

INDÍGENAS Y DERECHOS COLECTIVOS: ¿ES EL MULTICULTURALISMO MALO PARA LAS MUJERES?

Oscar Pérez de la Fuente

Universidad Carlos III de Madrid

1. TEORÍAS DE LA JUSTICIA, REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO



EN las últimas décadas estamos asistiendo a una revalorización de las cuestiones relacionadas con el pluralismo cultural. Algunos hablan de un auténtico resurgimiento étnico. Los conflictos conectados con la pertenencia cultural que se relacionan con el nacionalismo, la inmigración o la situación de los indígenas, forman parte de la agenda política de las sociedades democráticas. La definición de los grados de homogeneidad social necesarios para el buen gobierno de la esfera pública ha sido puesta en cuestión por las reivindicaciones de las diversas minorías que articulan un discurso de inclusión y reconocimiento de su especificidad. Un ámbito donde particularmente se han producido cambios significativos en los últimos años ha sido la progresiva constitucionalización de cláusulas con referencias a las minorías indígenas. Como ejemplo, el artículo 4 de la refor-

ma de 1992 de la Constitución mexicana, que sostiene: «la nación mexicana tiene un composición *pluricultural* sustentada originalmente en los pueblos indígenas»¹. Paralelamente a estos avances, se ha desarrollado una importante reflexión teórica que busca analizar y conceptualizar esta nueva interpretación del pluralismo, las denominadas políticas de la identidad.

La articulación de la lucha por el reconocimiento se ha convertido, en las últimas décadas, en un objetivo teórico –que incluye trabajos de Taylor², Honneth³ y Young⁴– y práctico –al responder a las demandas de movimientos sociales y culturales diversos–. Los lenguajes, enfoques y perspectivas utilizados difieren sustancialmente a la aproximación habitual de las teorías de la justicia. La multitud de escenarios implicados, unida a la versatilidad de las diversas conceptualizaciones, convierte a las políticas de la identidad en un ámbito polémico, casi inexplorado y sometido a toda clase de tópicos y generalizaciones. Precisamente la denuncia más extendida de estos planteamientos se centra en la históricamente asumida visión de las mayorías que somete a opresión a los *diferentes*. Las caras del no reconocimiento de las identidades son variadas en su alcance y, especialmente, en su traslación a la agenda política de las sociedades democráticas. Uno de los extremos más controvertidos se traduce en que el lenguaje de los derechos individuales parece no ser suficiente como elemento de emancipación de los miembros de las minorías que buscan el reconocimiento de su identidad específica.

La polémica liberal comunitarista, que supuso la reedición actualizada de la polémica filosófica entre Kant y Hegel, fue un primer paso en la reava-

¹ González Galván sostiene: «La iniciativa confirma que la nación mexicana es pluricultural, por tanto el titular de la soberanía del Estado es culturalmente heterogéneo. Con ello se consolidan las bases constitucionales para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, ampliándose el ámbito de protección del principio de igualdad jurídica no sólo a los que son en lo social y en lo económico diferentes, sino también en lo cultural. Esta es la razón para hablar ahora de la inauguración de un proceso de construcción novedoso del Estado mexicano, el Estado pluricultural de derecho» (J. A. GONZÁLEZ GALVÁN, «Debate nacional sobre derechos indígenas», en J. A. GONZÁLEZ GALVÁN (coor.), *Constitución y derechos indígenas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, pp. 269-281, esp. p. 270).

² Taylor escribió un influyente ensayo titulado «La política del reconocimiento», que está incluido en Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Bertrán, y Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Fina Birulés Bertrán.

³ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, traducción de Manuel Ballester, N. FRAZER, A. HONNETH, *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003.

⁴ I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000, traducción de Silvina Álvarez, y I. M. YOUNG, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, 2000.

lorización de las circunstancias que componen el contexto donde los individuos se desenvuelven. Según los comunitaristas, el sujeto participante del Contrato Social es una entidad abstracta que no existe en ningún lugar. Implícitamente esto ha beneficiado a los particulares intereses, que, en la sociedad norteamericana, se correspondían con los del hombre, blanco, anglosajón, protestante, heterosexual y propietario, que se asumían como definidores de la normalidad, a la que el resto de personas debía asimilarse o asumir su estigma como diferentes. Uno de los objetivos de las luchas por la emancipación de la Humanidad del siglo xx ha sido el pleno reconocimiento de la igualdad de derechos. Las mujeres o las minorías raciales estaban excluidas de la esfera pública, tenían limitados sus derechos, con un *status* inferior al de ciudadano. Lo que Taylor denomina la *política de la igual dignidad* fue el motor de transformación social que amplió el círculo de la ciudadanía y promovió un trato imparcial entre los seres humanos. Es común la vinculación de las Teorías de la Justicia con los principios de universalidad, neutralidad e imparcialidad. Sin embargo –este es el punto crucial– los individuos que forman los movimientos que buscan el reconocimiento de su identidad específica, encuentran incompleto este enfoque, ya que implícitamente les aboca a la asimilación a la identidad mayoritaria y a la discriminación, que dificulta sus planes de vida como miembros de una minoría. Esto supone el tránsito a lo que Taylor denomina *Política de la diferencia*, que también tiene una base universalista: «cada uno debe ser reconocido por su identidad única»⁵. Sería simplista pensar que la lucha por el reconocimiento supone sustituir como ideal de regulación social la igualdad por la diferencia. Pero se puede sostener que las relaciones de ambas nociones serán complejas, múltiples y, en ocasiones, en franca contradicción. Lo cual crea tensiones, no siempre bien resueltas, en la forma de aproximarse a las Teorías de la Justicia.

