo moral cuya existencia depende del ordenamiento común de las necesidades y apetencias individuales en una visión singular del futuro en la que sea posible que puedan compartirse todas ellas» (pág. 224). Esta visión común, no obstante, no se impone a los individuos desde arriba, sino que la forjan ellos mismos hablando y trabajando juntos. Sin embargo, los modelos de proyectos comunes de ese tipo que maneja Barber revelan sus sesgos latentes: «Como los jugadores de un equipo o los soldados en guerra, quienes practican una política común pueden llegar a sentir vínculos que no habían sentido antes de empezar su actividad común. Este tipo de vinculación, que subraya los procedimientos comunes, el trabajo común y el sentido compartido de lo que precisa una comunidad para triunfar, sirve a la democracia fuerte de forma más satisfactoria y provechosa que los propósitos y fines monolíticos» (pág. 244).

El intento de realizar un ideal de ciudadanía universal -que encuentra lo público encarnado en la mayoría antagónica de la particularidad, en lo común frente a la diferencia- tenderá a excluir o a poner en desventaja a algunos grupos, pese a que dispongan formalmente de idéntico estatus de ciudadanía. La idea de lo público como universal y la concomitante identificación de la particularidad con la privacidad hace de la homogeneidad un requisito de la participación pública. Al ejercer su ciudadanía, todos los ciudadanos/as deberían asumir el mismo e imparcial punto de vista, que trasciende todos los intereses, perspectivas y experiencias particulares.

Pero esa perspectiva general imparcial es un mito.¹¹ Las personas necesaria y correctamente consideran los asuntos públicos en términos influidos por su experiencia y su percepción de las relaciones sociales. Diferentes grupos sociales tienen diferentes necesidades, culturas, historias, experiencias y percepciones de las relaciones sociales que influyen en su interpretación del significado y consecuencias de las propuestas políticas, así como en su forma de razonar políticamente. Estas diferencias en la interpretación política no son meramente, ni siquiera básicamente, un resultado de intereses diferentes o conflictivos, puesto que los grupos tienen interpretaciones diferentes aun cuando buscan promover la justicia y no sólo la satisfacción de sus propios fines interesados. En una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que las personas, en tanto que ciudadanos/as, deberían omitir sus experiencias y afiliaciones particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar ese privilegio, puesto que las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar ese sector público unificado, marginando o silenciando a todos los grupos restantes.

Barber sostiene que la ciudadanía responsable exige trascender las afiliaciones, compromisos y -necesidades particulares, habida cuenta de que el espacio público no puede funcionar si sus miembros sólo están comprometidos con sus intereses privados. Lo cierto es que Barber incurre en una importante confusión entre pluralidad y privatización. La pluralidad y pluralismo de los grupos de presión e intereses que él y otros autores critican institucionaliza y alienta una concepción del proceso político egoísta y autointeresada, que considera que las partes entran en competencia política por recursos y privilegios escasos con el único objetivo de maximizar su propio beneficio, por lo que, obviamente, no necesitan ni escuchar ni responder a las demandas de las otras partes, que tienen su propio punto de vista. Por otro lado, los procesos y a menudo los resultados del regateo de los grupos de presión e intereses se dan en gran medida en lo privado; ni se revelan ni se discuten en un foro que implique de forma genuina a todos aquellos potencialmente afectados por las decisiones.

La privacidad, en este sentido de regateo privado en pro del beneficio privado, difiere bastante de la pluralidad, en el sentido de las diferentes experiencias, afiliaciones y compromisos de grupo que operan en una sociedad más amplia. Resulta posible que las personas mantengan su identidad grupal y estén influidas por las percepciones de los sucesos sociales derivados de su experiencia específica de grupo, y, al mismo tiempo, tener espíritu público, en el sentido de estar abiertos a escuchar las demandas y afirmaciones de los demás, sin estar por tanto únicamente preocupados por el propio beneficio. Es posible y necesario que las personas se distancien críticamente de sus propios deseos inmediatos y analicen sus reacciones para discutir propuestas públicas. Hacer eso, empero, no puede exigir que los ciudadanos/as abandonen sus afiliaciones y experiencias particulares, que renuncien a su localización social. Como veremos en el próximo apartado, disponer de las voces de las perspectivas de grupos particulares, y no sólo de la propia, explícitamente representadas en la discusión pública promueve mejor el mantenimiento de esa distancia crítica sin la pretensión de imparcialidad.

Una repolitización de la vida pública no debiera exigir la creación de un ámbito público unificado en el que los ciudadanos/as dejen de lado sus afiliaciones, historias y necesidades grupales particulares para discutir un interés general o bien común. Ese deseo de unidad suprime pero no elimina las diferencias y tiende a excluir algunas perspectivas del ámbito de lo público.¹² Lo que necesitamos, en lugar de una ciudadanía universal entendida como mayoría, es una ciudadanía diferenciada en función del grupo y, por tanto, un ámbito y un sector público heterogéneo. En un ámbito y sector público heterogéneo, las diferencias se reconocen y aceptan públicamente como irreducibles, o dicho de otra forma, ello supone que las personas que tienen una perspectiva o una historia determinada nunca pueden comprender y adoptar completamente el punto de vista de quienes parten de historias y perspectivas de grupo diferentes.

A pesar de ello, el compromiso con la necesidad y el deseo de decidir conjuntamente las políticas de la sociedad alienta la

¹⁰ Barber, *op. cit.*, caps. 8 y 9. Las próximas referencias a páginas concretas, que aparecerán entre paréntesis, remiten a ese libro.

¹¹ He desarrollado esto con mayor atención en mi texto «Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en S. Benhabib y D. Cornell, compiladoras, *Feminism as a Critique*, Oxford, Polity Press, 1987, págs. 56-76 [hay edición castellana en Ediciones Alróns el Magl'11im]

¹² Sobre el feminismo y la democracia participativa, véase la obra citada de Carole Pateman.

comunicación por encima de esas diferencias.

2. LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA COMO REPRESENTACIÓN DE GRUPO

En su estudio del funcionamiento de las asambleas y reuniones de un gobierno municipal de Nueva Inglaterra, Jane Mansbridge discute cómo las mujeres, las personas negras, las personas de clase trabajadora y las personas pobres tienden a participar menos y a tener sus intereses menos representados que las personas blancas, los profesionales de clase media y los hombres. Aún cuando todos los ciudadanos/as tengan el derecho a participar en el proceso de toma de decisiones, la experiencia y perspectivas de algunos grupos suelen ser silenciados por múltiples razones. Los hombres blancos de clase media asumen la autoridad más que otros y tienen más práctica en hablar persuasivamente; a las madres y las personas ancianas les resulta a menudo más difícil que a otras personas asistir a las reuniones.¹³ Amy Gutmann se ocupa también de cómo las estructuras democráticas participativas tienden a silenciar a los grupos desaventajados y ofrece el ejemplo del control comunitario de las escuelas, en que el incremento de democracia conlleva un incremento de la segregación en muchas ciudades porque los blancos, más articulados y privilegiados, fueron capaces de promover sus intereses percibidos contra la justa demanda de los negros de igual tratamiento en un sistema integrado.¹⁴ Tales casos indican que cuando las estructuras democráticas participativas definen la ciudadanía en términos universalistas y unificados, tienden a reproducir la opresión grupal existente.

