

Nancy Fraser: de la redistribución a la crítica del capitalismo

[Nancy Fraser: From Redistribution to a Critique of Capitalism]

FACUNDO NAHUEL MARTÍN
Universidad de Buenos Aires
facunahuel@gmail.com

Resumen: En este trabajo intentaré comparar dos momentos en la producción teórica de Nancy Fraser: sus análisis contemporáneos del capitalismo como orden institucional (desarrollados en varios artículos publicados desde 2012 y un libro en colaboración con Rahel Jaggi en 2018) y su marco categorial previo (esbozado en *Justice Interruptus*), basado en dualismo de redistribución y reconocimiento. Destacaré tres grandes rupturas en su evolución intelectual: en el diagnóstico del presente (de la condición postsocialista a la crisis del neoliberalismo), en la comprensión del capitalismo como tal (de la distinción entre cultura y economía a las divisiones institucionales) y en la propuesta política (de las estrategias transformadoras a los conflictos de límites).

Palabras clave: teoría crítica, reconocimiento

Abstract: In this paper I will try to compare two periods in Nancy Fraser's theoretical evolution: her analysis of contemporary capitalism as an institutional social order (developed in several articles published since 2012 and a book co-written with Rahel Jaggi in 2018) and her previous categorial framework (outlined in *Justice Interruptus*), based on the dualisms of redistribution and recognition. I will highlight three major ruptures in her intellectual development: in the diagnosis of present times (from the post-socialist condition to the crisis of neoliberalism), in the understanding of capitalism as such (from the distinction between culture and economy to institutional divisions) and in political proposal (from transformative strategies to boundary struggles).

Key words: critical theory, recognition

Introducción

En este trabajo me propongo analizar comparativamente dos momentos en la producción teórica de Nancy Fraser, a saber, sus análisis contemporáneos del capitalismo como orden institucional y su marco categorial previo, estructurado en torno al dualismo perspectivo entre redistribución y reconocimiento. Desde el año 2012, en una serie de artículos y en el reciente libro —en colaboración con Rahel Jaeggi— *Capitalism. A Conversation in Critical Theory* (Fraser y Jaeggi 2018), Fraser viene desarrollando una *teoría ampliada del capitalismo*. Esta teoría reconstruye la interacción dinámica, contradictoria y propensa a la crisis entre la

acumulación de capital y sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas (la reproducción social, el imperialismo, la expropiación de la naturaleza, la política). Este nuevo paradigma guarda algunas continuidades y significativas diferencias con el marco del *dualismo perspectivo*, desarrollado en torno a *Justice Interruptus* (Fraser 1997) y profundizado en las discusiones posteriores. Ese marco incluía una lectura de su presente histórico (la condición “postsocialista”), una gran conceptualización del capitalismo (en torno al dualismo de clase y estatus) y un programa político (la transformación social a partir de la alianza entre políticas culturales deconstructivas y políticas económicas socialistas). Varias de estas dimensiones de su pensamiento se han transformado desde 2012. El presente ya no se caracteriza en términos del postsocialismo, sino de la *crisis multidimensional del capitalismo neoliberal*. A la vez, la comprensión de la crisis reenvía a nuevas formas de estudiar *el capitalismo como tal*, pasando de una distinción casi weberiana entre clase y estatus a un análisis en términos de condiciones institucionales no mercantilizadas de la acumulación de capital. Por último, la agenda transformadora y deconstructiva se revisa y se matiza hacia una teoría de los *conflictos de límites* entre divisiones institucionales. Estas tres mutaciones conceptuales se enmarcan, sin embargo, bajo algunas grandes continuidades teóricas: la convicción de que la *dinámica del capitalismo no tiende a la homogeneidad social sino a la diferenciación*, la adhesión a la *estrategia de las reformas no reformistas* y la crítica a la *integración neoliberal* por parte de las demandas de los movimientos sociales en una agenda elitista y capitalista.

Existen relativamente pocos estudios sobre la trayectoria reciente de Nancy Fraser. Dos trabajos han periodizado su producción: Bernstein 2017 y Zaretski 2017. El primero se centra en el imaginario político “postwesfaliano”, que tiene menor importancia para el enfoque propuesto en este artículo. Zaretski, en cambio, distingue cuatro periodos intelectuales en el pensamiento de Fraser, ligados a cuatro preocupaciones básicas: 1) la esfera pública, 2) la redistribución y el reconocimiento, 3) los movimientos “pospolanyianos” (protección social, mercantilización y emancipación), y 4) la teoría de las condiciones institucionales del capitalismo. La periodización de Zaretski es útil para este artículo porque pone énfasis en la lenta gestación de una teoría del capitalismo y el acercamiento de Fraser al marxismo en sentido amplio. Sin embargo, resulta algo distorsionadora: la teoría del capitalismo de la Fraser actual no implica una ruptura, sino una profundización con el marco “pospolanyiano” desplegado a partir de 2012 (véase Fraser 2012). Como se ve en *Capitalism*, Fraser sintetiza sus elaboraciones sobre el

marco institucional y los conflictos de límites con su lectura del triple movimiento entre mercantilización, protección social y emancipación. Las diferencias con el esquema del dualismo perspectivo parecen mayores. La separación entre cultura y economía, que en el marco dualista se contempla como un rasgo específico y característico del capitalismo, no es central en el análisis actual. En cambio, la interacción entre la acumulación y sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas cobra primacía ahora. Esta nueva división entre esferas institucionales del capitalismo no parece estrictamente cortada sobre el molde de la separación entre estatus y clase, lo que marca una transformación intelectual importante.

Por otra parte, reconstruir los giros intelectuales de la Fraser reciente tiene importancia para las discusiones previas sobre su pensamiento y los debates con sus críticos. Si bien hay relativamente pocos trabajos interpretativos sobre Fraser, en cambio, su pensamiento ha dado lugar a numerosas polémicas. Se destacan sus discusiones con Judith Butler y Iris Marion Young, recogidas en *Adding Insult to Injury* (Fraser y Olson 2008) sobre la base de artículos previos. Comparando las intervenciones de entonces con las actuales, podemos colegir nuevas posiciones de Fraser en relación con debates en los que participó en el pasado.

En un conocido artículo titulado “Merely Cultural”, publicado originalmente en la *New Left Review* en 1998, Butler cuestionó el “dualismo perspectivo” que Fraser sostenía por entonces. Para Butler, la separación entre reconocimiento cultural y redistribución económica trae aparejada una subalternización implícita de la segunda. Para contrarrestar la separación entre economía y cultura, Butler sostiene que los movimientos *queer* tienen también importancia económica (Butler 2008, p. 49). Citando a Gayle Rubin y otras feministas marxistas, argumenta que el capitalismo presupone la familia heterosexual como ámbito donde se lleva a cabo la reproducción de la fuerza de trabajo. No sólo la reproducción sexual es parte de la dinámica económica de la sociedad, sino que también “la reproducción de personas generizadas” como hombres y mujeres depende de la normalización de la familia heterosexual. Luego, la heterosexualidad impuesta sería un corolario de las formas de reproducción social dominantes en el capitalismo: “lo económico, atado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad” (Butler 2008, p. 53).¹

¹ A lo largo del artículo, las referencias a textos en inglés son traducciones mías.

En su momento, Fraser respondió a Butler defendiendo el *dualismo* entre economía y cultura (luego, entre redistribución y reconocimiento) e intentando mostrar que las políticas *queer* y las anticapitalistas pueden ser aliadas (esa sería su propia apuesta política) pero no necesariamente se conectan por un vínculo lógico. Aclarando que la denegación del reconocimiento es una injusticia fundamental, que no necesita probarse en el terreno de la economía para poseer valor (Fraser 2008a, p. 59), la autora diferencia entre varios planos de conflicto. “¿Se debería concebir la regulación heteronormativa de la sexualidad como algo que pertenece directamente a la economía capitalista?” (Fraser 2008a, p. 62). Sostiene que el capitalismo, a diferencia de las sociedades previas, separa la economía de otras dimensiones sociales como el parentesco. Esto da lugar a varias transformaciones, como el surgimiento de la “vida personal” en cuanto ámbito de intimidad que no se identifica con la familia y no se reduce a imperativos de producción y reproducción (Fraser 2008a, p. 64). Por otra parte, en términos empíricos, sencillamente “el capitalismo contemporáneo no parece requerir el heterosexismo”, en cuanto a las personas LGBT, no constituirían una clase explotada u otra categoría económica relevante. Por último, Fraser sostiene que es necesario atender a la vez a las cuestiones de redistribución y reconocimiento, *precisamente porque no se identifican ni hay una relación de derivación lógica entre ellas*. En este marco, el dualismo perspectivo parece también conducir a una separación teórica entre el capitalismo y la reproducción social basada en la familia heterosexual como dos ámbitos sociales relativamente autónomos.