Una forma de explicar este desenfoque la ha propuesto Frazier con su intento de solución del dilema entre *redistribución* y *reconocimiento*. La aproximación de la redistribución considera que las injusticias son socioeconómicas. Se trata de situaciones que comprenden las situaciones de *explotación* (los beneficios del trabajo son apropiados por otros), *marginación económica* (ser confinado a un trabajo indeseable o poco

⁵ Taylor afirma «sólo concedemos lo que está universalmente presente –todo el mundo tiene una identidad– mediante el reconocimiento de lo peculiar de cada uno. La exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad» (Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 305).

remunerado) y *privación* (es negado un adecuado nivel material de vida). La aproximación del reconocimiento tiene que ver con los patrones culturales de representación, interpretación y comunicación. Son situaciones que se relacionan con la *dominación cultural* (ser sujeto de patrones de interpretación y comunicación que están asociados a otra cultura y son extraños y/o hostiles a la propia), *el no reconocimiento* (convertirse en invisible en las prácticas interpretativas, representacionales y comunicativas de la propia cultura) y el *poco respeto* (ser rutinariamente vilipendiados o despreciados en las representaciones estereotipadas culturales públicas y/o en la interacciones de cada día)⁶. El objetivo de la redistribución es la eliminación de las desigualdades, mientras que el objetivo del reconocimiento es la acomodación de las diferencias.

Las diferentes posiciones varían en las prioridades sobre la explicación de las injusticias. Algunas se centran la redistribución –posición clásica del liberalismo–, otras se centran en el reconocimiento –Honneth– o bien abogan por un modelo mixto –Frazer–. La aproximación más interesante proviene de evitar maniqueísmos y asumir la complejidad de la conjugación de vocabularios y análisis de las fuentes de la opresión y la discriminación. El análisis de la situación de los indígenas tiene que ver con su exclusión social y desigualdad de recursos y oportunidades y, también, con la discriminación y olvido oficial de su identidad diferenciada. La relevancia de los criterios utilizados estriba en el desarrollo de los mecanismos institucionales que se correspondan con una integración social equitativa. La peculiaridad de los grupos indígenas lleva a considerarlos minorías culturales en busca de reconocimiento de su identidad específica. Esto tiene su traslación habitual en medidas especiales, en forma de derechos colectivos, que garanticen su autonomía frente a la mayoría y permitan preservar su cultura distintiva. Esto supone una redefinición del pluralismo que acomoda la diversidad cultural, pero plantea una serie de cuestiones sobre la idoneidad de solapar los derechos individuales con una justificación cultural.

Las políticas de la identidad son un ámbito donde se reivindican medidas especiales para las minorías culturales que articulan el paradigma del reconocimiento. Este enfoque tiene importantes implicaciones y no está

⁶ N. FRAZER, «Social justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and participation», en N. FRAZER y A. HONNETH, *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003, pp. 7-109, esp. pp. 12-13.

exento de críticas desde diversas posiciones. En las siguientes líneas, *a)* se mostrará cuáles son las grandes posiciones del debate sobre la gestión del pluralismo cultural; *b)* se analizará la polémica sobre los derechos colectivos, y *c)* se profundizará en la cuestión de si, como propone Susan Moller Okin, el multiculturalismo es malo para las mujeres⁷. Es decir, si los derechos de las minorías culturales no son medidas que van en detrimento de la igualdad de la mujer. En el trasfondo de esta investigación, subyacen cuáles deben ser los mecanismos de articulación del reconocimiento en las sociedades democráticas y si la afirmación de la política de la diferencia a favor de las identidades minoritarias no debe conjugarse de acuerdo con otros principios relevantes en las Teorías de la Justicia.

2. POSICIONES DEL DEBATE SOBRE EL PLURALISMO CULTURAL

Las políticas de la identidad parten de la consideración de los seres humanos como seres contextuales y justifican medidas que protejan y asistan a los miembros de las minorías culturales. La lucha por el reconocimiento supone que los elementos culturales específicos tienen un importante papel al otorgar significados, dar sentido y orientar moralmente a los individuos. Esto remite ineludiblemente a las dimensiones colectivas de la pertenencia cultural y choca con la tradición individualista del liberalismo. En el caso de los indígenas, se busca encontrar los instrumentos de garantía de la reproducción de su cultura tradicional como mecanismo más adecuado de socialización de los individuos que pertenecen al grupo cultural. La asimilación a la cultura mayoritaria supone un camino que lleva a la eliminación de la diferencia y aboca, en muchas ocasiones, a la discriminación de los asimilables. El argumento culturalista ha de hacer frente, sin embargo, a cómo distanciarse de los aspectos más opresivos de las culturas tradicionales.