Gutmann sostiene que las consecuencias opresivas de la democratización implican que la igualdad social y económica debe realizarse antes de que pueda instituirse la igualdad política. No tengo nada en contra del valor de la igualdad social y económica, pero creo que su consecución depende del incremento de la igualdad política tanto como el logro de la igualdad política depende del incremento de la igualdad social y económica. Para no vemos forzados a trazar un círculo utópico, necesitamos resolver ahora la «paradoja de la democracia» mediante la cual el poder social hace a algunos ciudadanos/as más iguales que otros y, por otro lado, la igualdad de ciudadanía convierte a algunas personas en ciudadanos/as más poderosos. La solución estriba, al menos en parte, en proporcionar medios institucionalizados para el reconocimiento y representación explícita de los grupos oprimidos. Sin embargo, antes de discutir los principios y prácticas implicados en una solución de ese tipo resulta necesario decir algo acerca de qué es un grupo y cuándo un grupo está oprimido.

El concepto de grupo social se ha vuelto políticamente importante porque los recientes movimientos sociales emancipatorios y de izquierdas se han movilizad en torno a la identidad grupal y no tanto en función exclusivamente de los intereses de clase o de los intereses económicos. En muchos casos esa movilización ha consistido en abrazar y definir positivamente una identidad étnica o racial devaluada o desdeñada. En el movimiento de mujeres, el movimiento en pro de los derechos de los gays, o bien en el movimiento de las personas ancianas, un estatus social diferente basado en la edad, la sexualidad, la capacidad física o la división del trabajo se ha tomado como identidad grupal positiva para la movilización política.

No voy a intentar definir el concepto de grupo social ahora y aquí, por lo que me limitaré a señalar algunas señas que distinguen a un grupo social de otras colectividades de personas. Un grupo social implica, en primer lugar, una afinidad con otras personas, afinidad a través de la cual dichas personas se identifican mutuamente y a través de la cual otras personas las identifican a ellas. Un sentido de la historia particular, la comprensión de las relaciones sociales y de las posibilidades personales, su manera de razonar, los valores y los estilos expresivos de las personas están constituidos, al menos parcialmente, por su identidad grupal. Muchas definiciones del grupo proceden del exterior, de otros grupos que etiquetan y estereotipan a ciertas personas. En tales circunstancias, los miembros de grupos desdeñados encuentran a menudo su afinidad en su opresión. El concepto de grupo social debe distinguirse de dos conceptos con los que podría confundirse: agregado y asociación.

Un agregado es cualquier clasificación de personas según un atributo determinado. Las personas pueden agregarse según un número indefinido de atributos, todos ellos igualmente arbitrarios: el color de los ojos, la marca del coche que conducen, la calle en que viven. A veces, los grupos, que tienen una notoriedad emocional y social en nuestra sociedad se interpretan como agregados, como clasificaciones arbitrarias de personas según atributos como el color de la piel, los genitales o los años vividos. Un grupo social, sin embargo, no se define primariamente por un conjunto de atributos compartidos, sino por el sentido de identidad que tienen las personas. Lo que define a las personas negras estadounidenses como grupo social no es primariamente su color de piel, como pone de manifiesto el hecho de que algunas personas cuyo color de piel es notoriamente claro, por ejemplo, se identifican como personas negras. Aunque en algunas ocasiones los atributos objetivos constituyen una condición necesaria para clasificar a unos u otros como miembro de cierto grupo social, lo que realmente define al grupo como tal es la identificación de ciertas personas con un estatus social, la historia común que ese estatus social produce y la autoidentificación.

Los teóricos sociales y políticos tienden más a menudo a elidir los grupos sociales con asociaciones más que con agregados, entendiendo por asociación una colectividad de personas que se juntaron voluntariamente, como sucede en un club, una empresa, un partido político, una Iglesia, un colegio, una organización de cabildeo o un grupo de presión. El modelo de sociedad del tipo contrato individualista se aplica a las asociaciones pero no a los grupos. Los individuos constituyen asociaciones, se juntan como personas ya formadas y las crean, estableciendo reglas, posiciones y oficinas o burocracia.

Cuando alguien se une a una asociación, incluso cuando su pertenencia afecta básicamente a la propia vida, no se presupone que esa pertenencia defina la propia identidad, de la forma en que lo haría, por ejemplo, ser navajo. La afinidad de grupo, por un Jada, tiene la característica que Heidegger denomina «proyección»: uno se considera a sí mismo como miembro de un grupo, cuya existencia y relaciones experimenta como siempre han sido. Por consiguiente, la identidad de una persona se define en relación a cómo los otros le identifican y cómo actúan esas otras personas en términos de grupos que siempre tienen asociados atributos, estereotipos y normas

¹³ Jane Mansbridge, *Beyond Adversarial Democracy*, Nueva York, Basic Books, 1980.

¹⁴ Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 191-202.

específicas, en referencia a las cuales se formará la identidad de una persona. De la «proyección» de la afinidad de grupo no se sigue que no se pueda abandonar un grupo e ingresar en uno nuevo. Muchas mujeres se convierten en lesbianas después de identificarse como heterosexuales y, en otro orden de cosas, cualquier persona que viva lo suficiente se vuelve indefectiblemente vieja. Estos casos ejemplifican la «proyección» precisamente en que tales cambios en la afinidad de grupo se experimentan como una transformación en la propia identidad.

Un grupo social no debería concebirse como una esencia o una naturaleza dotada de un conjunto específico de atributos comunes. Por el contrario, la identidad de grupo debe concebirse en términos relacionales. Los procesos sociales generan grupos mediante la creación de diferenciaciones relacionales, situaciones de arracimamiento y vinculación afectiva en que las personas sienten afinidad por otras personas. A veces los grupos se autodefinen desdeñando o excluyendo a otros, a los que definen precisamente como «otros», y a los que dominan y oprimen. Aunque *los* procesos sociales de afinidad y separación definen *los* grupos, no confieren a éstos una identidad sustantiva. Entre *los* miembros de un grupo no existe una naturaleza común.

Como productos de las relaciones sociales, los grupos son fluidos; se crean y pueden desvanecerse: Las prácticas homosexuales han existido en muchas sociedades y períodos históricos, por ejemplo, pero la identificación grupal masculina de *los* gays sólo existe en Occidente en el siglo veinte. La identidad de grupo puede devenir relevante y notoria sólo en circunstancias específicas, cuando existe interacción con otros grupos. Por otro lado, la mayoría de las personas en las sociedades modernas tienen identificaciones grupales múltiples; por consiguiente, los grupos en sí no constituyen unidades discretas. Cada grupo tiene diferencias grupales que lo segmentan.

En mi opinión la diferenciación grupal es un proceso inevitable y deseable en las sociedades modernas. No es necesario, empero, ocuparse de ese tema. Me limitaré a dar por sentado que estamos en una sociedad con grupos diferenciados y que continuaremos estándolo en los tiempos venideros. Nuestro problema político es que algunos de los grupos existentes son privilegiados y otros oprimidos.

Pero, ¿qué es la opresión? Me he ocupado extensamente del tema en otro sitio,¹⁵ por lo que sólo haré algunas referencias breves. Concretamente, un grupo está oprimido cuando una o más de las siguientes condiciones es aplicable a la totalidad o a una gran parte de sus miembros: 1) *los* beneficios derivados de su trabajo o energía van a otras personas sin que éstas les recompensen recíprocamente por ello (explotación); 2) están excluidos de la participación en las principales actividades sociales, lo que en nuestra sociedad significa básicamente un lugar, de trabajo (marginación); 3) viven y trabajan bajo la autoridad de otras personas (falta de poder); 4) como grupo están estereotipados y, a la vez, su experiencia y situación resulta invisible en el conjunto de la sociedad, por lo que tienen poca oportunidad y poca audiencia para expresar su experiencia y perspectiva sobre los *sucesos* sociales (imperialismo cultural); 5) los miembros del grupo sufren violencia y hostigamiento al azar merced a miedo o al odio al grupo. Actualmente, en *los* Estados Unidos al menos los siguientes grupos están oprimidos en una o más de una de las cinco formas que acabamos de *enumerar*: las mujeres, los/as negros, los/as indígenas norteamericanos, los/as chicanos, los/as puertorriqueños y otros/as estadounidenses de habla española; los/as estadounidenses de origen asiático, los gays, las lesbianas, las personas de clase trabajadora, las personas pobres, los/as ancianos, y las personas física y mentalmente discapacitadas.