En su teoría actual Fraser parece girar hacia una visión más *unitaria* respecto de la relación entre capitalismo y patriarcado (heterosexual), enfatizando que la constitución de las identidades generizadas de las personas se produce a partir de *categorizaciones económicamente significativas* ligadas a los circuitos de la reproducción y la producción sociales. En efecto, la Fraser de la teoría del capitalismo piensa la familia heterosexual como una condición de posibilidad no mercantilizada del mercado capitalista, donde se *construye* el binomio masculino/femenino. Para la Fraser actual la feminización de la reproducción social y la masculinización del trabajo asalariado componen una condición de posibilidad del capitalismo como tal, que a su vez incide en las formas de construcción de las identidades de las personas (y no sólo en los lugares que las personas ocupan en la sociedad). En suma, ahora Fraser defiende una teoría unitaria sobre la relación entre capitalismo y patriarcado, que parece alejarla del dualismo perspectivo entre

cultura y economía, al tiempo que acerca sus planteamientos a los de Butler.²

Las nuevas teorías de Fraser son también importantes para la discusión con Iris Marion Young, que cuestionó el marco analítico “que opone conceptualmente cultura y economía política” (Young 2008, p. 89). Según Young, el dualismo perspectivo ignora la atención a problemas económicos en los nuevos movimientos sociales. Sería mejor, entonces, reemplazarlo por un marco pluralista (no dualista) para analizar las formas de luchas contemporáneas. En su respuesta a Young, Fraser sostiene que su dualismo es perspectivo y no sustantivo (no remite a dos esferas de la realidad, sino a dos dimensiones interconectadas en los procesos reales) (Fraser 2008b). Sin embargo, como marco de análisis sería más adecuado que el pluralismo (*Pollyanna-ism*, ironiza) que espera que las tensiones entre los movimientos van a resolverse por su propia dinámica. Aquí también los nuevos análisis de Fraser, sin conceder la posición de Young, rompen con el dualismo y abrazan la concepción de los *conflictos de límites* plurales (plurales pero determinados: se trata de conflictos entre la dinámica del capital y sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas). Estas nuevas investigaciones de Fraser, con todo, mantienen la preocupación sistemática y totalizante de los trabajos previos, con lo que no caen en una visión “aditiva” de los movimientos sociales (donde se acumulen perspectivas anticapitalistas, feministas, decoloniales, etc.). A la inversa, el nuevo marco analítico busca reconducir la multiplicidad de conflictos en una teoría unitaria (pero ampliada) del capitalismo.

Por último, las nuevas investigaciones de Fraser dialogan sobre todo con los avances en la teoría de la reproducción social, que se dan en el marco de cierta reactualización del feminismo marxista. Trabajos como *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre marxismos y feminismos* de Cinzia Arruzza (2015) o *Social Reproduction Theory. Rempatin Class, Recentering Oppression*, compilado por Tith Bhattacharya (2017) son parte de esta nueva ola de debates en torno a la reproducción social y el marxismo feminista. Podemos decir que, en cierta forma, Fraser toma el vínculo contradictorio entre producción de valor y reproducción social como caso paradigmático para abordar también otras formas institucionales del capitalismo (el Estado y la política, el racismo, etc.). Por último, estas investigaciones teóricas están en la base de los aportes más políticos de Fraser, como *Feminism for the 99%. A Manifesto*.

² Analizaré con mayor detalle las nuevas tesis de Fraser en la sección “La reproducción social”, más adelante, pp. 176–178.

to (2019), coescrito precisamente con Arruzza y Bhattacharya, el cual intenta construir una perspectiva anticapitalista desde y para las luchas feministas contemporáneas.

En síntesis, los trabajos de exégesis sobre el pensamiento reciente de Fraser son relativamente escasos, pero es relevante seguir el desarrollo de sus posiciones para dar cuenta no sólo de su maduración intelectual, sino también de sus debates con críticas e interlocutoras significativas a lo largo de su trayectoria. Con excepción de los trabajos citados antes, no se han encontrado otros estudios de peso que tracen el juego de continuidades y rupturas entre el paradigma de Fraser hacia el cambio de siglo y el actual. El objetivo de este trabajo es reconstruir ese sistema de quiebres y reformulaciones, para identificar tres grandes continuidades (el énfasis en la tendencia a la diferenciación social en el capitalismo, la crítica al neoliberalismo con aspectos progresistas y la búsqueda de reformas no reformistas) y tres grandes rupturas (de la condición postsocialista a la crisis del neoliberalismo, de la distinción entre cultura y economía a las divisiones institucionales, de la estrategia transformadora a los conflictos de límites).

La exposición recorrerá dos grandes movimientos. Primero voy a presentar los rudimentos del paradigma del dualismo perspectivo y pondré el énfasis en la teoría del capitalismo que implica y sus supuestos. En segundo lugar, voy a exponer el nuevo marco conceptual, centrado en la teoría del capitalismo. Por último, voy a precisar un análisis comparativo de ambas teorías, destacando las continuidades y rupturas en los términos mencionados. Trataré de mostrar que Fraser ha mantenido una atención constante al diagnóstico del presente, formulando ambiciosas concepciones de la sociedad moderna y su dinámica y aportando no sólo elementos de análisis, sino también propuestas políticas para la acción transformadora.

1. *El dualismo perspectivo*

La condición “postsocialista”

En la introducción de *Justice Interruptus* (Fraser 1997), la autora caracteriza su presente histórico como *postsocialista*. Esta condición epocal está marcada por la ausencia de una visión verosímil de una alternativa al orden capitalista, la primacía de las políticas de la identidad y la hegemonía del neoliberalismo a partir de una integración sistémica de las agendas de reconocimiento cultural (Fraser 1997, pp. 1–4). En este marco se daría una “proliferación de activismos progresivos diferencia-

dos” (Fraser 1997, p. 2) enmarcada por el descentramiento de la clase y el declive de la socialdemocracia, en un contexto donde el socialismo y, más ampliamente, la atención a las desigualdades económicas retrocederían en favor de las políticas culturales y simbólicas.

Fraser se propone interpelar en forma crítica esta condición. Intenta desplegar un pensamiento programático, comprensivo, que vaya más allá del llamado indiferenciado a construir “coaliciones” sin mayores definiciones y que se permita proyectar grandes lineamientos de investigación y acción desde una perspectiva normativa e integradora, capaz de “imaginar un proyecto sucesor a gran escala para el socialismo” (Fraser 1997, p. 4). Su pensamiento busca superar el divorcio entre una izquierda socialista que desconfía de las políticas del reconocimiento y una izquierda “multicultural” que oblitera los problemas económicos.

La redistribución y el reconocimiento

Para pensar a contrapelo del horizonte postsocialista, Fraser despliega un marco de análisis en términos del “dualismo perspectivo” presentado en un artículo original de la *New Left Review* de 1995 y desarrollado en los años subsiguientes. Este paradigma supone que existen dos dimensiones diferenciadas de la injusticia en la sociedad capitalista, estructuradas respectivamente en términos de falta de reconocimiento y mala distribución. Esta distinción no es ontológica sino, precisamente, *perspectiva*: marca dos dimensiones muchas veces entrelazadas en la realidad. Con todo, en el siglo xx tardío “la ‘lucha por el reconocimiento’ se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político” (Fraser 1997, p. 11). La dominación cultural suplanta a la explotación como la injusticia fundamental, al tiempo que la identidad de grupo parece que reemplaza a la de clase. El objetivo de Fraser no es rechazar ni abrazar sin más las políticas que buscan justicia en términos culturales, sino desarrollar una teoría crítica del reconocimiento capaz de identificar y defender “aquellas versiones de las políticas culturales de la diferencia que se puedan combinar coherentemente con las políticas sociales de la igualdad” (Fraser 1997, p. 12).

Fraser imagina un *continuum* de conflictos (y, correlativamente, de injusticias), en cuyos extremos estarían los tipos ideales “puros” de la lucha económica y la cultural. El primer tipo ideal sería una forma de explotación de clase desvinculada de todo orden cultural (Fraser 1997, p. 17). En el otro extremo encontraríamos los conflictos más inmediatamente enraizados en injusticias culturales o simbólicas, cuyo mejor

ejemplo serían “las sexualidades despreciadas”. “La sexualidad en esta concepción es un modelo de diferenciación social cuyas raíces no están en la economía política, porque los homosexuales están distribuidos a través de la estructura completa de clase de la sociedad capitalista” (Fraser 1997, p. 18).

Fraser advierte sobre las posibles *tensiones* entre ambas perspectivas de justicia. En efecto, sobre todo en los casos donde la injusticia reúne dimensiones económicas y culturales independientes, es posible que la redistribución y el reconocimiento entren en tensión. Tal es el caso de las injusticias de género, que tienen aspectos tanto económicos como culturales. “El género estructura la división fundamental entre el trabajo ‘productivo’ pago y el trabajo ‘reproductivo’ no pago y doméstico, asignando a las mujeres primariamente el segundo” (Fraser 1997, p. 19), así como desigualdades de ingresos y responsabilidades dentro del trabajo asalariado. Sin embargo, el género es también una forma de evaluación cultural-simbólica, fundada en el androcentrismo, es decir, “la construcción de autoridad de normas que privilegian rasgos asociados con la masculinidad” (Fraser 1997, p. 20). Los remedios a la injusticia cultural implican “descentrar normas androcéntricas y revalorizar un género despreciado” (Fraser 1997, p. 21). La dualidad perspectiva, entonces, permite dar cuenta de miradas diferentes para situaciones de injusticia solapadas en la realidad. A veces, las distintas dimensiones de la justicia pueden entrar en conflicto entre sí: algunos remedios a la injusticia económica pueden profundizar el mal reconocimiento (como ocurre con ciertas políticas selectivas de los Estados de bienestar), mientras que algunas políticas de la diferencia cultural pueden normalizar situaciones de desigualdad social.

Años más tarde, Fraser ampliaría el paradigma dualista con una consideración sobre la participación democrática en la toma de decisiones. Estos aportes han sido recogidos en *Fortunas del feminismo* (Fraser 2015b, pp. 221 y ss.), pero se formularon originalmente en torno al 2004. Con la emergencia de un orden político “poswestfaliano”, el Estado territorial moderno deja de ser, tendencialmente, el marco donde pueden dirimirse con satisfacción las injusticias de redistribución y reconocimiento (Fraser 2015b, p. 223). Esto acarrea problemas en torno a la *representación política*, que exigen pasar a una teoría *tridimensional* de la justicia, enmarcada en el principio normativo de la paridad participativa. La globalización trae problemas de *carencia de marco político* porque muchas personas son afectadas por situaciones generadas a sus espaldas (como las crisis económicas o el cambio climático), que no pueden abordarse de manera efectiva en los marcos

de los Estados nacionales. En este trabajo no desarrollaré en detalle las preocupaciones “poswestfalianas” de Fraser, limitándome a estudiar el paso del dualismo perspectivo a la teoría del capitalismo. Sin embargo, es importante mencionar esta ampliación del marco dualista para dar una noción más completa de su deriva intelectual.