La cuestión que subyace a los diferentes planteamientos es la relación entre el binomio moral-cultura, que afecta al análisis metaético de las normas morales. Algunas posiciones proponen una tajante distinción entre los valores morales, universales, imparciales y neutrales y los valores culturales, particulares, secundarios e, incluso, folklóricos. Esta es la visión del

⁷ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», en J. COHEN, M. HOWARD, M. NUSSBAUM, (eds.). *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 7-27.

liberalismo igualitario. En el otro extremo, se encuentra la posición que niega la posibilidad de llegar a valores morales universales, ya que la moralidad es únicamente interna a cada cultura. Esto aboca al relativismo que se fundamenta en la incomensurabilidad radical entre culturas. Desde este punto de vista no están justificados los juicios interculturales, pero tampoco se permite la adecuada distancia crítica de los participantes con respecto a su propia cultura. Esta es la posición del multiculturalismo relativista. Existen posiciones intermedias que, afirmando la posibilidad de llegar a valores universales, dan relevancia moral a los elementos particulares que componen la identidad cultural. La visión tradicional se basaba en ideales abstractos, como la neutralidad cultural, que se mostraban como falacias, ya que confundían igualdad con uniformidad u homogeneidad. Sin embargo, la cuestión del reconocimiento tiene que ver con la reivindicación de volver a reconsiderar la interpretación del pluralismo que se haga desde la esfera pública. Desde esa perspectiva se proponen medidas especiales para que las minorías acomoden su identidad específica. La propuesta culturalista liberal de Kymlicka busca hacer compatibles los valores liberales con la institucionalización de mecanismos de justicia etnocultural. Desde esta visión, las culturas son fundamentales para realizar las elecciones significativas que permiten el ejercicio de la autonomía individual. Como la protección de las identidades culturales está vinculada con el valor de la autonomía, el culturalismo liberal no justifica los aspectos opresivos de las culturas que violen derechos básicos, que Kymlicka denomina *restricciones internas*⁸. Para completar el panorama, existen otras posiciones multiculturalistas, como la de Parekh, que consideran que el reto al que deben hacer frente las sociedades es cómo articular una genuina interpretación del pluralismo inherente al género humano, que tiene que ver con la inescapable y deseable diversidad cultural. El liberalismo, frente a su pretensión de universalismo, es culturalmente específico y no tiene por qué ser asumido dogmáticamente como la única verdad. Todas las culturas son limitadas y, frente al relativismo, esto supone que se debe alentar el dialogo intercultural y la consecución, en una negociación múltiple, de consensos de valor universal sobre algunas cuestiones morales⁹.

⁸ W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Carmen Castells Auleda, p. 59.

⁹ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism*, Harvard University Press, 2000, p. 388.

Uno de los tópicos más repetidos es el que considera que las políticas de la identidad parten de un concepto de cultura, como una esencia pura e inmutable superior a los individuos que la componen, que debe ser conservada a toda costa. El liberalismo considera desafortunada la analogía con el ecologismo en la protección de especies animales protegidas que, en ocasiones, se utiliza con la pérdida que supondría la extinción de una cultura. Una vez más se desacredita y devalúa la pretensión de la necesidad de reconocimiento de los individuos que pertenecen a las minorías culturales. Cabe destacar que, precisamente, el concepto de cultura, que manejan autores como Kymlicka y Parekh, es un proceso dinámico y abierto al cambio, que tiene un elemento clave en la reproducción cultural. En ese sentido, Kymlicka vincula el contexto de elección significativo que provee una cultura con el valor de la autonomía individual¹⁰. Para Parekh, los seres humanos están incardinados en una cultura aunque pueden evaluarla críticamente¹¹.

Alguna vez se ha sostenido que el liberalismo es una ideología de la disidencia. Históricamente, las luchas entre católicos y protestantes fueron el origen de la concepción que separa la esfera pública de la esfera privada. Las instituciones liberales surgen como respuesta a la gestión del pluralismo religioso, afirmando el consenso de valores en la esfera pública y situando la religión en la esfera privada. La convivencia se basa en la asunción indiscutida de los valores públicos, mientras que los individuos ejercen su autonomía amparados por el catálogo de derechos. Actualmente, el liberalismo mantiene este esquema y considera que las culturas son una cuestión privada. La estrategia con el pluralismo cultural debe ser la misma que con el pluralismo religioso, situar la fuente de conflicto en la esfera privada. La esfera pública se configura con normas neutrales e imparciales respecto a las identidades culturales. La justicia tiene que ver únicamente con las desigualdades económicas y sociales –paradigma de la redistribución– y el acento culturalista no hace sino confundir las causas reales de los conflictos. La cultura

¹⁰ Kymlicka afirma que «las personas eligen entre las prácticas sociales de su entorno, en función de las creencias sobre el valor de estas prácticas (creencias que pueden ser erróneas). Y tener una creencia sobre el valor de una práctica consiste, en primera instancia, en comprender los significados que nuestra cultura le otorga» W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 120.