Quizás en algún futuro utópico existirá una sociedad sin opresión y desventajas para algunos grupos. No obstante, por el momento no podemos desarrollar principios políticos partiendo de la asunción de una sociedad completamente justa, sino que debemos partir de las condiciones sociales e históricas generales en que nos encontramos. Eso significa que debemos desarrollar una teoría democrática participativa basándonos no en la asunción de una humanidad indiferenciada, sino en la asunción de que existen diferencias grupales y que algunos grupos están, potencial o realmente, oprimidos o en situación de desventaja.

Por consiguiente, propongo el siguiente principio: un sistema de gobierno republicano y democrático, independientemente de cómo se constituya, debería proporcionar mecanismos para la representación y reconocimiento efectivos de las distintas voces y perspectivas de aquellos de sus grupos constituyentes que se encuentren en situación de desventaja u opresión. Esta representación de grupo implica contar con mecanismos institucionales y recursos públicos en apoyo de tres actividades: 1) la auto organización de los miembros/as del grupo para que obtengan un apoderamiento colectivo y una comprensión reflexiva de sus intereses y experiencia colectiva en el contexto de la sociedad; 2) expresar un análisis de grupo de cómo les afectan las propuestas de políticas sociales, en contextos institucionalizados en que los decisores están obligados a mostrar que han tenido en cuenta dichas perspectivas; y 3) tener poder de veto respecto de políticas específicas que afecten directamente al grupo, por ejemplo, *los* derechos reproductivos para las mujeres o el uso de reservas para los indígenas estadounidenses.

El principio exige una representación específica sólo para los grupos oprimidos o en situación de desventaja, habida cuenta que los grupos privilegiados ya están representados. Por consiguiente, el principio no se aplicaría en una sociedad que careciera totalmente de opresión. Sin embargo, no considero el principio meramente provisional, o instrumental, porque creo que las diferencias grupales en las modernas sociedades complejas es inevitable y deseable, y porque desde el momento en que existen diferencias grupales las desventajas o la opresión siempre han de considerarse una posibilidad. Así las cosas, una sociedad siempre estaría obligada a ofrecer representación a los grupos oprimidos o en situación de desventaja y, por ende, presta a ponerla en práctica tan pronto como se manifieste su necesidad. Estas consideraciones parecen académicas en nuestro contexto, pero lo cierto es que, habida cuenta de que vivimos en una sociedad con profundas opresiones de grupo, la completa eliminación de dicha opresión parece una posibilidad remota.

Los privilegios sociales y económicos suponen, entre otras cosas, que los grupos que gozan de ellos se comportan como si tuvieran derecho a hablar y a ser escuchados, que los demás los tratan como si tuvieran ese derecho y, por último, que disponen de los recursos materiales, personales y organizativos que les permiten hablar y ser escuchados en público. Los privilegiados no suelen ser proclives a proteger los intereses de las personas y grupos oprimidos, en parte porque su posición social impide que entiendan dichos intereses, y en parte también porque su privilegio depende, hasta cierto punto, de la opresión continuada de los demás. Por tanto, una razón básica

¹⁵ véase Iris Marion Young, «Five Faces of Oppression», en *Philosophical Forum*, 1988.

para contar con representación explícita de los grupos oprimidos en las discusiones y en la toma de decisiones es socavar la opresión. Esta representación de grupo expone también en público la especificidad de las asunciones y experiencia de los privilegiados, puesto que, a menos de que se contraste con diferentes perspectivas sobre los sucesos y las relaciones sociales, o sobre valores y lenguaje diferentes, la mayoría de las personas tienden a considerar su propia perspectiva como universal.

Los teóricos y los políticos ensalzan las virtudes de la ciudadanía porque a través de la participación pública las personas son llamadas a trascender su motivación exclusivamente basada en sí mismas y a admitir su dependencia de los demás y su responsabilidad para con ellos. El ciudadano/a responsable se preocupa no sólo por intereses sino también por la justicia, aceptando que todos y cada uno de los intereses y puntos de vista de las demás personas son tan buenos como los suyos, y que las necesidades e intereses de todas las personas deben expresarse y ser escuchados por los demás, quienes deben admitir, respetar y tener en cuenta dichas necesidades e intereses. El problema de la universalidad se ha dado justamente cuando esa responsabilidad se ha interpretado como trascendencia en una perspectiva general.

He sostenido que definir la ciudadanía como mayoría evita y ensombrece ese requisito de que todas las experiencias, necesidades y perspectivas sobre los sucesos sociales tengan voz y sean respetadas. No existe una perspectiva general que puedan adoptar todas las personas y a partir de la cual resulte posible comprender y tomar en consideración todas las experiencias y perspectivas. La existencia de grupos sociales presupone que las personas tengan historias, experiencias y perspectivas sobre la vida social diferentes, aunque no necesariamente excluyentes, y ello implica a su vez que tales grupos no comprenden totalmente la experiencia de los restantes. Nadie puede afirmar que habla en el interés general, porque ningún grupo puede hablar por otro ni, obviamente, nadie puede hablar en nombre de todos. Por tanto, la única forma de lograr que se expresen, escuchen y tomen en consideración todas las experiencias y perspectivas sociales es tenerlas específicamente representadas en el sistema de gobierno.

La representación de grupo es la mejor forma de promover resultados justos en los procesos democráticos de toma de decisiones. La argumentación de dicha aseveración se basa en la concepción habermasiana de la ética comunicativa. En ausencia de un filósofo rey capaz de leer las verdades normativas trascendentes, el único fundamento para afirmar que una política o cierta decisión son justas es que se haya llegado a ellas mediante un sistema que ha alentado verdaderamente la libre expresión de todas las necesidades y puntos de vista. En su formulación de una ética comunicativa, Habermas conserva una inapropiada apelación a un punto de vista universal o imparcial a partir del cual deberían establecerse otras afirmaciones en la esfera pública. Una ética comunicativa que no articula simplemente un dominio público hipotético que justificaría las decisiones, sino que propone condiciones reales tendentes a promover resultados justos de los procesos decisionales, debería fomentar condiciones para la expresión de las necesidades concretas de todos los individuos en su particularidad.¹⁶ Como he sostenido, la concreción de las vidas individuales, sus necesidades e intereses, así como su percepción de las necesidades e intereses de las otras personas, están parcialmente estructuradas a través de la experiencia y la identidad basada en el grupo. Por tanto, la plena y libre expresión de las necesidades e intereses concretos bajo aquellas circunstancias sociales en las que algunos grupos están marginados o silenciados requiere que éstos dispongan de una voz específica en la deliberación y la toma de decisiones.