Economía y cultura en el capitalismo

El dualismo perspectivo no se deduce de puras consideraciones normativas abstractas. La mirada dual de Fraser se justifica en una teoría del capitalismo, de inspiración más weberiana que marxista, fundada en la distinción entre economía y cultura. Esta teoría se elabora con mayor detalle en los debates con Axel Honneth (Fraser y Honneth 2003) que en *Justice interruptus* (Fraser 1997), por lo que presentaré esta discusión. Fraser imagina dos tipos ideales de sociedad: una completamente basada en relaciones de estatus y una completamente mercantilizada. En ambos casos la economía y la cultura estarían fusionadas, mientras que lo específico del capitalismo es separarlas. En la primera sociedad imaginaria, reconstrucción modélica de las formas precapitalistas y pre-estatales, “el orden cultural sería el modo primario de integración social” (Fraser 2003, p. 54), lo que conduce a la *identidad entre clase y estatus*. Por contraste, en una hipotética sociedad puramente mercantilizada (un capitalismo “absoluto”), la *estructura económica dictaría el estatus cultural*. Esta sociedad tampoco distinguiría, por lo tanto, el orden económico de la cultura.

La Modernidad capitalista, para Fraser, se diferencia de esos tipos ideales en cuanto que tiende a la *diferenciación de ámbitos* y a la separación entre economía y cultura. El capitalismo no tiene una única dinámica intrínseca, sino que diferencia al menos dos dimensiones de lo social: una cultural y una económica. Con él emerge la *Modernidad cultural*, con cinco características principales (Fraser 2003, pp. 55–57):

- 1) El orden cultural no está fuertemente acotado y los flujos interculturales no están restringidos a los márgenes de la sociedad. Las migraciones y las telecomunicaciones implican un espacio de hibridación normal y permanente.
- 2) El orden cultural está institucionalmente diferenciado. No existe una institución “maestra” —como el parentesco— que gobierne a todas las demás.

- 3) El orden cultural de la sociedad es éticamente pluralista: “no todos sus miembros comparten un horizonte evaluativo difundido uniformemente” (Fraser 1997, p. 56).
- 4) Los patrones éticos son intensamente contestados, sometidos a escrutinio en la opinión pública y constituidos en sitios de disputa y debate.
- 5) Las jerarquías de estatus son ilegítimas en la sociedad moderna, en cuanto que la igualdad liberal es el principio básico de legitimidad.

Existen, sí, diferencias de estatus fundadas en términos de competencia meritocrática, pero no pueden justificarse bajo jerarquías naturalizadas o solidificadas. Estos cinco rasgos configuran el *orden cultural moderno*, “hibridizado, diferenciado, pluralista, contestado e imbuido con normas antijerárquicas” (Fraser 1997, p. 56).

Ahora bien, el orden cultural diferenciado del capitalismo acarrea también injusticias de estatus, no asentadas en un orden institucional rígido, pero no por eso menos vigentes. La Modernidad cultural es ámbito de “*un régimen dinámico de luchas por el reconocimiento*” (Fraser 2003, p. 57, las cursivas son del original). Las luchas por el reconocimiento cultural pertenecen a la organización básica de la Modernidad tanto como las luchas contra la desigualdad económica. Asimismo, las diferencias de estatus actuales no son simplemente vestigios precapitalistas. “Los mercados capitalistas no causan que las distinciones de estatus simplemente se ‘evaporen en el aire’, como predijeron Marx y Engels” (Fraser 1997, p. 58).

Por todo lo anterior, la teoría crítica de la sociedad capitalista no puede desconocer las diferencias de estatus, que pertenecen a las familias de demandas de las personas que sufren injusticias, hacen parte de la dinámica institucional y se asientan sobre determinaciones fundamentales de la organización social. Es preciso conceder igual importancia a las injusticias económicas y las culturales, analíticamente diferenciables pero normalmente en interacción en la realidad histórica.

Afirmación y transformación

Ahora bien, ¿qué *estrategia* política y social propone Fraser para lidiar con las injusticias simbólicas y económicas de la Modernidad capitalista? Aquí la autora se desplaza del par *redistribución y reconocimiento* al par *afirmación y transformación*. Se trata de maneras de abordar (y

combatir) las injusticias en sus dimensiones tanto simbólicas como culturales. En este caso también seguiré la exposición de *Redistribution or Recognition?* (Fraser y Honneth 2003) porque es más completa que la de *Justice Interruptus* (Fraser 1997). Las estrategias afirmativas son aquellas que buscan remediar los efectos de la desigualdad en la sociedad “sin alterar las estructuras subyacentes” (Fraser 2003, p. 74). En cambio, las estrategias transformadoras discuten precisamente “el marco generador subyacente” de las injusticias (Fraser 2003, p. 74).

Desde el punto de vista de la distribución económica, la distinción entre ambos enfoques resulta bastante evidente. El Estado de bienestar es el ejemplo más claro de estrategia afirmativa: sin poner en cuestión la división de la sociedad en clases, busca paliar sus efectos superficiales más dañinos para las personas. En cambio, el socialismo sería la estrategia paradigmática de transformación económica, pues aspira a eliminar las injusticias distributivas atacando la división de la sociedad en clases.

Desde el punto de vista de las injusticias de reconocimiento, el contraste entre afirmación y transformación es menos intuitivo, pero también puede formularse. La estrategia afirmativa paradigmática lleva al “multiculturalismo dominante”, donde se “reconoce” una pluralidad de identidades en un marco igualitario, mientras se dejan intactas las identidades mismas (Fraser 2003, p. 75). La estrategia cultural transformadora, que Fraser llama “deconstructiva”, *trastoca las oposiciones simbólicas que estructuran las identidades establecidas como tales*. “Lejos de limitarse a elevar la autoestima de quienes son reconocidos erróneamente, desestabilizaría las diferencias de estatus vigentes y cambiaría la identidad de *todos*” (Fraser 2003, p. 75). Mientras que una política de la identidad, por ejemplo, LGBT busca revalorizar las sexualidades no heteronormadas, una política deconstructiva *queer* busca “deconstruir la oposición binaria entre homosexualidad y heterosexualidad” (Fraser 2003, p. 75). Es posible una forma de *reconocimiento deconstructivo* que ataca las injusticias culturales a partir del desmantelamiento de las oposiciones binarias que las hacen posibles.

Las políticas afirmativas a menudo esencializan o cosifican las identidades dadas. Las estrategias transformadoras, en cambio, permiten subsanar de raíz las desigualdades sin eternizar jerarquías entre grupos y resultan descosificantes. Al reconocer la complejidad y la multiplicidad de las identificaciones, tratan de reemplazar las exageradas dicotomías dominantes, como negro-blanco o gay-hetero. Cuando tienen éxito, estas reformas desalientan el conformismo en bloque que, a menudo, acompaña el multiculturalismo dominante. Y, lejos de promover

el separatismo o el comunitarismo represivo, favorecen la interacción a través de las diferencias (Fraser 2003, p. 77).

Sin embargo, las estrategias transformadoras tienen algunas dificultades de factibilidad. En muchos contextos resultan deseables pero impracticables porque pueden ser ajenas no sólo al sentido común general, sino incluso al de los propios implicados en la lucha contra las injusticias. “Los llamados a la deconstrucción de las oposiciones binarias están muy lejos de las preocupaciones inmediatas de la mayoría de los sujetos que padecen un reconocimiento erróneo, quienes están más dispuestos a reclamar su dignidad afirmando una identidad menospreciada” (Fraser 2003, p. 77). Parece que encontramos un dilema entre una política afirmativa poco interesante pero aparentemente realizable y una política transformadora muy interesante pero poco verosímil. Fraser trata de superar este dilema con la estrategia de las *reformas no reformistas*. Una reforma no reformista es aquella que, a partir de las inquietudes afirmativas de las identidades y subjetividades existentes, genera condiciones para una ruptura con las estructuras de dominación sociales de fondo. “Reformas que parecen afirmativas en abstracto pueden tener efectos transformadores en algunos contextos, siempre que se procure ponerlas en práctica de forma radical y consistente” (Fraser 2003, p. 78). Fraser propone dos ejemplos de estas reformas no reformistas. Ciertas políticas socialdemócratas podrían considerarse en clave “transicional” como jalones hacia una política socialista. Mejorar la posición de los trabajadores en el capitalismo podría coadyuvar a generar luchas ulteriores que cuestionen al capitalismo como tal. De modo análogo, algunas políticas de “empoderamiento” feminista afirman las identidades de las mujeres, no para cosificarlas o volverlas rígidas sino para modificar una previa construcción patriarcal de lo femenino como inferior y subordinado. La afirmación de la “diferencia femenina” podría conducir a desestabilizar la dicotomía entre lo masculino y lo femenino (Fraser 2003, p. 80).