¹¹ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism*, op. cit., 336.

«no es excusa» para hacer una excepción a los derechos individuales y al consenso de valores de la esfera pública.

Las políticas de la identidad consideran que este planteamiento liberal conlleva una interpretación de la igualdad como asimilacionismo a la cultura de la mayoría y un exceso de individualismo que evita dar la necesaria articulación a la realidad contextual de los seres humanos. El mecanismo de los derechos individuales es considerado insuficiente para acomodar adecuadamente las diferencias culturales. Esto supone la doble constatación de que, por un lado, la identidad cultural tiene ineludibles dimensiones colectivas y, por el otro, el liberalismo tiene como piedra angular la asunción de que los individuos son los únicos que pueden ser titulares de los derechos. En esta tesitura, Kymlicka propone una teoría liberal de los derechos de las minorías culturales, buscando hacer compatibles los principios liberales con la protección de la especificidad de los grupos culturales, en los que incluye a minorías nacionales, minorías indígenas e inmigrantes. Es favorable a la institucionalización de derechos en función de grupo de la ciudadanía diferenciada para garantizar el autogobierno, la representación o el reconocimiento de las peculiaridades de las diferentes identidades culturales. De las tensiones inevitables entre los valores liberales y la protección de cualquier cultura, Kymlicka desarrolla la distinción entre medidas para proteger la identidad de grupo frente a otros grupos –*protecciones externas*– y medidas para mantener la coherencia interna del grupo restringiendo los derechos básicos –*restricciones internas*–. La concepción de la justicia etnocultural que defiende Kymlicka justifica las protecciones externas, lo que le separa del liberalismo, y considera no justificadas las restricciones internas, lo que le separa del multiculturalismo.

En el *Caso Pueblo*, una minoría de individuos que practicaba la religión protestante fueron expulsados de la reserva india por no seguir la pauta oficial de su grupo cultural¹². El liberalismo priorizaría los derechos individuales vulnerados y abogaría por la separación entre lo público y lo privado. El culturalismo liberal de Kymlicka considera que la protección de una cul-

¹² En el caso Pueblo, se condenó al ostracismo a los miembros de la reserva que se habían convertido al cristianismo y querían continuar en la comunidad. Para los que consideran que la violación de las normas de la comunidad es vista como una amenaza para la supervivencia de la comunidad. Kymlicka responde que la única prueba real es el disgusto que la mayoría siente por la práctica disidente (W. KYMLICKA, *Liberalism, community and culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 196)

tura tiene sentido en tanto afirma el contexto necesario para realizar una elección significativa que permite el ejercicio de la autonomía individual. Por tanto, no está justificada dicha protección sino se permite realizarse la autonomía individual. El camino frente a las culturas tradicionales con aspectos opresivos debería ser liberalizar esas culturas¹³. El valor explicativo del enfoque de Kymlicka permite mostrar con claridad el exceso que supone afirmar que todos los aspectos de una cultura están necesariamente justificados moralmente y, a la vez, permite intuir cómo las medidas con dimensiones de grupo, necesarias para acomodar las diferencias culturales, tienen como elemento clave la adecuada armonización con los derechos individuales.

El gran mérito de Kymlicka ha sido situar la lucha por el reconocimiento dentro de la órbita del liberalismo. La mejor interpretación de los ideales de libertad, igualdad y autonomía debe partir de la realidad contextual de los seres humanos y debe desarrollar los mecanismos institucionales para vehicular la pertenencia cultural equitativamente entre todos los miembros de la sociedad. Una posición liberal criticaría el intento de Kymlicka, ya que justifica medidas que restringen la autonomía de los que no pertenecen al grupo –las protecciones externas– que tienen como objetivo la preservación de una cultura, ya que éste no es un objetivo moralmente justificado por encima de los derechos individuales. Una posición multiculturalista consideraría, en cambio, la dificultad de liberalizar una cultura sin destruirla. No parece justificado imponer obligaciones a los no-miembros con las protecciones externas, mientras que no se consideran justificadas las restricciones internas a los miembros que garanticen la coherencia interna de la cultura. Según la visión multiculturalista, es difícil sostener la distinción entre protecciones externas y restricciones internas si el objetivo manifestado es la reproducción de los elementos fundamentales de una identidad cultural¹⁴.

¹³ Kymlicka afirma «encontrar una forma de liberalizar una comunidad sin destruirla es una tarea que los liberales llevan a cabo en cada país, una vez se reconoce la importancia de un contexto de elección seguro» (W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., 170).