La introducción de tal diferenciación y particularidad en los procedimientos democráticos no fomenta la expresión del egoísmo estrecho; por el contrario, la representación de grupo constituye el mejor antídoto para el egoísmo autoengañoso disfrazado como interés general o imparcial. En un ámbito público democráticamente estructurado en que se mitigue la desigualdad social mediante la representación de grupo, los individuos o los grupos no pueden decir pura y simplemente que quieren algo; deben expresar que la justicia requiere o permite que lo tengan. Al mismo tiempo, la prueba de si una afirmación en el ámbito público es justa o bien una simple expresión de egoísmo, resulta más viable cuando las personas que la hacen deben contrastada con la opinión de otras personas, que tienen experiencias, prioridades y necesidades explícitamente diferentes, aunque no necesariamente conflictivas. Como persona que goza de privilegio social, no resulta probable que escape de mi propia situación y me preocupe por la justicia social, a no ser que me vea forzada a escuchar la voz de aquellos que mi privilegio tiende a silenciar.

La representación de grupo institucionaliza mejor la justicia en circunstancias de dominio y opresión social. Pero también maximiza el conocimiento expresado en la discusión, por lo que promueve la sabiduría práctica. Las diferencias grupales no sólo implican necesidades, intereses y objetivos diferentes, sino también, probablemente, situaciones y experiencias sociales diferentes más importantes a partir de las cuales se comprenden las políticas y hechos sociales. Los miembros de diferentes grupos sociales es probable que sepan cosas diferentes acerca de la estructura de las relaciones sociales y los efectos potenciales y reales de las políticas sociales. En virtud de su historia, sus valores y sus modos de expresión específicamente grupales, su relación con otros grupos, el tipo de trabajo que realizan y muchas otras particularidades, los grupos diferentes tienen formas diferentes de comprender el significado de los acontecimientos sociales, que pueden contribuir a la comprensión de los demás, siempre y cuando éstos pueden expresarse y ser escuchados.

Los movimientos sociales emancipatorios han desarrollado en los últimos años algunas prácticas políticas comprometidas con la idea de un ámbito público heterogéneo, y han instituido, al menos parcial o temporalmente, dominios públicos de ese tipo. Algunas organizaciones políticas, sindicatos y grupos feministas disponen de instrumentos formales de representación para los grupos (por ejemplo, los/as negros, latinos/as, mujeres, gays y lesbianas, o las personas ancianas o discapacitadas), habida cuenta que sin ellos dichos grupos podrían quedar silenciados. Frecuentemente, dichas organizaciones tienen procedimientos para permitir que se escuche la voz de tales grupos en las discusiones organizativas, así como para permitir su presencia en los mecanismos decisionales; algunas organizaciones incluso exigen la representación de miembros de ciertos grupos específicos en los grupos dirigentes. Bajo la influencia de los movimientos sociales que favorecen la diferencia de grupo, durante algunos años incluso el Partido Demócrata, a nivel estatal y nacional, ha establecido gobiernos delegados que incluyen procedimientos para la representación grupal.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Reason and the Rationalization of the Society*, Bastan, Beacon, 1983, parte 3. Para una crítica de Habermas en el sentido de apegarse a una concepción demasiado universalista de la acción comunicativa, véase Seria Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1986; y Young, «Impartiality and the Civic Public».

Aunque su realización dista *mucho* de estar asegurada, el ideal de una «coalición arco iris» expresa ese ámbito público heterogéneo con formas de representación de grupo. La forma tradicional de coalición corresponde a la idea de un sector público que trasciende las diferencias particulares de experiencias y preocupaciones. En las coaliciones tradicionales, diversos grupos trabajan juntos en virtud de fines que consideran que les afectan o interesan de forma similar; por lo general convienen en que las diferencias de perspectiva, intereses u opinión que existan no saldrán a la luz en las declaraciones y acciones públicas de la coalición. En una coalición tipo arco iris, cada uno de los grupos integrantes afirma la presencia de los demás y afirma también la especificidad de su experiencia y perspectiva acerca de los asuntos sociales.¹⁷ En el espacio público arco iris, los/as negros no se limitan a tolerar la participación de los gays, los activistas sindicales trabajan de buen grado junto a veteranos del movimiento por la paz y nadie de los anteriores permite de forma paternalista la participación feminista. Idealmente, una coalición «arco iris» afirma la presencia y apoya las peticiones de todos y cada uno de los grupos o movimientos políticos que la forman; además, articula un programa político sin hablar de «principios unitarios» que oculten diferencias, sino permitiendo a cada grupo de electores que analice los asuntos económicos y sociales desde la perspectiva de su experiencia. Por tanto, cada grupo mantiene autonomía en relación a sus miembros y electores y los cuerpos y procedimientos decisorios son los que garantizan la representación de grupo.

En la política actual los ámbitos públicos heterogéneos que operan según los principios de la representación de grupo sólo existen en organizaciones y movimientos que se resisten a la política de mayorías. No obstante, la democracia participativa implica en principio un compromiso con las instituciones propias de un sistema con ámbito público heterogéneo en todas las esferas de la toma de decisiones democráticas. Hasta que se eliminen, si realmente se hace, las formas de opresión o de desventaja de grupo, los ámbitos políticos públicos -incluyendo los centros de trabajo democratizados y los cuerpos gubernamentales de toma de decisiones- deberían incluir la representación específica de aquellos de sus grupos oprimidos, de manera que a través de ésta dichos grupos pudieran expresar ante todas las personas su forma particular de entender ciertos asuntos y explicitar también su voto de grupo. Tales estructuras de representación de grupo no reemplazarían las estructuras de representación regional o de partido, sino que simplemente coexistirían con ellas.

Poner en marcha principios de representación de grupo en la política nacional en los Estados Unidos -o en ámbitos públicos reestructurados dentro de instituciones concretas como factorías, oficinas, iglesias y organizaciones de servicios sociales- exigirá pensamiento creativo y flexibilidad, habida cuenta de que no existen modelos a seguir. Los modelos europeos de instituciones democráticas consociacionales, por ejemplo, no pueden exportarse sin los contextos en que se han desarrollado, e incluso dentro de ellos lo cierto es que no operan de forma totalmente democrática. Informes sobre experimentos autoorganizativos institucionalizados de forma pública entre mujeres, pueblos indígenas, trabajadores/as, campesinos/as y los/as estudiantes en la Nicaragua sandinista ofrecen un ejemplo más cercano a la concepción que estoy defendiendo.¹⁸

El principio de representación de grupo exige estructuras de representación para los grupos en situación de desventaja o de opresión. Pero, ¿qué grupos merecen esa representación? En los Estados Unidos, grupos claramente candidatos a la representación grupal en el proceso de elaboración de políticas son las mujeres, los/as negros, los/as indígenas estadounidenses, los/as ancianos, las personas pobres, las personas discapacitadas, los gays y las lesbianas, los/as estadounidenses hispanos, los/as jóvenes y los/as trabajadores no profesionales. Pero quizás no sea necesario asegurar la representación específica de todos estos grupos en todos los ámbitos públicos y en todas las discusiones políticas. La representación debería contemplarse siempre que la historia y situación social del grupo proporcionen una perspectiva particular sobre estos asuntos, cuando resulten afectados los intereses de sus miembros y, por último, cuando sea improbable que sus percepciones e intereses puedan expresarse de no contar con dicha representación.

Al proponer un principio como éste surge un problema inicial que ninguna argumentación filosófica puede resolver. En efecto, para poner en práctica el principio se debe constituir un ámbito público que decida qué grupos merecen tal representación específica en los procedimientos de toma de decisiones, lo que plantea responder a las siguientes preguntas: ¿qué principios servirán de guía para establecer esa «convención constitucional» decisora?, ¿quién decidirá qué grupos deben estar representados y por qué procedimientos tomará esa decisión? Ningún programa o conjunto de principios puede encontrar una política, puesto que la política es siempre un proceso en el que ya estamos comprometidos; en el curso de la discusión política se puede apelar a los principios, o bien cierto ámbito público puede aceptarlos como guía de su actuación. Es decir, lo que estoy proponiendo es un principio de representación de grupo como parte de esa discusión potencial, pero ese principio en modo alguno puede reemplazar esa discusión o determinar su resultado.