Con las consideraciones anteriores, puede reconstruirse la *estrategia general* de Fraser, presentada en *Justice Interruptus* en términos de la alianza sistemática de políticas transformadoras en los planos económicos y culturales. Es posible, por ejemplo, unir las luchas feministas por el reconocimiento deconstructivo, orientadas a “desmantelar el androcentrismo desestabilizando las dicotomías de género” (Fraser 1997, p. 29) con alguna forma de feminismo socialista o socialdemócrata, que permita superar las desigualdades económicas basadas en el género. En *Redistribution or Recognition?* Fraser revaloriza las políticas afirmativas que no impliquen una esencialización de la injusticia y deja más abier-

ta al contexto la decisión entre afirmación y transformación: “cuando las distinciones se pueden separar de la subordinación, la estrategia de la reforma no reformista no necesita predeterminar su destino último” (Fraser 2003, p. 82). En general, de todas maneras, la política transformadora perseguida con el método de las reformas no reformistas parece ser la forma paradigmática de la estrategia de Fraser, y la más capaz en principio de generar una interacción virtuosa entre redistribución y reconocimiento.

2. La teoría del capitalismo

Neoliberalismo progresista y crisis del capital

Los análisis del presente de Fraser son más conocidos, vertidos en un buen número de artículos periodísticos y en parte en el manifiesto coescrito con Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya (Arruzza, Bhattacharya y Fraser 2019). Según Fraser, asistimos a la crisis del neoliberalismo progresista (cuyo signo sería, en el contexto de Estados Unidos, la victoria electoral de Donald Trump sobre Hillary Clinton) enmarcada en una *crisis general del capitalismo financiarizado*. Esta situación marca la apertura de un nuevo periodo de inestabilidad y conflictos. Emergen nuevas derechas populistas que proponen una posible salida regresiva a la situación y que apuntan a estabilizar el capitalismo bajo patrones de dominación más autoritarios. Fraser llama a construir una nueva alianza de *emancipación y protección social*, que supere los límites del neoliberalismo progresista y enfrente a las derechas conservadoras.

En *Fortunas del feminismo*, Fraser hace algunas consideraciones sobre su crítica al neoliberalismo progresista, utilizando todavía el lenguaje del dualismo perspectivo. Esto permite ver una gran continuidad a través de las rupturas entre sus ideas actuales y las del cambio de siglo. La crítica al divorcio entre economía y cultura se reformula en un polémico balance del feminismo de la segunda ola como “drama en tres actos”. Durante los años sesenta del siglo xx, dice, el feminismo de la segunda ola se unió a otras corrientes radicales para “hacer explotar un imaginario socialdemócrata que había ocultado la injusticia de género” (Fraser 2015b, p. 17); con ello, se denunciaron las parcialidades androcéntricas de los Estados benefactores de posguerra. Pasadas las energías iniciales de esta ola, hubo un creciente desplazamiento del imaginario socialista (Fraser 2015b, p. 21). Las luchas por el reconocimiento tendieron a verse integradas en las agendas neoliberales, más que a funcionar como suplementos de la lucha por la igualdad económica. Se reemplazó “un

economicismo truncado por un culturalismo truncado” (Fraser 2015b, p. 21). Sin embargo, hoy las perspectivas centradas exclusivamente en el reconocimiento carecen de credibilidad debido a la crisis económica, lo que marca la necesidad de una política menos dualizada y más equilibrada entre las agendas de la redistribución y el reconocimiento.

En Fraser y Jaeggi 2018, Fraser retoma el punto anterior. El “neoliberalismo progresista”, sostiene, surgió de la escisión entre las luchas centradas en la economía (que ahora llama “luchas por la protección social”) y las luchas contra patrones culturales de dominación (que ahora llama “emancipatorias”). Este divorcio entre protección social y emancipación, según Fraser, dejó el camino libre para que fracciones progresistas, culturalmente amplias y anticonservadoras de las elites neoliberales metabolizaran en sus propios términos las demandas emancipatorias y produjeran una *alianza de dos contra uno* entre la mercantilización y la emancipación, contra la protección social plasmada en los Estados de bienestar. Esto llevó a una combinación de “reconocimiento progresivo y redistribución regresiva” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 244). Fraser mantiene, en su pensamiento contemporáneo, la crítica al divorcio entre redistribución y reconocimiento en la política de izquierdas, reformulada como discusión con el neoliberalismo progresista. Sin embargo, ahora agrega un elemento: el capitalismo contemporáneo está en crisis, y con él lo está también el neoliberalismo progresista.

Con lo anterior podemos delimitar la lectura de Fraser del presente: se trata, antes que de un mundo postsocialista de crisis de alternativas, de un mundo de *crisis sistémica del capitalismo neoliberal* (Fraser y Jaeggi 2018, p. 13). La crisis en curso desde 2008 no es exclusivamente financiera o económica. Se trata de una crisis multidimensional que atraviesa todas las divisiones institucionales de la sociedad, amenazando la reproducción social, el metabolismo entre sociedad y naturaleza, la representación política, etc. Esta crisis multidimensional implica una ruptura en la interacción entre la economía capitalista y sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas, en todos los planos, la cual se debe estudiar desde una gran teoría crítica del capitalismo.

Hacia la teoría ampliada del capitalismo

Fraser hizo un primer giro hacia la teoría del capitalismo en un trabajo sobre Karl Ponaly en 2012, para luego dar con formulaciones más completas en el artículo “Behind Marx’s Hidden Abode” (Fraser 2014) y en el libro coescrito con Rahel Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory* (Fraser y Jaeggi 2018, traducido al castellano en 2019).

Sabemos que Marx dirigió su atención a la “morada oculta de la producción” detrás de las escenas superficiales del intercambio de equivalentes, desentrañando la explotación y la dominación de clase tras las promesas de igualdad y libertad del capitalismo. Con Marx, pero más allá de Marx, Fraser encuentra nuevas “moradas ocultas” detrás de la producción de valor: la reproducción social, la naturaleza, la expropiación de comunidades racializadas, la política. Estos ámbitos configuran la ontología social internamente diferenciada del capitalismo. Se trata de *un único orden social*, pero que no posee una lógica unitaria (por ejemplo, la valorización o la mercantilización) sino *lógicas diversificadas* conforme *divisiones institucionales* que portan también diferentes criterios normativos. El capitalismo es un orden institucional que también se estructura de manera racista y patriarcal, que agudiza la separación entre humanidad y naturaleza y que hace posible, al tiempo que constriñe, demandas democráticas y transformadoras.

Por último, el orden institucional es históricamente cambiante. Sus fronteras institucionales no son estáticas. Cada una de ellas es propensa a la crisis y es renegociable. Las grandes fases históricas del capitalismo (el liberalismo del siglo XIX, el capitalismo administrado por el Estado de posguerra, el neoliberalismo actual) expresan negociaciones provisorias de los conflictos de límites del orden institucional. En cada gran periodo histórico, el capitalismo debe estabilizar la dinámica de la acumulación, con su perpetua propensión a la crisis, pero también debe articularla con las otras dimensiones institucionales, generando sucesivas formas de equilibrio precario. Hoy, la última gran fase del capitalismo, el neoliberalismo, está en crisis en todos los planos. Esto explica que, junto con la lucha de clases o como elemento imbricado con ella, aparezcan nuevas “luchas por los límites” [*boundarie struggles*] en todos los ámbitos del orden institucional. La teoría ampliada del capitalismo permite abordar la crisis contemporánea y hace inteligibles los vínculos entre la dinámica de la crisis y los conflictos sociales.

En sus conversaciones con Jaeggi, Fraser realiza una primera definición “ortodoxa” del capitalismo para, sobre esa base, construir caracterizaciones más complejas. El capitalismo supone: 1) la división de la sociedad entre una clase de productores y una de propietarios; 2) la mercantilización institucionalizada del trabajo asalariado; 3) la dinámica compulsiva del capital como valor que se valoriza; 4) la alocación del excedente social y los factores de producción mediante el mercado (Fraser y Jaeggi 2018, p. 41). Estos cuatro rasgos iniciales pretenden dar cuenta del carácter *históricamente determinado* de la sociedad ca-

pitalista, de su *especificidad histórica* o de los rasgos singulares que la caracterizan y diferencian de otras formas sociales preexistentes.

Ahora bien, ni la dinámica de la valorización, ni la venta de fuerza de trabajo como mercancía, ni la división de la sociedad en clases bastan para caracterizar al *capitalismo*, una forma social que excede estructuralmente a la *relación de capital* y sus ramificaciones internas. Sencillamente, “la sociedad no puede ser mercancías hasta el final [*all the way down*]” (Fraser 2012, p. 1). Por el contrario, hay “condiciones de posibilidad” no mercantiles para la existencia de mercancías (Fraser 2012, p. 8). Siguiendo críticamente a Karl Polanyi, Fraser cuestiona la tesis de la *universalización capitalista de la forma mercancía, con sus patrones objetivos y subjetivos* (Fraser 2014, p. 5). Por el contrario, el marco institucional del capitalismo produce una diferenciación de ámbitos que son las “condiciones de trasfondo” [*background conditions*] del proceso de valorización.

La reproducción social

La primera condición de trasfondo o división institucional del capitalismo que Fraser destaca, siguiendo al marxismo feminista, es la *reproducción social*. En la sociedad capitalista, la reproducción de la fuerza de trabajo se realiza en buena medida (no totalmente) en un marco no mercantilizado, en el ámbito doméstico y sobre todo por mujeres. Este trabajo reproductivo es “absolutamente necesario para la existencia de trabajo asalariado” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 45). Incluye también los procesos de subjetivación básicos que dan lugar a la formación de comunidades y la interacción social significativa. La división entre producción de mercancías y reproducción social es una condición “completamente generizada” del capitalismo (Fraser y Jaeggi 2018, p. 46). Esta división institucional también es históricamente específica: en otras sociedades históricas, la actividad social y económica se orienta directamente a la producción para la subsistencia como tal y no se separa en los ámbitos escindidos de la producción de valor y la reproducción social. La reproducción social delimita una *condición de trasfondo* no mercantilizada del mercado capitalista, que posee dinámicas normativas propias.