¹⁴ Parekh critica Kymlicka, ya que «mientras permite protecciones externas a grupos frente a la sociedad mayor rechaza las restricciones internas. La distinción es difícil de dibujar, aún más difícil de mantener. Las protecciones externas intentan proteger al grupo frente a los efectos adversos de las elecciones autónomas de los extraños. Es extraño justificar la restricción de la autonomía de terceros pero no la de los miembros del grupo concernido» (B. PAREKH, «Dilemas of a multicultural society», *Constellations*, vol. 14, num. 1, 1997, p. 60).

Bajo la etiqueta de «multiculturalismo», se han venido desarrollando diferentes perspectivas que coinciden en afirmar el valor positivo de la diversidad cultural. El origen que se suele atribuir a este enfoque proviene del rechazo en las universidades norteamericanas de algunos estudiantes a los programas de estudios centrados en las obras de *hombres, blancos, muertos*, silenciando las referencias a otras manifestaciones culturales fuera del canon eurocéntrico. Según Young, las prácticas cotidianas de las sociedades liberales consideran normales y neutrales los valores de las culturas mayoritarias y, en cambio, consideran inferiores y desviados las prácticas y valores de los grupos minoritarios. Abundan los estereotipos que fosilizan la diferencia, que se convierte en un estigma. La salida que se propone es afirmar una política de la diferencia, que busca transformar el significado estigmatizante por un significado emancipatorio. Se trata de afirmar positivamente las características que componen la identidad de los grupos que son considerados diferentes. Esta formulación cae en el dilema de la diferencia, que consiste en plantear si al afirmar en positivo las características que tradicionalmente suponían un estigma no puede finalmente reforzar los antiguos tópicos y estereotipos discriminatorios frente a la diferencia. La forma de superar el dilema es situar la afirmación en positivo de la diferencia en el ámbito de la lucha política en favor de una democracia más inclusiva¹⁵.

El multiculturalismo tiene en la defensa de la política de la diferencia un elemento clave en su articulación de la lucha por el reconocimiento de los miembros de las minorías culturales. El énfasis en la diversidad cultural como elemento positivo puede derivar en una aceptación acrítica de todas las identidades. Una de las polémicas que refleja esta perspectiva es la que tiene que ver con la cuestión de si todas las culturas tienen igual valor. La versión relativista del multiculturalismo no permite un punto de vista moral que critique los aspectos más opresivos de las culturas ya que finalmente no distingue moral y cultura. Los prejuicios etnocéntricos llevan a actitudes como la que reflejan las palabras de Saul Bellow «cuando los zulúes escriban un Tolstoi». Los extremos relativista y etnocéntrico no permiten desarrollar los aspectos más emancipatorios de un discurso de la diferencia que pone en evidencia la opresión que significa el no reconocimiento de las identidades. El multiculturalismo afirma una genuina expresión del pluralismo frente a la visión asimilacionista que implícitamente afirma la posi-

¹⁵ I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 284.

ción liberal centrada en la redistribución. Una afirmación en positivo de la diferencia puede suponer un discurso más inclusivo con las opciones minoritarias, pero no debería ser una exaltación indiscriminada de cualquier identidad. En ese sentido, existe una versión pluralista del multiculturalismo que enfatiza el concepto de cultura como un proceso dinámico, el diálogo intercultural y la existencia de valores universales que cada cultura interpreta a su modo. La distancia crítica entre moralidad y cultura permite rechazar los aspectos más opresivos de algunas culturas, aunque se estime el respeto por la diferencia cultural como un importante valor para configurar la esfera pública.

Lo más relevante de esta panorámica acerca de las posiciones sobre el pluralismo cultural es que las diferencias teóricas se traducen en medidas concretas que afectan al día a día de los miembros de las minorías culturales. Un enfoque liberal se centra en las desigualdades económicas y sociales –paradigma redistributivo–, considera que la estrategia más adecuada con las identidades culturales es convertirlas en un asunto privado y considera que sólo los individuos son titulares de derechos. Un enfoque culturalista liberal afirma que la importancia de la pertenencia cultural merece una especial protección, en forma de medidas en función de grupo, de la ciudadanía diferenciada, rechazando las medidas que promuevan la homogeneidad interna del grupo que restrinjan la autonomía de los miembros. Un enfoque multiculturalista considera que la diversidad cultural es algo positivo que debe ser promocionado por la esfera pública. Está a favor de los derechos colectivos, aunque en ocasiones contradigan los derechos individuales. Esta variedad de posiciones muestra cómo la lucha por el reconocimiento no está exenta de acentos y matices importantes.

3. IDENTIDAD CULTURAL Y DERECHOS COLECTIVOS

Uno de los extremos más controvertidos de las políticas de la identidad es la idoneidad de la adopción de medidas especiales de dimensiones colectivas para defender la diferencia específica del grupo cultural, que permitan a sus miembros realizar plenamente sus planes de vida de acuerdo con su pertenencia cultural minoritaria. Este enfoque parte de considerar que la cultura es un bien colectivo irreductible que supone una fuente de valor y polo de identificación para sus integrantes, justificando su adecuada protección. La clave

central de esta polémica estriba en que la clásica interpretación individualista del liberalismo convierte estas medidas en innecesarias, redundantes, contra-productivas e incluso peligrosas. En el desencuentro entre estas perspectivas, se esconden elementos de diverso calado filosófico que ponen en cuestión las implicaciones del desarrollo institucional de enfoques que den relevancia o ignoren la realidad contextual de los seres humanos.