¿Cuál debería ser el mecanismo de representación de grupo? Ya he dicho antes que la autoorganización del grupo es uno de los aspectos a considerar en un principio de representación de grupo. Los miembros del grupo deben encontrarse juntos en foros democráticos para discutir asuntos y formular posiciones y propuestas del grupo. Este principio de representación de grupo debería entenderse como parte de un programa más amplio en pro de procesos de toma de decisiones democratizados. La vida pública y los procesos decisorios deberían transformarse para que todos los ciudadanos/as tuvieran muchas más oportunidades de participar en la discusión y en la toma de decisiones. Todos los ciudadanos/as deberían tener acceso a asambleas vecinales o de distrito en las que participaran en las discusiones y decisiones. En un esquema de mayor democracia participativa como el expuesto, los miembros de los grupos oprimidos deberían tener también asambleas de grupo, de las que surgirían representantes de grupo.

Cabría preguntarse en qué difiere la idea de un ámbito público heterogéneo que alienta la autoorganización de los grupos y establece formas de representación de grupo en la toma de decisiones, de la crítica del pluralismo de grupos de interés y presión que he dado por buena con anterioridad. He de decir, en primer lugar, que en el ámbito público heterogéneo cualquier colectividad de personas que elija

¹⁷ La organización de la campaña de MeI King para la alcaldía prometió poner en práctica tal representación de grupo, que sólo cumplió parcialmente y de forma vacilante; véase el doble número monográfico de *Radical América*, vol. 17, n.º 6 y vol. 18 n.º 1, 1984. Sheila Collins discute cómo la idea de una coalición arco iris desafía las asunciones políticas tradicionales norteamericanas de «mezcla» o

«crisol» y también cómo la falta de coordinación entre los departamentos «arco iris» de nivel nacional y los comités de base para la campaña evitó que en 1984 la campaña de Jackson pusiera en práctica la promesa de representación de grupo; véase *The Rainbow Challenge: The Jackson Campaign and the Future of US Politics*, Nueva York, Monthly Review Press, 1986.

¹⁸ Véase Gary Ruchwarger, *Peop/e in Pcywer: Forging a Grassroots Democracy in Nicaragua*, Hadley, Mass., Bergin & Garvey, 1985.

formar una asociación no cuenta necesariamente como candidata para la representación de grupo. Sólo gozan de representación específica en un ámbito público heterogéneo aquellos grupos que describan identidades importantes y relaciones de estatus significativas en la constitución de la sociedad o institución particular y que, además, estén oprimidos o en situación de desventaja. En las estructuras de pluralismo de grupos de presión e interés, Friends of the Whales, la National Association for the Advancement of Colored People, la National Rifle Association y la National Freeze Campaign tienen idéntico estatus y cada uno de ellos influye en el proceso de toma de decisiones en función de sus recursos y de la inventiva que puedan utilizar para atraer la atención en la competencia con objeto de interesar a los responsables de elaborar políticas. Si bien la política democrática debe maximizar la libertad de expresión de las opiniones e intereses, esto es muy diferente de asegurar que las perspectivas de todos los grupos dispongan de voz.

En segundo lugar, en un ámbito público heterogéneo los grupos representados no se definen por intereses u objetivos particulares, ni tampoco por mantener cierta posición política concreta. Los grupos sociales constituyen formas de vida e identidades globales y, a causa de sus experiencias, sus miembros pueden tener intereses comunes que se afanan en defender en el ámbito público. Su situación social, empero, tiende a proporcionarles una comprensión distintiva de todos los aspectos de la sociedad y perspectivas únicas sobre los asuntos sociales. Por ejemplo, muchos nativos norteamericanos/as sostienen que su religión tradicional y su relación con la tierra les confiere una comprensión única e importante de los problemas ambientales.

Finalmente, el pluralismo de grupos de presión e interés opera precisamente para prevenir que aflore la discusión y se tomen decisiones públicas. Cada grupo de presión e interés fomenta exclusivamente sus intereses específicos tan vigorosa y concienzudamente como puede, y no ha de considerar los intereses en competencia en el mercado político a no ser estratégicamente, es decir, como potenciales aliados o adversarios en la persecución de los suyos. Las reglas del pluralismo de grupos de presión e interés no exigen que se justifique el interés propio como derecho o como algo compatible con la justicia social. Un ámbito público heterogéneo, sin embargo, es realmente un *espacio público*, en el que los participantes discuten conjuntamente los asuntos y donde se supone que lo que decidan será lo que consideren mejor o más justo.

3. DERECHOS UNIVERSALES Y DERECHOS ESPECIALES

Un segundo aspecto de la universalidad de la ciudadanía, la universalidad en la formulación de leyes y principios, se enfrenta actualmente con el objetivo de la plena inclusión y participación de todos los grupos en las instituciones sociales y políticas. El liberalismo moderno y contemporáneo considera básico el principio de que las reglas y políticas del Estado, y en liberalismo contemporáneo también las reglas de las instituciones privadas, deben mostrarse ciegas ante la raza, el género y otras diferencias grupales. La esfera pública del Estado y de la ley deberían expresar adecuadamente sus reglas en términos generales, haciendo abstracción de las particularidades de los individuos y de las historias, necesidades y situaciones de los grupos, para aceptar así a todas las personas como iguales y tratar a todos los ciudadanos/as de la misma forma.

Mientras persistieron la práctica y la ideología política de considerar a ciertos grupos indignos de gozar del estatus de igual ciudadanía en virtud de supuestas diferencias naturales respecto de los ciudadanos varones blancos, para los movimientos emancipatorios fue importante insistir en que todas las personas tienen idéntica dignidad moral e idéntico derecho a gozar de igual ciudadanía. En este contexto, las demandas de iguales derechos que se mostraban ciegas a las diferencias grupales constituyeron el único medio susceptible de combatir la exclusión y la degradación.

Sin embargo, en la actualidad existe consenso social respecto de que todas las personas tienen igual dignidad moral y derecho a gozar de igual ciudadanía. Aunque se está relativamente cerca de lograr iguales derechos para todos los grupos, con la importante excepción de los gays y las lesbianas, las desigualdades grupales siguen existiendo. En tales circunstancias, muchas feministas, activistas en pro de la liberación de los/as negros, así como demás personas que luchan por la plena inclusión y participación de todos los grupos en las instituciones y posiciones de poder, recompensa y satisfacción de esta sociedad, sostienen que los derechos y reglas universalmente formulados y por ende ciegos a las diferencias de raza, género, cultura, edad y demás, perpetúan la opresión en lugar de socavarla.

Los movimientos sociales contemporáneos que buscan la plena inclusión y participación de los grupos oprimidos y en situación de desventaja deben afrontar actualmente, respecto de sí mismos, el dilema de la diferencia.¹⁹ Por un lado, deben continuar negando que existan diferencias esenciales entre hombres y mujeres blancos y negros, personas con plena capacidad corporal y personas discapacitadas, diferencias que justificarían el negar a las mujeres, los/as negros o las personas discapacitadas la oportunidad de hacer algo que las restantes personas son libres de hacer o bien les privaría de formar parte de ciertas instituciones o de alcanzar determinada posición. Pero por otro lado, encuentran necesario afirmar que existen a menudo diferencias de base grupal entre hombres y mujeres, blancos/as y negros/as, personas con plena capacidad corporal y personas discapacitadas que hacen que la aplicación de un principio estricto de idéntico tratamiento, en particular cuando se compite para lograr determinadas posiciones, sea injusto, habida cuenta que esas diferencias sitúan a los mencionados grupos en situación desventajosa. Por ejemplo, los varones blancos de clase media han sido socializados en estilos de conducta con una determinada forma de hablar, de frialdad emocional y de autoridad competente que son justamente las características más recompensadas en la vida profesional o administrativo-gerencial. En la medida en que existen diferencias grupales que constituyen una desventaja, la justicia parece consistir en pedir que se acepten y no en mostrarse ciego a ellas.