En el artículo “Contradictions of Capital and Care”, Fraser sostiene que el capitalismo tiene una profunda, estructural, tendencia a la crisis de la reproducción social (Fraser 2016a, p. 100). Las contradicciones sistémicas del capitalismo no se despliegan solamente *dentro* de la acumulación de capital (caída de la tasa de ganancia, sobreproducción,

etc.). El capitalismo posee contradicciones estructurales y tendencias a la crisis también en la *interacción* entre el ámbito de la reproducción social y la producción de mercancías. “Por una parte, la reproducción social es una condición de posibilidad para la acumulación de capital sostenida, por la otra, la orientación del capitalismo a la acumulación ilimitada tiende a desestabilizar el proceso de reproducción social en el que se basa” (Fraser 2016a, p. 100). La combinación de separación, dependencia y rechazo entre ambos circuitos es fuente de constante inestabilidad social, en cuanto que la dinámica de la acumulación tiende a socavar las bases de la reproducción social que, al mismo tiempo, presupone como su condición institucional.

Como señalé en la introducción, el problema de la reproducción social es importante, también, por su relación con las discusiones entre Fraser y Butler en torno al dualismo perspectivo anterior. Butler defiende que los movimientos sociales, en especial los que desestabilizan las identidades de género, tienen una importancia económica directa. Fraser, en su respuesta a este planteamiento, sostiene que el heterosexismo obligatorio no sería una categoría económica relevante (las personas no heterosexuales no constituyen una clase con una posición económica específica). Ahora parece acercarse más a una *teoría del sistema unitario* en la articulación entre capitalismo y patriarcado, sosteniendo no sólo que el capitalismo separa producción de valor de reproducción social, sino también que esa separación está *sistemáticamente generizada*.

En la discusión con Jaeggi resurge indirectamente la cuestión: ¿es necesario que la escisión entre producción y reproducción, propia del capitalismo, corresponda al dualismo heterosexual de varones y mujeres, vinculando a los primeros al mundo del trabajo y a las segundas a los cuidados, y relegando a los cuerpos que no encajan en ese dualismo en una posición abyecta? Jaeggi, curiosamente, interroga a Fraser con argumentos similares a los que ella misma usó antes contra Butler: “se podría argumentar, por ejemplo, que la dominación de género ya no es una necesidad funcional para el capitalismo” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 133). La respuesta de Fraser, y su nueva elaboración sobre la articulación entre capitalismo y patriarcado heterosexual, es compleja y rica en elementos. La autora rechaza el enfoque marxista clásico de contradicciones principales y secundarias, pero también (al igual que en su respuesta a Young, mencionada en la introducción) los enfoques “pluralistas” o aditivos, para proponer una teoría unitaria donde “los tres modos de opresión (el género, la ‘raza’, la clase) están fundamentados estructuralmente en una única formación social, el capitalismo” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 134). Ahora agrega un elemento constructivis-

ta al debate. La razón para hablar de sistema unitario (y la razón por la que la división entre producción y reproducción no estaría generizada de modo simplemente contingente) es que las identidades de género de las personas se *constituyen* en las divisiones institucionales:

Nos equivocáramos, creo, si empezáramos por asumir que las personas simplemente están divididas por raza y género como cuestiones de hecho, con independencia de los procesos sociales y las relaciones de poder, y entonces fuéramos a preguntar si la sociedad capitalista no podría asignar a esas personas ya generizadas y racializadas azarosamente a la producción o la reproducción, a la explotación o la expropiación. Esa asunción inicial pone las cosas de cabeza. (Fraser y Jaeggi 2018, p. 135)

En definitiva, ahora Fraser considera que las identidades de género de las personas, hasta cierto punto, se *construyen* en la división institucional capitalista entre producción y reproducción. Esto supone que no existen “varones” y “mujeres” con independencia de sus roles sociales, que luego serían colocados en esos roles a partir de circunstancias históricas. En cambio, son *precisamente esos roles los que constituyen, al menos en parte, al género*. Si proyectáramos estas tesis sobre su debate anterior con Butler, probablemente las posiciones de ambas filósofas se acercarían significativamente. Si la división institucional entre producción y reproducción está generizada, y construye identidades cortadas con el molde del dualismo heterosexual, entonces no sólo el patriarcado sino también el heterosexismo acompañarían regularmente al capitalismo. Después de todo, Butler no sostiene que las personas LGBT constituyeran una categoría económica específica, sino que más bien ocupaban una posición abyecta, excluida, en la forma económica de reproducción social heteronormada en el capitalismo.

Las luchas para transformar el campo social de la sexualidad no se vuelven centrales para la economía en la medida en que pueden ser ligadas directamente a cuestiones de trabajo explotado y no pago, sino también porque no pueden ser comprendidas sin una expansión de la esfera “económica” misma. (Butler 2008, p. 51)

En suma, los planteamientos actuales de Fraser permitirían renovar la discusión con Butler sobre nuevas bases, lejos de las tonalidades dualistas del planteamiento anterior y en condiciones de un mayor acercamiento intelectual entre ambas filósofas.

La expropiación y el racismo

La segunda condición institucional del capitalismo está vinculada con el imperialismo y el racismo, “integrales a la sociedad capitalista, tan integrales como la dominación de género” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 55). El capitalismo no suprime las *jerarquías de estatus* (Fraser y Jaeggi 2018, p. 57) ni instituye sin más la explotación de clase basada en la igualdad jurídica. Por el contrario, marca políticamente a algunos sujetos como menos que proletarios: sujetos que ni siquiera se reconocen como seres libres e iguales jurídicamente y que, por lo tanto, pueden ser objeto de expropiaciones directas y violentas. La constitución política de estos sujetos está marcada de cabo a rabo por la *racialización y el imperialismo*. “Mientras que los trabajadores explotados reciben el estatus de individuos libres portadores de derechos [...] aquellos sometidos a expropiación se constituyen como seres dependientes, no libres, despojados de derechos” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 56).

Como dice la autora en “Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism”, el Estado capitalista fuerza una división cada vez mayor entre “trabajadores-ciudadanos” y “sujetos dependientes, expropiables” (Fraser 2016b, p. 163). Esto significa que algunos grupos de personas aparecen sistemáticamente como *menos que proletarios*, esto es, como poblaciones que (por jerarquías de estatus legitimadas o impuestas políticamente) pueden ser objeto de expropiación directa, muchas veces sin siquiera los derechos derivados de la igualdad formal que poseen los trabajadores explotados. Divisiones entre colonos y nativos, entre “blancos” y poblaciones racializadas, constituyen una marca durable de los procesos de expansión capitalista, que entonces no se basa sólo en la explotación del trabajo formalmente libre sino también en la expropiación sin compensación de los “otros” del hombre civilizado.

Las dinámicas de racialización se organizan de manera internacional, delimitando núcleos y periferias globales del capitalismo, al tiempo que la expropiación y la explotación coexisten a veces en un mismo territorio. La expropiación, entonces, no es una condición histórica pretérita cancelada en la historia posterior del capitalismo. Es uno de sus mecanismos constantes, “acumulación por otros medios [de] bruta confiscación: de trabajo, ciertamente, pero también de tierra, animales, herramientas, depósitos de energía y hasta de seres humanos, sus capacidades sexuales y reproductivas, sus hijos y órganos corporales” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 55).

La separación entre sociedad y naturaleza

La separación entre explotación y expropiación suele condenar a una parte de la propia humanidad al estatus de menos que humanos, esto es, al de mera naturaleza disponible para ser expropiada. La consideración de los “nativos” por parte de las empresas coloniales como poblaciones “naturales” no es casual en este sentido. El capitalismo, a fin de cuentas, instituye una relación dual (de separación y anexión) con la naturaleza, que se vincula a las dinámicas mundiales de la expropiación y el racismo. La naturaleza se convierte entonces en un recurso cuyo valor es a la vez “presupuesto y denegado” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 50). Los capitalistas la expropián “sin costo”, tratándola como una materia libremente disponible y aprovechable. La constante anexión de la naturaleza, como fuente de riquezas y vertedero de desechos, acompaña a la acumulación de capital muy a menudo. Estas anexiones permanentes y crecientes, al mismo tiempo, traen aparejada una agudización de la frontera que separa sociedad y naturaleza. “El capitalismo asume (en efecto, inaugura) una división tajante entre un reino natural, concebido como provisión de ‘materiales brutos’ gratuitos, y un reino económico, concebido como la esfera del valor, producido por y para seres humanos” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 50). Con esto se endurece la distinción previa entre humanidad y naturaleza, que tiene una larga tradición en el pensamiento occidental.

En este punto Fraser sigue de cerca los desarrollos de Jason W. Moore en *Capitalism in the Web of Life* (Moore 2015). Este autor es uno de los antecedentes principales de la teoría ampliada del capitalismo. Moore investiga los *bundles* [manojos, haces] de naturaleza humana y extra-humana que han sido constitutivos del capitalismo desde el siglo XVI. La concepción de la “Sociedad” y la “Naturaleza”, con mayúscula, como dos realidades separadas, con historias propias e independientes, obedece a una forma de práctica capitalista que construye a la naturaleza como algo externo y manipulable. Si el capitalismo siempre es un *modo de organizar la naturaleza*, también produce la concepción de una Naturaleza externa y ajena a lo social y lo económico.