El enfoque clásico del liberalismo afirma que los individuos son los únicos agentes morales y, por tanto, los únicos titulares de derechos. La extrapolación de este esquema a la figura de unos supuestos «derechos colectivos» ha significado centrarse en una discusión escolástica sobre las posibilidades de la agencia moral colectiva y acerca de las implicaciones de sostener que un colectivo sea titular de derechos. Esto ha generado equívocos diversos y una mala comprensión general del alcance de la polémica. Otra perspectiva adoptada ha sido la de plantearse la concreta técnica jurídica de articulación de los derechos colectivos y su necesaria eficacia jurisdiccional. Una conclusión habitual ha sido percibir que los derechos colectivos se solapan a los derechos individuales, y también ha sido plantearse hasta qué punto es justificable que un juez sea el árbitro natural para el eterno conflicto de las diferentes categorías de derechos en cuestión. Juridificar los derechos colectivos supone un ineludible conflicto con los derechos individuales. Desde la perspectiva tradicional del liberalismo, estas medidas son o bien innecesarias, ya que protegen bienes que no son prioritarios, o bien son perniciosas, ya que suponen una injustificada intromisión *holista* en la autonomía individual. Sin embargo, es difícil, por ejemplo, imaginar que un juez de instancia deba decidir sobre el derecho a la autodeterminación de Palestina y su conflicto con los derechos individuales. En ese sentido, el enfoque adecuado para entender las medidas de protección de las identidades culturales minoritarias no es como usualmente se propone ontológico o jurídico, sino que pertenece al ámbito de la política.

Como acertadamente afirma Raz, los derechos colectivos son «una mera forma de hablar»¹⁶. La disputa terminológica, de implicaciones metafísicas, sobre cómo denominar a las medidas que acomoden a las minorías culturales en las sociedades democráticas, oscurecen el verdadero debate que se centra en la más adecuada articulación de la gestión del pluralismo cultural. Los miembros de las minorías culturales están desaventajados y

¹⁶ J. RAZ, *The Morality of freedom*, Oxford University Press, 1986, p. 207.



discriminados por su pertenencia cultural, lo que supone que un enfoque exclusivamente centrado en el catálogo de derechos individuales supone una clara invitación a la asimilación, a la pérdida de su identidad específica. Si la democracia busca ser el discurso institucional más legítimo, debe desarrollar un discurso plural de las identidades que permita equitativamente desarrollar los planes de vida de los individuos, independientemente de su grupo cultural, en igualdad de oportunidades con los miembros de la mayoría. En el paradigma del reconocimiento, esto se traduce en medidas que, de forma estable, garanticen la diferencia específica del grupo cultural que permita a los individuos desarrollar sin injusticias su pertenencia cultural. La propuesta de Kymlicka es denominar los derechos en función de grupo según la ciudadanía diferenciada¹⁷.

Situar el conflicto en el ámbito de la política, que tiene que ver con la gestión de la diferencia cultural en el seno de las democracias, supone centrar el debate en la justificación de medidas concretas y, a la vez, calibrar sus dimensiones institucionales en el mecanismo de «frenos y contrapesos» que compone el discurso democrático desde sus orígenes. Estas medidas especiales deben ser fruto de la negociación entre los grupos etnoculturales, para articular de forma plural los ámbitos de la autonomía política, competencias en educación, idiomas oficiales y cultura, representación de la minoría ante otras instituciones y reconocimiento simbólico de su singularidad. Esta acomodación de la diferencia cultural está inserta en el conjunto de decisiones que suelen tomarse en los períodos constituyentes de las democracias, donde se sientan las bases de la convivencia en sociedad, las claves del consenso de la esfera pública. Estas medidas especiales son eminentemente políticas, decisiones que afectan a la distribución del poder y al reconocimiento institucional de las diferencias. Frente a la imagen del organicismo social, o los miedos a la balcanización de la sociedad, estas decisiones que acomodan a las minorías culturales, deben tener límites claros en el catálogo de derechos individuales, el entramado institucional del discurso democrático y en la eficacia jurisdiccional de la Constitución.

Si la democracia debe ser sinónimo de pluralismo, esto debe afectar al reconocimiento efectivo de las minorías culturales y, a su vez, a la existencia

¹⁷ Kymlicka afirma «esta fusión de la ciudadanía diferenciada en función de grupo con los derechos colectivos ha tenido un efecto desastroso sobre el debate filosófico y popular», en W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 74.

de garantías para los individuos *disidentes* dentro de estas minorías. Una de las reivindicaciones habituales es el reconocimiento de la ley tradicional indígena en el contexto de las sociedades democráticas que afirman los derechos humanos. La cuestión que se plantea es si la acomodación del pluralismo cultural debe suponer una excepción institucionalizada del catálogo de derechos individuales cuando entran en juego los aspectos más opresivos de una cultura tradicional. O en otros términos, si la efectividad de los derechos colectivos no supone *de facto* una posible renuncia a la ciudadanía en su concepción clásica. Cabe destacar tres enfoques frente a estas situaciones: *a)* la opción de la *ciudadanía re-universalizada*, *b)* la opción de los *costes inevitables* y *c)* la distinción de *las restricciones internas*¹⁸.