Si bien en muchos aspectos la ley es actualmente ciega a las diferencias grupales, la sociedad no lo es, por lo que algunos grupos siguen siendo señalados como grupos ajenos a la norma, marginales o no importa qué. En las interacciones, imágenes y decisiones cotidianas se siguen haciendo asunciones acerca de las mujeres, los/as negros, los/as latinos, los gays, las lesbianas, las personas ancianas, y otros grupos marcados, que siguen justificando exclusiones, conductas de evitación, paternalismo y tratamiento autoritario.

¹⁹ Martha Minow, «Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education», en *Law and Contemporary Problems*, n.º 48, 1985, págs. 157-211.

Las instituciones y las continuadas conductas racistas, sexistas, homofóbicas, que favorecen a las personas no ancianas y con plena capacidad corporal crean circunstancias particulares para dichos grupos, que suelen suponerles una desventaja en su oportunidad de desarrollar sus capacidades y de proporcionarles experiencias y conocimientos específicos. Finalmente, en parte porque han sido segregados y excluidos los unos de los otros, y en parte porque tienen historias y tradiciones particulares, existen diferencias culturales entre los grupos sociales, diferencias en el lenguaje, forma de vivir, comportamiento corporal y gestual, valores y perspectivas sobre la sociedad.

Reconocer las diferencias grupales en capacidades, necesidades, cultura y estilos cognitivos supone un problema para quienes pretenden eliminar la opresión sólo si la diferencia se entiende como desviación de la norma o deficiencia. Tal idea presupone que algunas capacidades, necesidades, cultura o estilos cognitivos son normales. Ya he sugerido anteriormente que su privilegio permite a los grupos dominantes considerar imparcial y objetiva su experiencia y su perspectiva sobre los acontecimientos sociales. De forma semejante, su privilegio posibilita que algunos grupos proyecten sus capacidades, valores, estilos cognitivos y conductuales fundamentados en el grupo como la norma a la que todas las personas deberían adaptarse. Las feministas en particular han sostenido que la mayoría de los lugares de trabajo actuales, sobre todo los más deseables, presuponen un ritmo de vida y un estilo de conducta típico de los varones, y que de las mujeres se espera que se acomoden a las expectativas de los lugares de trabajo que asuman dichas normas.

Donde existan diferencias grupales en capacidades, valores, y estilos cognitivos o de conducta, tratar por igual la asignación de recompensas de acuerdo con reglas de compensación de méritos reforzará y perpetuará las desventajas.

El tratamiento igualitario requiere que todas las personas se midan de acuerdo con las mismas normas, pero en realidad no existen. normas de conducta y de cumplimiento «neutrales». Allá donde existan grupos privilegiados y grupos oprimidos, la formulación de leyes, políticas y reglas de las instituciones privadas tenderán a estar sesgadas en favor de los grupos privilegiados, en virtud de que su particular experiencia configura implícitamente la norma. Por tanto, allá donde existan diferencias grupales en capacidades, socialización, valores y estilos cognitivos y culturales, sólo atendiendo a dichas diferencias se podrá lograr la inclusión y participación de todos los grupos en las instituciones económicas y políticas. Esto presupone que en lugar de formular siempre derechos y reglas en términos universales, ciegos a la diferencia, algunos grupos gozan a veces de derechos especiales.²⁰ A continuación voy a revisar algunos contextos del debate político contemporáneo donde sostendré que algunos derechos especiales del tipo mencionado resultan apropiados para los grupos oprimidos o en situación de desventaja.²¹

La cuestión del derecho al permiso por embarazo o maternidad, así como el derecho a un tratamiento especial para las madres en período de lactancia, es actualmente muy controvertida entre las feministas. No pretendo desentrañar aquí todas las complejidades de algo que se ha convertido en un debate de teoría legal conceptualmente desafiante e interesante. Como afirma Linda Krieger, la cuestión de los derechos para las embarazadas y las madres que acaban de dar a luz respecto de! puesto de trabajo ha creado una crisis paradigmática respecto de nuestra comprensión de la igualdad sexual, puesto que la aplicación de un principio de igual tratamiento al tema ha provocado resultados cuyos efectos sobre las mujeres son, en el mejor de los casos, ambiguos y en el peor perjudiciales.

En mi opinión, aplicar a este tema el enfoque de! tratamiento igualitario es inadecuado porque ello supone que no se proporciona a las mujeres el derecho a abandonar el trabajo con garantías de conservarlo cuando tienen niños/as, o bien porque tales garantías se asimilan bajo la categoría supuestamente neutral, desde el punto de vista de género, de «incapacidad» o «discapacitación». Esta asimilación resulta inaceptable porque el embarazo y el parto son condiciones normales de las mujeres normales, que ellas mismas consideran trabajo socialmente necesario y que tienen características y necesidades únicas y variables.²² Asimilar el embarazo a una discapacidad confiere a estos procesos una connotación negativa, como si se tratase de algo «enfermizo». Sugiere, además, que la razón básica o única de que una mujer tenga derecho a un permiso y tenga seguridad de conservar su empleo es que es físicamente incapaz de trabajar, de ejercer su empleo, o bien que hacerla le resultaría más dificultoso que si no estuviera embarazada o rodeada de niños/as. Aunque se trate de razones importantes, dependiendo de cada mujer concreta, otra razón de ese derecho es que debería tener tiempo de amamantar a su hijo/a y de desarrollar una relación y una rutina con él o ella, si así lo decide.

El debate sobre el permiso de maternidad ha sido apasionado y extensivo porque tanto las personas feministas como las no feministas tienden a pensar que la diferencia de sexo biológico es la diferencia más fundamental e imposible de eliminar. Cuando la diferencia se convierte en desviación, estigma o desventaja, esa impresión puede generar miedo a que la igualdad sexual sea inalcanzable. Creo que es importante subrayar que la reproducción en modo alguno es el único contexto en que surgen cuestiones de tratamiento igualitario *versus* tratamiento diferente. Ni siquiera es el único contexto en que surgen dichas cuestiones a propósito de temas que implican diferencias corporales. Las dos últimas décadas han visto éxitos significativos en el sentido de lograr derechos especiales para las personas con discapacidades físicas o mentales, un ejemplo claro de que fomentar la igualdad en la participación y la inclusión exige atender a las necesidades particulares de los diferentes grupos.

Otra diferencia corporal que no ha sido tratado tan ampliamente en la bibliografía jurídica y politológica, aunque merece serio, es la

²⁰ . Uso la expresión .derechos especiales. en gmn medida de la misma forma que Elizabeth Wolgast en *EqUilliryand The Rights of Women*, Ithaca, Comen University Press, 1980. Como Wolgast, quiero distinguir una clase de derechos que tOdas I.ªs persoas deberían tener, los derechos genemles, y otm clase que debedan tener ciertas categoras de personas en virtud de circunstancias particulares. O lo que es lo mismo, la distinción sólo se referida a diferentes niveles de mayoda, donde .especiales. significa únicamente .específicos.. Desgmciadamente, «derechos especiales. tiende a llevar aparejada la comotación de *excl?fjcional*, es decir, algo especialmente marcado y que se desvía de la forma. No obstante, como ya se ha señalado, el objetivo no es compensar las deficiencias para ayudar a que las personales sean «normales., sino desnormalizar, de modo que en ciertos contextOs y a ciertos niveles de abstracción todas las personas tienen derechos «especiales».