El capitalismo, como cualquier forma social, se organiza y produce *a través* de la naturaleza. Sin embargo, crea una escisión históricamente inédita entre sociedad y naturaleza (la separación tiene una historia previa en Occidente, pero con el capitalismo alcanza dimensiones cualitativamente nuevas). Esta escisión se vincula con la necesidad del capital de acceder sucesivamente, en cada gran fase de acumulación, a los “regalos gratuitos” de la naturaleza, esto es, de *apropiarse de trabajo*,

energía y recursos sin compensación económica. Por eso el capitalismo siempre implica una “praxis de la naturaleza externa” (Moore 2015, p. 27) que reorganiza cada vez un trozo de la red de la vida como mera naturaleza, contrapuesto a la “sociedad” como algo presuntamente no natural. En cada etapa histórica, el capitalismo configura un “otro” que es expropiado sin compensación en términos de valor, puesto en el lugar de la “naturaleza barata”. Luego, la separación entre sociedad y naturaleza es una “falsedad con eficacia” (Moore 2015, p. 30) social y económica.

Según Fraser, el capitalismo tiende a producir también contradicciones ecológicas. Presupone la disponibilidad libre y en principio infinita de la naturaleza como recurso. Pero también desestabiliza la ecología, minando sus propias condiciones de posibilidad cada vez más. De nuevo, las contradicciones del capitalismo no se limitan a la acumulación de capital. Incluyen las contradicciones entre la acumulación y sus condiciones de posibilidad o de trasfondo, en este caso, las condiciones ecológicas.

Economía y política

La última condición de trasfondo del capitalismo es la política. Simplemente, la acumulación presupone, por lógica, un poder público separado, que tercie en las relaciones contractuales (incluida la salarial, condición de la explotación). Esto configura una separación entre economía y política que es también específica del capitalismo (en otras sociedades históricas es normal ver al poder político y el económico fusionados sin mediación). La diferenciación entre economía y política, por lo tanto, es estructuralmente necesaria para el capitalismo. Al mismo tiempo, la política se constituye sobre criterios normativos no idénticos a los económicos, “principios de democracia, ciudadanía igualitaria e interés público, por muy restrictivos o excluyentes que puedan ser a veces” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 64).

La división entre política y economía, estructurante del capitalismo como tal, hace posible el funcionamiento “automatizado” de la acumulación como “compulsión silenciosa” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 53). A su vez, aquí emerge la posibilidad de la *contradicción entre capitalismo y democracia*, como fue tematizada por Ellen Meiksins Wood. En efecto, la desigualdad de clase y la regulación compulsiva de la economía tienden a socavar a la política y su autonomía. La legitimación democrática se pone en cuestión, entonces, o mejor, se vuelve periódicamente incompatible con los imperativos de la acumulación.

Esta contradicción remite al carácter ciego, “automático” del capital como sujeto semoviente de la sociedad (con su lógica compulsiva de *valor que pone valor*), por un lado, y sus condiciones de legitimación políticas (fundadas en idearios de igualdad y autodeterminación democrática de la sociedad), por el otro. “El capitalismo se basa en los poderes públicos para establecer e imponer sus normas constitutivas” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 53), al tiempo que *socava la capacidad para actuar* de esos poderes al encuadrarlos en la dinámica ciega de la acumulación que aparece, en lo fundamental, como una *suspensión de la política*.

Fraser ha profundizado estas tesis en el artículo “Legitimation Crisis?” (Fraser 2015a), donde retoma a Jürgen Habermas para analizar la crisis política del capitalismo neoliberal:

La lógica de sistema de la economía capitalista está profundamente arraigada en la sustancia del poder público y la consume desde adentro. Desestabilizando sus propias condiciones políticas de posibilidad, el régimen actual no sólo amenaza con destruirse a sí mismo, sino también a la única fuerza que podría transformarlo. (Fraser 2015a, p. 188)

Fraser se preocupa, en particular, por una serie de reacciones sociales a la crisis de legitimación, que no siempre redundan en el rechazo políticamente organizado a las situaciones de opresión. En cambio, pueden dar lugar a una serie de actitudes, desde la resignación “realista” hasta la adhesión a “populismos autoritarios”, capaces de conectarse con el descontento por la futilidad de la política ante los mecanismos ciegos del capital (Fraser 2015a, p. 185). En estos casos, la crisis de legitimidad parece entrar en una espiral sin fondo donde las herramientas para responder a la dinámica del capitalismo (por ejemplo, el poder público) serían erosionadas por la dinámica del propio capital.

Para Fraser, en suma, hay una *tendencia a la crisis de legitimidad* fundada sobre la contradicción entre la economía del capital y sus condiciones políticas de legitimación. De modo análogo a lo que ocurre con la reproducción social, el capitalismo presupone una instancia política separada, relativamente autónoma de la economía, y la socava de manera permanente. Esto produce contradicciones sistémicas en la articulación entre política y economía que, en ciertos contextos, pueden llevar a crisis de legitimación.

Historicidad de las fronteras

El capitalismo como orden institucional no es estático. Ha atravesado una serie de fases donde sus divisiones institucionales se estabilizaron temporalmente. Podemos tomar la reproducción social como caso ejemplar de estas sucesivas estabilizaciones. Durante el capitalismo liberal, sobre todo hasta la crisis de 1929, en los países del centro primó un modelo de reproducción social basado en “esferas separadas” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 107). La familia, como unidad de reproducción de la fuerza de trabajo, se encontraba separada del mercado y en pocas ocasiones era atendida por medidas estatales. Durante el capitalismo administrado estatalmente de la posguerra este modelo se reemplazó. El poder del Estado se dedicó directamente a administrar parte de la reproducción social, garantizando servicios públicos en la salud, el cuidado de niños, la educación (Fraser y Jaeggi 2018, p. 108). Al mismo tiempo, se instituyó el “salario familiar”, con el que “debía pagarse a un trabajador varón industrial lo suficiente para mantener a toda su familia” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 109). Esta forma de reproducción social “fordista” garantizó salarios altos y bienestar obrero, al menos en el centro global, pero al precio de reforzar patrones familiares patriarcales y heteronormativos. Por último, con el neoliberalismo se difundió el modelo de “familia de dos asalariados” [*two-earner family*]. En esta fase se condensaron ambiguamente las presiones a la baja de salarios exigidas por la acumulación y las demandas feministas y LGBT contra las opresiones condensadas en el formato familiar fordista. Se erigió así el “orden de género del capitalismo financiarizado” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 111), que a su vez estaría en crisis actualmente, en un marco de crisis general del capitalismo neoliberal. “Este régimen promueve la desinversión estatal y corporativa del bienestar social, al tiempo que recluta mujeres en la fuerza de trabajo paga: externalizando el trabajo de cuidados en familias y comunidades mientras reduce su capacidad para realizarlo” (Fraser 2016b, p. 112).

Las consideraciones anteriores podrían repetirse para las otras divisiones institucionales del capitalismo. En todos los casos, vemos cómo cada fase histórica afecta al *conjunto del orden institucional*, redibujando las fronteras entre los ámbitos. Nuevas formas de imperialismo, de anexión de la naturaleza y de articulación economía/política se establecen también en cada caso. Con estos intentos sucesivos, todos ellos precarios y contestables, el capitalismo logra estabilizar transitoriamente sus contradicciones sistémicas, augurando en cada caso nuevas fases de crisis y reconfiguraciones generales.

Proyectos emancipatorios y luchas sociales

Pasemos ahora al último punto de reformulación de Fraser: las perspectivas estratégicas y la reconstrucción de los conflictos sociales. Como vimos, Fraser enfatiza las *gramáticas propias* y las *ontologías diferenciadas* de cada una de las condiciones de trasfondo del capitalismo. La política no se rige por la lógica de la mercancía, la reproducción social no se rige por la dinámica de la acumulación, etc. Esto no significa que esas divisiones institucionales variopintas sean *reservorios puros de una normatividad emancipatoria*: muchas veces, sus oposiciones dinámicas respecto de la economía capitalista plasman complementariedades sistémicas, madrigueras conservadoras y otras trampas dualistas. Sin embargo, marcan una normatividad alternativa (a veces complementaria, a veces en conflicto) respecto de la que corresponde a la valorización del valor.

Las divisiones institucionales del capitalismo dan lugar a *luchas por los límites* [*boundarie struggles*]. En diferentes contextos, las personas pelean colectivamente por redefinir, rediscutir y a veces también defender las fronteras entre ámbitos institucionales. Por momentos, tratan de proteger fronteras heredadas, por ejemplo, contra los avances de la mercantilización (luchas *defensivas*, Fraser y Jaeggi 2018, p. 213). Retomando vocabulario previo, Fraser distingue luchas por los límites *afirmativas* y *transformadoras*. Las primeras buscan *situar en otro punto* la localización social de una frontera dada, sin discutir la existencia de esa frontera como tal (por ejemplo, discutir la inclusión de las mujeres en el trabajo asalariado o de poblaciones racializadas en la ciudadanía estatal). Las segundas *objetan la existencia de algunas fronteras institucionales como tales* (por ejemplo, proyectos radicales de transformación social que busquen abolir la separación entre producción y reproducción, entre política y economía, etc.). Por último, como Fraser viene sosteniendo desde hace años, la propia distinción entre luchas afirmativas y transformadoras es contextual, donde son posibles *reformas no reformistas*, afirmativas bajo un criterio estricto, pero que “dan lugar a efectos transformadores porque alteran las relaciones de poder y, por lo tanto, abrir un camino para nuevas luchas que se vuelven cada vez más radicales” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 214).