Una primera aproximación a las soluciones frente a los conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales consiste en afirmar que la ciudadanía se corresponde con el disfrute pleno de los derechos individuales, obviando el enfoque que reconocería consecuencias jurídicas de dimensiones colectivas a la pertenencia cultural específica. Esta opción de la *ciudadanía re-universalizada* sigue el paradigma de redistribución, centrándose en las injusticias económicas y sociales, que tiene en la interpretación del ideal de la igualdad la máxima expresión de la justicia social. Desde esta perspectiva, la institucionalización de derechos especiales para las minorías culturales no está justificada, ya que la preservación de una cultura no es un fin en sí mismo que permita conculcar derechos individuales. Este es el enfoque del liberalismo igualitario que han sostenido, entre otros, Habermas¹⁹ y Barry²⁰.

¹⁸ La denominación de «ciudadanía reuniversalizada» y de «costes inevitables» es propuesta por Shachar, y la distinción de las restricciones internas, como ya se ha dicho, es propuesta por Kymlicka. A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, 2001, pp. 64-72.

¹⁹ Habermas afirma que «los derechos culturales que son exigidos e implantados bajo la rúbrica de una «política del reconocimiento» no tienen que ser entendidos de suyos como derechos colectivos. En conformidad con el modelo de libertad religiosa, se trata más bien de derechos subjetivos que garantizan una inclusión concreta. Garantizan a todos los ciudadanos un acceso igual en los contextos culturales, a las relaciones interpersonales y a la tradiciones, en la medida que son esenciales en el desarrollo y aseguramiento de su identidad personal» (J. HABERMAS, «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», *Claves de Razón práctica*, núm. 129, 2003, pp. 4-12, esp. p. 12).

²⁰ Barry afirma «las culturas simplemente no son el tipo de entidad a la que podemos adscribir derechos. Las comunidades definen algunas características culturales compartidas (por ejemplo, un idioma) que bajo determinadas circunstancias pueden tener reivindicaciones válidas, pero estas reivindicaciones surgen de los legítimos intereses de los miembros del grupo» (B. BARRY, *Culture and equality*, *op. cit.*, p. 67).

Una segunda aproximación, considera que la posición más justificada para la gestión multicultural es el no intervencionismo estatal en las normas de un grupo cultural. Kukathas se basa en un paralelismo con el derecho de asociación y afirma que los individuos tienen derecho a preservar una cultura, imponiendo las normas de grupo que considere adecuadas para esa finalidad. Éstas pueden incluir medidas que buscan la coherencia o homogeneidad del grupo –restricciones internas–, ya que los individuos tienen un derecho formal de salida²¹. Este es un argumento de origen liberal que articularía el no intervencionismo estatal en favor de los grupos culturales, pero conecta con la visión multiculturalista que el Estado debe proteger la diversidad cultural, asumiendo algunos costes inevitables por la pertenencia cultural.

La tercera aproximación busca compatibilizar los principios liberales con la protección de la diferencia cultural. Es el planteamiento culturalista liberal de Kymlicka, que considera justificadas medidas especiales para proteger la identidad del grupo frente a otros grupos –protecciones externas– mientras no considera justificadas medidas que, para asegurar la homogeneidad interna del grupo, violen los derechos y libertades básicos de los miembros –restricciones internas–. Cabe destacar que esta solución busca armonizar medidas especiales para la minoría cultural con la protección de los derechos individuales. Algunos plantean que esta propuesta es un intento de liberalizar una cultura tradicional sin destruirla. El eclecticismo de esta posición combina la protección de la identidad específica con mecanismos de cambio cultural para los aspectos más opresivos de la cultura. Sin embargo, la crítica multiculturalista considera poco nítida la distinción entre protecciones externas y restricciones internas, y le resulta extraño que imponga obligaciones a terceros mientras los miembros no están obligados por las normas del grupo para mantener su identidad diferenciada.

4. ¿ES EL MULTICULTURALISMO MALO PARA LAS MUJERES?