²¹ Linda]. Krieger, «Through a Glass Darkly: Paradigms ofEquality and the Search for a Women's Jurisprudence., en *Hypalhia: A Journal ofFemillist Philosopl'Y*, vol. 2, 1987, págs. 45-62. Deborah Rhode proporciona una excelente sinopsis de los dilemas que implica el debate sobre el embarazo en la teoda legal feminista en .Justice and Gender» (texto mecanografiado), cap. 9.

²² Véase Ann Scales, .Towards a Feminist Jurisprudence., en *Indiana Law Journal*, I, vol. 56, 1980, págs. 375-444. Christine Littleton ofrece un excelente análisis del debate feminista sobre el tratamiento igualitario *versus* tratamiento diferente respecto del embarazo y el parto, además de sobre otras cuestiones legales que afectan a las mujeres, en .Reconstructing Sexual Equality», en *California Law Revi*, W, vol. 25, 1987, págs. 1.279-1.337. Little On sugiere, como ya he dicho antes, que sólo la concepción masculina dominante del trabajo evita que el embarazo y el parto se consideren trabajo.

de la edad. Con cifras crecientes de 'personas ancianas, capaces y con ganas de trabajar, marginadas en nuestra sociedad, la cuestión de la jubilación obligatoria se ha discutido cada vez más. La discusión ha sido atenuada porque una consideración seria del derecho al trabajo para todas las personas capaces y con ganas de seguir trabajando implica una importante reestructuración de la asignación del trabajo en una economía que tiene ya niveles socialmente volátiles de desempleo. Forzar a las personas a dejar su trabajo sólo en función de su edad es arbitrario e injusto. Sin embargo, también pienso que sería injusto pedir a las personas mayores que trabajen de la misma forma y en idénticos términos que las personas jóvenes. Es decir, las personas mayores deberían tener derecho al trabajo de una forma diferente. Al llegar a cierta edad, se les debería permitir retirarse y recibir una paga, pero si quieren continuar trabajando, se les deberían asignar horarios a tiempo parcial y más flexibles que los que tienen la mayoría de los trabajadores/as.

Cada uno de estos casos de derechos especiales en el trabajo -embarazo y parto, discapacidad física y edad avanzada- tiene sus propios propósitos y estructuras. Todos ellos, empero, desafían el mismo paradigma del trabajador «normal, sano» y de la «situación laboral típica». En cada caso la circunstancia que exige un tratamiento diferente no debería entenderse como si hablásemos de trabajadores tratados de forma diferente, *per se*, sino como algo interaccionado con la estructura y normas del lugar de trabajo. Incluso en casos como los mencionados, la diferencia no se origina en unos atributos naturales, inalterables y biológicos, sino en la relación de los cuerpos con reglas y prácticas convencionales. En cada caso la afirmación política de derechos especiales procede no de la necesidad de compensar una inferioridad, como podría interpretar alguien, sino de la valoración positiva de la especificidad en diferentes formas de vida.²³

Las cuestiones de diferencia que se plantean en derecho y en política no sólo afectan a asuntos corporales, sino que también resultan importantes para la integridad cultural y la invisibilidad. Por cultura entiendo fenómenos de conducta, temperamento o significado propios de grupo. Por tanto, las diferencias culturales comprenden fenómenos lingüísticos, dialectales o de forma de hablar, comportamiento corporal, gestualidad, prácticas sociales, valores, socialización propia de un grupo concreto, etcétera. Sin embargo, en la medida en que los grupos son culturalmente diferentes, el tratamiento igualitario resulta injusto en muchos temas de política social, habida cuenta de que niega esas diferencias culturales o las convierte en un lastre. Existe un amplio número de cuestiones en las que la justicia implica prestar atención a las diferencias culturales y a sus efectos, pero me limitaré a tratar sucintamente tres de ellas: la acción afirmativa o positiva, las políticas encaminadas a ponderar de forma comparable el valor de diferentes conductas y la educación y asistencia bilingüe y bicultural.

Impliquen cuotas o no, los programas de acción positiva o afirmativa infringen el principio de tratamiento igualitario, puesto que toman en consideración la raza o el género a la hora de establecer criterios para la admisión a escuelas, la consecución de trabajos o, de forma más general, la promoción de una persona. Tales políticas suelen defenderse mediante alguna de las dos argumentaciones que ahora comentaremos. Dar preferencia a la raza o el género se considera bien una compensación a los grupos que han sufrido discriminaciones en el pasado, bien una compensación por las desventajas presentes que dichos grupos sufren en virtud de su historia de discriminación y exclusión.²⁴ No voy a polemizar con esas justificaciones del tratamiento diferencial basado en la raza o el género presentes en la afirmación de políticas de acción positiva. Me limitaré a sugerir que además de esas justificaciones mencionadas las políticas de acción positiva se pueden entender como mecanismos compensadores de los sesgos culturales de los patrones y criterios de evaluación empleados por las escuelas o empresarios. Estos patrones y criterios de evaluación reflejan, al menos hasta cierto punto, la vida específica y la experiencia cultural de los grupos dominantes, blancos, anglos, u hombres. Además, en una sociedad grupalmente diferenciada el desarrollo de patrones y criterios de evaluación totalmente neutrales resulta difícil o imposible, puesto que la experiencia cultural de las mujeres, los/as negros y los/as latinos y las culturas dominantes son en muchos aspectos irreductibles a una medida común. Por tanto, las políticas de acción positiva o afirmativa compensan el dominio de un conjunto de atributos culturales. Este tipo de interpretación de la acción positiva sitúa parcialmente el «problema» que dicha acción resuelve en los comprensibles sesgos de los patrones y evaluadores, y no únicamente en las diferencias específicas de los grupos en situación desventajosa.

Aunque no se trata de una cuestión de tratamiento diferencial en sentido estricto, las políticas encaminadas a ponderar de forma comparable trabajos o conductas determinadas afirman, de forma similar, que desafían los sesgos culturales presentes en la evaluación tradicional del valor de las ocupaciones dominadas por mujeres, y que para hacerlo es necesario prestar atención a las diferencias. Los esquemas de igual retribución por trabajo de igual valor e importancia exigen que las ocupaciones predominantemente masculinas y predominantemente femeninas tengan estructuras salariales semejantes si presuponen iguales grados de pericia, dificultad, tensión, etcétera. El problema de poner en práctica dichas políticas radica en la elaboración de métodos que permitan comparar las ocupaciones, que a menudo suelen diferir mucho entre sí. La mayoría de los procedimientos de comparación apuestan por minimizar las diferencias sexuales usando criterios supuestamente neutrales desde la óptica de género, como los títulos académicos, la velocidad con que se trabaja, si implica manipulación de símbolos, la toma de decisiones, etcétera. Algunos/as autores han sugerido, sin embargo, que las clasificaciones al uso de las características de las ocupaciones pueden tener un sesgo sistemático, de manera que permanezcan ocultos tipos específicos de tareas presentes en muchas ocupaciones por lo general desempeñadas por mujeres.²⁵ Muchas ocupaciones predominantemente desempeñadas por mujeres implican tipos de trabajo con claro sesgo de género (como la crianza y la educación, zanjar dificultades sociales o exhibir la sexualidad) que la mayor parte de las observaciones de las diversas tareas ignoran.²⁶

²³ Littleton sugiere que la diferencia debda entenderse no como una característica de tipos particulares de persona" sino de la interacción de tipos particulares de personas con estructuras institucionales específicas. M inow expresa un punto de vista semejante al decir que la diferencia se debería concebir como una función de la relación entre grupos y no como algo situado en los atributos de un grupo concreto.