En *Justice Interruptus*, como vimos, Fraser prefiere en principio las perspectivas transformadoras por sobre las afirmativas, aspirando a una alianza entre políticas económicas socialistas y políticas feministas deconstructivas. En sus formulaciones actuales, *la distancia con los proyectos de transformación deconstructiva parece ser mayor*. La Fraser

actual nos advierte contra los peligros de dos imaginarios extremos y simétricos en las luchas de fronteras: el liquidacionismo y el prohibicionismo. El primero busca “eliminar una frontera del todo”, mientras que el segundo intenta “hacer impenetrable” una frontera dada (Fraser y Jaeggi 2018, p. 215). Ejemplos peligrosos de liquidacionismo se encuentran en el intento soviético por eliminar la frontera entre economía y política, que condujo a las dificultades sistémicas de la economía planificada; así como en algunas experimentaciones fascistas de instrumentalización estatal de la reproducción social y biológica. No toda agenda transformadora es necesariamente progresiva: puede haber intentos transformadores extremos, liquidacionistas, que busquen *abolir fronteras para peor*.

En el otro extremo del espectro, el prohibicionismo tiene sus propias dificultades. Vemos ejemplos de esta política también en algunas prácticas de la resistencia, como “en aquellas feministas que buscan prohibir toda mercantilización del sexo, la reproducción y el trabajo de cuidados” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 215). En estos casos se asume que cierto ámbito de la existencia es inherentemente no mercantizable, lo que puede traer consecuencias conservadoras o impedir la intervención emancipatoria ante las transformaciones propulsadas por el capital. Si liquidar toda frontera institucional puede ser peligroso, decretar la sacralidad de las fronteras existentes puede resultar conservador y paralizante. Fraser, más que adherirse en bloque a proyectos transformadores o afirmativos, recomienda mantener una actitud abierta y contextual, capaz de pensar renegociaciones y redefiniciones de fronteras, militando por una “nueva y más democrática” manera de trazarlas (Fraser y Jaeggi 2018, p. 216).

El *liquidacionismo* es una forma extrema de las *luchas transformadoras*, orientadas a deshacer los marcos dualistas que delimitan las identidades constituidas de las personas. Si la Fraser del cambio de siglo se orienta en principio a la transformación social, ahora parece traer una mirada más matizada. La transformación deconstructiva puede ser la orientación correcta cuando es posible combinarla con formas de protección social contra la mercantilización, pero eso no significa que sea deseable favorecer *a priori* la liquidación de todas las fronteras institucionales del capitalismo. Atender a los procesos de renegociación con criterios de paridad participativa parece, en cambio, más promisorio. Las luchas de fronteras reemplazan, entonces, la división previa entre estrategias afirmativas y transformadoras.

Por último, las consideraciones anteriores se enmarcan en otra caracterización de las luchas sociales en el capitalismo. Reformulando

las ideas de Karl Polanyi, Fraser distingue un “triple movimiento” entre *mercantilización*, *protección social* y *emancipación* (Fraser y Jaeggi 2018, p. 231). El ciclo fordista estuvo marcado por la alianza entre protección social y mercantilización, en detrimento de la emancipación social. El capitalismo neoliberal, en cambio, significó una curiosa alianza de mercantilización y emancipación, que incorporó parte de las críticas y demandas emancipatorias de la nueva izquierda de los años sesenta del siglo XX y los movimientos sociales, muchas veces “desplazándose hacia formas individualistas y meritocráticas de enmarcar sus agendas” (Fraser y Jaeggi 2018, p. 241). Esto marcó un periodo de neoliberalismo progresista donde la expansión del mercado pareció ofrecer oportunidades a versiones domesticadas de los movimientos sociales. Las estabilizaciones sistémicas parecen posibles cuando se alían dos de los tres posibles movimientos capitalistas, en detrimento de un tercero. En esos casos es posible condensar dinámicas de lucha en sentido de un ordenamiento social provisorio pero viable. Una articulación disruptiva de movimientos generales y luchas de fronteras (incluida la de clases) podría dar lugar a una transición a una nueva articulación institucional o, incluso, a una ruptura con el capitalismo como tal.

Este triple movimiento parece, a su turno, una reversión del dualismo perspectivo. Ya no se trata de reconocer el divorcio instituido entre redistribución y reconocimiento, sino de tres movimientos en interacción dinámica, donde se producen *alianzas de dos contra uno* que permiten avances de ciertas políticas contra otras. La propuesta política de Fraser es responder a la crisis del capitalismo con una alianza entre protección social y emancipación, que pueda combatir tanto los impulsos a la mercantilización renovada como las reacciones populistas conservadoras. Este juego de tres movimientos suplanta el dualismo de redistribución y reconocimiento, renovando el análisis del capitalismo neoliberal, que entonces se comprendía en términos de una combinación de reconocimiento afirmativo y derrotas en la política de la redistribución económica. Fraser mantiene, al parecer, su análisis crítico sobre la deriva del feminismo de segunda ola, que habría sido integrado en el neoliberalismo en una alianza ambigua con la desigualdad económica. Sin embargo, reformula los términos de ese análisis desde un paradigma triple más que dual: antes que una victoria ambigua del reconocimiento en detrimento de la redistribución, parece que asistimos a una alianza entre mercantilización y emancipación contra la protección social. De nuevo, vemos el juego de continuidades (crítica a la integración neoliberal de los nuevos movimientos sociales) y rupturas (paso del dualismo perspectivo al triple movimiento).

Conclusión

A lo largo de este trabajo reconstruí algunos jalones de la evolución intelectual de Nancy Fraser en los últimos años. Traté de comparar el paradigma del dualismo perspectivo, desarrollado sobre todo en *Justice Interruptus* y los debates con Axel Honneth, con el actual giro hacia la teoría del capitalismo como orden institucional. Esta manera de periodizar las transformaciones intelectuales de Fraser remite a los énfasis respectivos de cada momento de su maduración teórica, a pesar de lo cual existe una teoría del capitalismo en el paradigma anterior y una atención a la pluralidad de perspectivas sobre lo social en el paradigma contemporáneo. Con todo, la crítica del capitalismo como tal cobra primacía en el nuevo contexto. Sostuve que hay un juego de continuidades y rupturas entre la Fraser del cambio de siglo y la actual, donde aparecen nuevos elementos en el análisis del presente, nuevas concepciones sobre el capitalismo y nuevas perspectivas para la transformación social.

En 1997 Fraser caracteriza su presente histórico como *postsocialista*. Habría una situación duradera de crisis de alternativas, donde sería difícil movilizar energías utópicas e imaginar alternativas al capitalismo. Este presente cerrado, a la vez, vendría acompañado de un desplazamiento de las energías de las izquierdas desde la redistribución hacia el reconocimiento. Si en los años sesenta del siglo xx la nueva izquierda amplió las perspectivas críticas de manera creativa y valiosa, desplazando el economicismo de la socialdemocracia y el marxismo tradicional, para los noventa las energías de la nueva crítica social fueron integradas por el capitalismo. Para comienzos del siglo XXI, la lucha por la igualdad económica habría sido desactivada y la lucha por el reconocimiento integrada socialmente. Fraser se propone disputar el contexto postsocialista y pensar marcos políticos integradores, que permitan volver a poner al reconocimiento y la redistribución en pie de igualdad como horizontes de lucha.

Hoy, en cambio, Fraser caracteriza que vivimos una crisis del capitalismo en todas sus dimensiones, no sólo en términos de obstrucciones sistémicas a la acumulación sino también de contradicción aguda entre ésta y sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas. La crisis económica se vería acompañada de una crisis de cuidados o de reproducción social, una crisis de las articulaciones de poder globales, una crisis de legitimidad política y una crisis ecológica. Esta *multidimensionalidad* de la crisis del capital implica un contexto más peligroso, pero menos cerrado que el de 1997. Las posibilidades históricas para la

crítica del capitalismo serían mayores, pero a la vez serían más grandes los riesgos, ya que otra posible respuesta a la crisis está en los giros autoritarios y la construcción de “populismos conservadores”. Finalmente, la crítica al divorcio entre redistribución y reconocimiento se reformula ahora en términos de una discusión con el neoliberalismo progresista, una variante meritocrática y liberal que habría subsumido las agendas de los movimientos sociales, en un marco de alianza entre mercantilización y emancipación social. En 1997, Fraser ve en el multiculturalismo dominante la forma *mainstream* de política de izquierdas. En 2018, en cambio, analiza la crisis del feminismo progresista como un corolario de la crisis general del capitalismo neoliberal. Para Fraser, el neoliberalismo progresista está en crisis como síntoma de la crisis general del capital. Insistir en esta estrategia política hoy prepara las reacciones autoritarias del populismo conservador, en un contexto que es más peligroso que el de los años noventa.

En segundo lugar, también hay un juego de continuidades y rupturas en la teoría del capitalismo. En 2003 Fraser justifica su dualismo perspectivo desde el punto de vista de la *separación entre economía y cultura* en el capitalismo. Este orden social tiende a la dualización, separando la clase del estatus, a diferencia de las sociedades precapitalistas donde ambos estaban fusionados. Esto significa que ambas dimensiones (la económica y la cultural) son fuentes independientes de injusticias en el capitalismo. Luego, el dualismo perspectivo se justifica por la dualidad de dimensiones de la (in)justicia en la realidad social capitalista, antes que por consideraciones normativas abstractas.

En sus análisis posteriores a 2012 Fraser pasó del dualismo entre economía y cultura a la teoría de las divisiones institucionales constitutivas del capitalismo. La sociedad capitalista es algo más que la lógica del capital, fundada en la explotación y la tendencia compulsiva a la valorización. En cambio, puesto que la sociedad no puede componerse sólo de mercancías, el capital tiene precondiciones no mercantilizadas. Estas precondiciones son la reproducción social (feminizada y realizada en parte en las familias), la desposesión (con reconfiguración de las diferencias de estatus para reducir a poblaciones y territorios a la condición de expropiables), la naturaleza (con la agudización capitalista de la separación occidental entre sociedad y naturaleza) y la política (en cuanto que el capital supone una instancia estatal separada de los intercambios mercantilizados entre particulares). Estas esferas institucionales portan cada una normatividades y ontologías propias, alternativas a la del capital, pero solidarias con ella. Se trata de un marco institucional fundado en las barreras, las tensiones y los conflictos de límites. Antes

que dos grandes dimensiones (la cultura y la economía), el capitalismo implica múltiples barreras institucionales. Las diversas luchas sociales no se estructuran sólo en torno a dos ejes, sino que se dan en los límites entre esferas, configurando en cada caso órdenes temporalmente estables en la historia capitalista. Aquí también vemos un juego de continuidades y rupturas, donde persiste una mirada pluralista del capitalismo, pero ya no en términos de dualidad entre economía y cultura sino de barreras institucionales entre la producción de valor y sus condiciones de posibilidad.

El paso a los conflictos de límites trae, a su turno, una revisión de la estrategia política. En 1997 Fraser aboga por una confluencia de las políticas deconstructivas en lo cultural y las políticas socialistas en lo económico. En otras palabras, defiende una agenda transformadora doble, que tienda a abolir las escisiones de estatus o clase que generen injusticias en todos los planos. En 2003 complejiza esta política con la introducción de las reformas no reformistas como vía media que aspire a generar transformaciones profundas con base en las inquietudes afirmativas de las personas que sufren opresión y reservando la agenda deconstructiva para los casos en que las diferencias culturales produzcan desigualdades opresivas. Sin embargo, la perspectiva global de Fraser parece que se mantiene en favor de estrategias transformadoras que busquen abolir los marcos dualizados y que a la vez generen redistribución igualitaria y reconocimiento deconstructivo.

En el nuevo contexto, Fraser revisita las perspectivas de afirmación y transformación desde el punto de vista de los *conflictos de límites*. Las luchas de límites se dan en torno al trazado de las fronteras institucionales del capitalismo, que no son estáticas. Por ejemplo, en cierto momento histórico algunas tareas ligadas a la reproducción social pueden realizarse en forma doméstica y en otro momento pueden verse absorbidas por la mercantilización o la protección social estatal. Para Fraser, los conflictos de límites afirmativos son aquellos que buscan trazar de otra manera una frontera dada, incluyendo o excluyendo a algunas personas o actividades en ella. En cambio, los conflictos transformadores discuten la existencia de una frontera como tal, como cuando se objeta la separación entre producción y reproducción desde ciertos feminismos, o entre política y economía desde cierto marxismo. Ahora Fraser no favorece *a priori* las perspectivas transformadoras y advierte de los peligros simétricos del *prohibicionismo* (vocación de coagular indefinidamente el trazado de una frontera dada) y el *liquidacionismo* (que parece ser una política transformadora radical). Esta última orientación puede dar lugar a políticas peligrosas, como el intento de planificar

completamente la economía o algunos experimentos de control de la reproducción biológica y social. Antes que una orientación general en favor de la abolición de las fronteras institucionales, Fraser nos invita a pensar estratégica y contextualmente, para elaborar políticas transformadoras conforme a las perspectivas y aspiraciones igualitarias de las personas.

Por último, el dualismo perspectivo se reformula en la nueva teoría en términos del triple movimiento entre protección social, mercantilización y emancipación. Este movimiento “pospolanyiano” describe tres posibilidades de orientación política en el capitalismo. El neoliberalismo progresista, por ejemplo, es un ejemplo de alianza entre emancipación y mercantilización, mientras que el Estado benefactor se caracterizó por una alianza de la mercantilización con la protección social. Frente al actual tiempo de crisis, Fraser propone unir las políticas de protección social (en potencia, con una mirada socialista) con las políticas de emancipación. De vuelta, vemos una mezcla de continuidades y rupturas con el marco anterior. Persiste la crítica a la integración de los movimientos sociales en el neoliberalismo, pero reformulada en la nueva terminología del triple movimiento pospolanyiano. Si bien el neoliberalismo progresista fue una alianza de la mercantilización y la emancipación social, sería preciso oponerle hoy, en su crisis, un proyecto de emancipación con protección social. Asimismo, la estrategia transformadora se revisita y se matiza en favor de una atención contextual a las luchas de límites.

La “nueva” Nancy Fraser aparece, a partir de las transformaciones intelectuales descritas, como una poderosa teórica del capitalismo, categoría de análisis que ahora se mueve al centro de su pensamiento. Su teoría crítica intenta a la vez captar la encrucijada de nuestra época (crisis del neoliberalismo progresista, crisis multidimensional del capitalismo, surgimiento de alternativas autoritarias), enmarcarla en una perspectiva de largo plazo (teoría ampliada del capitalismo) y proveer una perspectiva emancipatoria para ubicarnos en ella (luchas de límites y movimientos pospolanyianos). En esta perspectiva reaparecen sus “viejas” preocupaciones en torno al reconocimiento y la redistribución, la afirmación y la transformación, la integración neoliberal de los movimientos sociales. Sin embargo, regresan reconstruidas a la luz de un nuevo prisma, donde la crítica del capitalismo como tal tiene mayor centralidad. Esta teoría del capitalismo es significativamente más amplia que las del marxismo tradicional, pues incluye las esferas institucionales no mercantilizadas que hacen posible la acumulación. Esto vuelve a Fraser una pensadora fundamental en un tiempo de crisis capitalis-

ta, donde al mismo tiempo proliferan activismos feministas, ambientalistas, LGBT, étnicos y antirracistas, que guardan una relación con el capitalismo, pero no se subsumen en las luchas salariales tradicionales.

Referencias bibliográficas

- Arruzza, Cinzia, 2015, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, Sylone, Madrid.
- Arruzza, Cinzia, Titthi Bhattacharya y Nancy Fraser, 2019, *Feminism for the 99%. A Manifesto*, Verso, Nueva York.
- Bargu, Banu y Chiara Bottici (comps.), 2017, *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honour of Nancy Fraser*, Palgrave, Nueva York, <<http://doi.org/10.1007/978-3-319-52386-6>>.
- Bernstein, Richard, 2017, “From Socialist Feminism to the Critique of Global Capitalism”, en Bargu y Bottici 2017, pp. 17–43, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-52386-6_2>.
- Bhattacharya, Titthi (comp.), 2017, *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentring Oppression*, Pluto, Nueva York, <<https://doi.org/10.2307/j.ctt1vz494j>>.
- Butler, Judith, 2008, “Merely Cultural?”, en Fraser y Olson 2008, pp. 42–56 [1a. ed.: *New Left Review*, vol. 1, no. 227, 1998], <<https://doi.org/10.2307/466744>>.
- Fraser, Nancy, 1995, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”, *New Left Review*, no. 212, pp. 68–93.
- Fraser, Nancy, 1997, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, Routledge, Nueva York, <<https://doi.org/10.4324/9781315822174>>.
- Fraser, Nancy, 2003, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, en Fraser y Honneth 2003, pp. 7–109.
- Fraser, Nancy, 2008a, “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler”, en Fraser y Olson 2008, pp. 57–68.
- Fraser, Nancy, 2008b, “Against Pollyanna-ism: A Reply to Iris Young”, en Nancy y Olson 2008, pp. 107–112.
- Fraser, Nancy, 2012, “Can Society Be Commodities All the Way Down? Post-Polanyian Reflections on Capitalist Crisis”, *Archive Ouverte de Sciences de l’Homme et la Société*, disponible en <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00725060>> [12/02/2020], <<https://doi.org/10.1080/03085147.2014.898822>>.
- Fraser, Nancy, 2014, “Behind Marx’s Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism”, *New Left Review*, no. 86, pp. 55–72, <<https://doi.org/10.7312/columbia/9780231181518.003.0007>>.
- Fraser, Nancy, 2015a, “Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism”, *Critical Historical Studies*, no. 3, vol. 1, pp. 163–178, <<https://doi.org/10.1086/683054>>.

- Fraser, Nancy, 2015b, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, trad. Cristina Piña Aldao, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Fraser, Nancy, 2016a, “Contradictions of Capital and Care”, *New Left Review*, no. 100, pp. 99–117.
- Fraser, Nancy, 2016b, “Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson”, *Critical Historical Studies*, no. 2, vol. 2, pp. 157–189, <<https://doi.org/10.1086/685814>>
- Fraser, Nancy, 2018, “¿Podemos entender el populismo sin llamarlo fascista? Entrevista”, trad. Andrea Pérez Fernández, en *Sin Permiso*, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/textos/podemos-entender-el-populismo-sin-llamarlo-fascista-entrevista>> [12/02/2020].
- Fraser, Nancy, 2019, *iContrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*, trad. Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth, 2003, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trad. Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke, Verso, Londres/Nueva York.
- Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi, 2018, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity, Cambridge, <<https://doi.org/10.1177/0791603520930989>>.
- Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi, 2019, *Capitalismo. Una conversación en la teoría crítica*, Morata, Madrid.
- Fraser, Nancy y Kevin Olson (comps.), 2008, *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, Verso, Londres/Nueva York.
- Moore, Jason W., 2015, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, Londres/Nueva York.
- Young, Iris Marion, 2008, “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, en Fraser y Olson 2008, pp. 89–107.
- Zaretsky, Eli, 2017, “Nancy Fraser and the Left: A Searching Idea of Equality”, en Bargu y Bottici 2017, pp. 263–280, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-52386-6_15>.

Recibido el 24 de enero de 2020; revisado el 1 de junio de 2020; aceptado el 19 de junio de 2020.