²⁴ Para una J(las múltiples discusiones en que se manejan argumentos «retrospectivos o anticipatorios. relativos al tema, véase Bernard Boxill, *Black and Social Justice*, Totowa, Rowman & Allanheld, 1984, cap. 7.

²⁵ Véase al respecto R. W. Beatty y J. R. Beatty, «Some Problems with Contemporary Job Evaluation Systems., y Ronnie Steinberg, .A Want of Harmony: Perspectives on Wage Discrimination and Comparable Worth., ambos textos en *Comparable Worth and Wage Discrimination; Technical Possibilities and Political Realities*, compilado por Helen Remick, Filadelfia, Temple University Press, 1981; también D. J. Treiman y H. I. Hartmann, compiladores, *Women, Work and Wages*, Washington, National Academy Press, 1981, pág. 81

²⁶ David Alexander, .Gendered Job Traits and Women's Occupations. (tesis doctoral, Universidad de Massachusetts, departamento de Economía, 1987).

Por consiguiente, una valoración justa de las habilidades y la complejidad de muchas ocupaciones predominantemente desempeñadas por mujeres puede implicar prestar atención explícita a las diferencias de género presentes en los diversos tipos de trabajo, en lugar de aplicar categorías de comparación ciegas a las diferencias de género.

Finalmente, las minorías lingüísticas y culturales deben tener derecho a conservar su lenguaje y cultura y, al mismo tiempo, tener garantías de poder disfrutar de todos los derechos de ciudadanía, así como de una educación apropiada y de idénticas oportunidades profesionales. Tal derecho implica la obligación positiva, por parte de los gobiernos y demás instancias públicas, de editar documentos y proporcionar servicios y atenciones en las lenguas propias de las minorías lingüísticas reconocidas, así como de ofrecer educación bilingüe en las escuelas. La asimilación cultural no debería ser una condición para la plena participación social, puesto que requiere que una persona transforme su sentido de identidad y, cuando se realiza a nivel grupal, la asimilación supone alterar o aniquilar la identidad de grupo. Este principio no se aplica a aquellas personas que no se identifican con el lenguaje o la cultura mayoritaria en una sociedad, sino sólo a las minorías culturales o lingüísticas de cierto tamaño que viven en comunidades distintas, aunque no necesariamente segregadas. En los Estados Unidos, los derechos especiales para minorías culturales se aplican al menos para los/as estadounidenses de habla española y para los/as indígenas norteamericanos/as.

Los universalistas consideran que es una contradicción afirmar a la vez que los grupos antaño segregados tienen derecho a la inclusión y también a un tratamiento diferencial. Sin embargo, no existe contradicción alguna cuando hay que atender a la diferencia para posibilitar la participación y la inclusión. Los grupos con diferentes circunstancias o formas de vida deberían ser capaces de participar conjuntamente en instituciones públicas sin perder sus distintas identidades o padecer desventajas a causa de ellas. El objetivo no es proporcionar una compensación especial a los que se apartan de la norma hasta que logren la normalidad, sino desnormalizar la forma en que las instituciones formulan sus reglas revelando las circunstancias y necesidades plurales que existen, o que deberían existir, en ellas.

Muchas de las personas que se oponen a los privilegios y a la opresión se muestran cautelosas ante la petición de derechos especiales porque temen que ello suponga restaurar las clasificaciones especiales que pueden justificar la exclusión y la estigmatización de grupos especialmente marcados. Ese temor se ha dado de forma especialmente notoria entre las feministas que se oponen a que se afirmen las diferencias de sexo y género en el derecho y la política. Sería insensato por mi parte negar que este temor tiene alguna base significativa.

Sin embargo, dicho temor se basa en la tradicional identificación de la diferencia grupal con la conducta desviada, el estigma y la desigualdad. Los movimientos contemporáneos de grupos oprimidos confieren, por el contrario, un significado positivo a la diferencia de grupo, un expediente por el que un grupo afirma su identidad grupal y rechaza los estereotipos y etiquetas mediante los que otras personas y grupos los señalan como inferiores o inhumanos. Estos movimientos sociales hacen del significado de la diferencia un terreno de lucha política, en lugar de permitir que se use la diferencia para justificar la exclusión y la subordinación. Apoyar las políticas y reglas que tomen en cuenta la diferencia grupal para socavar la opresión y las situaciones desventajosas forma parte, en mi opinión, de esa lucha.

El miedo a la exigencia de derechos especiales señala una conexión del principio de representación de grupo *con* el principio de tomar en consideración la diferencia a la hora de formular políticas. El instrumento básico para evitar que el uso de derechos especiales sirva para oprimir o excluir a ciertos grupos es la autoorganización y la representación de tales grupos. Si los grupos oprimidos en situación de desventaja son capaces de discutir entre ellos qué procedimientos y políticas servirán mejor a su ideal de igualdad política y social, y si, además, dichos grupos tienen acceso a mecanismos que permitan que el gran público conozca sus valoraciones y opiniones al respecto, puede afirmarse que resultará menos probable que las políticas que toman en consideración la diferencia puedan usarse contra ellos y no en su favor. Además, si dichos grupos tienen el derecho institucionalizado a vetar las propuestas políticas que les afecten de forma directa y primaria, tal peligro se reducirá considerablemente.

En el presente texto he distinguido tres significados de la universalidad que generalmente se han confundido en las discusiones sobre la universalidad de la ciudadanía y la esfera pública. La política moderna promueve correctamente la universalidad de la ciudadanía en el sentido de la inclusión y participación de todas las personas en la vida pública y en los procesos democráticos. La realización de una ciudadanía genuinamente universal, entendida en este sentido, resulta obstaculizada y no alentada por la convicción comúnmente generalizada de que las personas, al ejercer su ciudadanía, deben adoptar un punto de vista universal y descartar las percepciones que derivan de su experiencia y posición social particular. La plena inclusión y participación de todas las personas en el derecho y en la vida pública se ve a veces obstaculizada o impedida por la formulación de leyes y reglas en términos universales, de forma que se apliquen a todos los ciudadanos/as de la misma forma.

En respuesta a tales argumentos, algunas personas me han sugerido que los desafíos al ideal de ciudadanía universal que hemos analizado amenazan con no dejar base alguna para *los* llamamientos y demandas normativas racionales. La razón normativa, se ha sugerido, implica la universalidad en un sentido kantiano: cuando una persona afirma que algo es bueno o correcto, esa persona está afirmando que en principio cualquier ser humano podría hacer esa afirmación de forma coherente y que cualquier persona debería aceptarla. De esta forma se alude a un cuarto sentido de la noción de universalidad, más epistemológico que político. Probablemente existen fundamentos para cuestionar una teoría de la universalidad de la razón normativa de base kantiana, pero se trata de algo bien diferente de las cuestiones políticas sustantivas de las que me he ocupado en el presente texto, por lo que basta con decir que los argumentos manejados en este artículo ni implican ni excluyen dicha posibilidad. Sea como fuere, no creo que desafiar el ideal de un ámbito público unificado o la afirmación de que las reglas deberían ser siempre formalmente universales subvierta la posibilidad de hacer afirmaciones normativas racionales.