La polémica de los derechos colectivos parece tener un lugar destacado en las cuestiones sobre la gestión del pluralismo cultural. La justifica-

²¹ Ch. KUKATHAS, «Are there cultural rights?», *Political Theory*, núm. 20, 1992, pp. 105-139, esp. p. 133.

ción última de estas medidas considera que el instrumento de los derechos individuales no es suficiente para proteger las culturas minoritarias, que se encuentran desasistidas y discriminadas respecto a la cultura mayoritaria. Una interesante perspectiva de análisis de la cuestión de los derechos especiales para las culturas minoritarias ha sido la elaboración de algunas autoras feministas que ponen de relieve las tensiones entre la justicia etnocultural –que respondería a la política de la identidad diferenciada– y la justicia entre géneros –que se justifica en la política de la igual dignidad–. En pocas palabras, Okin plantea esta cuestión en un artículo titulado «¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?». Frente a argumentaciones ontológicas, políticas y jurídicas, que ponen en cuestión la deseabilidad o consistencia de los derechos colectivos, Okin se centra en sus efectos para los grupos vulnerables, en especial las mujeres. La estrecha vinculación entre género y cultura, supone que el reconocimiento de las leyes tradicionales indígenas en el seno de las democracias constitucionales significa finalmente la promulgación de una excepción a los derechos de las mujeres y la legitimación de la tradicional visión patriarcal que las subordina por motivos de género.

Una forma habitual de plantear las relaciones entre hombres y mujeres, respondía –y en algunos casos actualmente responde–, implícita o explícitamente, a la ideología del determinismo biológico. Algunos hechos de la naturaleza se sacralizaban hasta convertirse en la justificación de una estratificación de la sociedad que circunscribía a las mujeres a la esfera privada en un papel social poco reconocido. En ese intento de *naturalizar* la desigualdad tienen un importante papel las comprensiones en forma de dicotomía que se realizaron por las Ciencias Sociales. Desde esa perspectiva, los hombres construyen la Cultura, forman parte del ámbito Público de la sociedad, a través del uso de la Razón y se ocupan de las tareas de Producción de bienes materiales. Las mujeres, en cambio, están vinculadas por la naturaleza, destinadas al ámbito Doméstico, dominan los Sentimientos y se ocupan de la Reproducción de la especie²². Esta forma falaz de argumentar tuvo su réplica en la aparición del concepto de género. El sexo haría referencia únicamente a una realidad fisiológica y biológica, mientras que el género sería la construcción social y cultural de lo masculino

²² V. MAQUIEIRA D'ANGELO, «Genero, diferencia y desigualdad», en E. BELTRÁN PEDREIRA, V. MAQUIEIRA, S. ÁLVAREZ, C. SÁNCHEZ MUÑOZ, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 17-75, esp. p. 40.

ción última de estas medidas considera que el instrumento de los derechos individuales no es suficiente para proteger las culturas minoritarias, que se encuentran desasistidas y discriminadas respecto a la cultura mayoritaria. Una interesante perspectiva de análisis de la cuestión de los derechos especiales para las culturas minoritarias ha sido la elaboración de algunas autoras feministas que ponen de relieve las tensiones entre la justicia etnocultural –que respondería a la política de la identidad diferenciada– y la justicia entre géneros –que se justifica en la política de la igual dignidad–. En pocas palabras, Okin plantea esta cuestión en un artículo titulado «¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?». Frente a argumentaciones ontológicas, políticas y jurídicas, que ponen en cuestión la deseabilidad o consistencia de los derechos colectivos, Okin se centra en sus efectos para los grupos vulnerables, en especial las mujeres. La estrecha vinculación entre género y cultura, supone que el reconocimiento de las leyes tradicionales indígenas en el seno de las democracias constitucionales significa finalmente la promulgación de una excepción a los derechos de las mujeres y la legitimación de la tradicional visión patriarcal que las subordina por motivos de género.

Una forma habitual de plantear las relaciones entre hombres y mujeres, respondía –y en algunos casos actualmente responde–, implícita o explícitamente, a la ideología del determinismo biológico. Algunos hechos de la naturaleza se sacralizaban hasta convertirse en la justificación de una estratificación de la sociedad que circunscribía a las mujeres a la esfera privada en un papel social poco reconocido. En ese intento de *naturalizar* la desigualdad tienen un importante papel las comprensiones en forma de dicotomía que se realizaron por las Ciencias Sociales. Desde esa perspectiva, los hombres construyen la Cultura, forman parte del ámbito Público de la sociedad, a través del uso de la Razón y se ocupan de las tareas de Producción de bienes materiales. Las mujeres, en cambio, están vinculadas por la naturaleza, destinadas al ámbito Doméstico, dominan los Sentimientos y se ocupan de la Reproducción de la especie²². Esta forma falaz de argumentar tuvo su réplica en la aparición del concepto de género. El sexo haría referencia únicamente a una realidad fisiológica y biológica, mientras que el género sería la construcción social y cultural de lo masculino

²² V. MAQUIEIRA D'ANGELO, «Genero, diferencia y desigualdad», en E. BELTRÁN PEDREIRA, V. MAQUIEIRA, S. ÁLVAREZ, C. SÁNCHEZ MUÑOZ, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 17-75, esp. p. 40.

y lo femenino. Es en cada cultura donde se distribuyen los roles sociales, las identidades, las significaciones, la división del trabajo, los símbolos, el prestigio y el desarrollo institucional según la comprensión colectiva que se haga del género. En este sentido, son explicativas las palabras de Simone de Beauvoir cuando afirmó «una mujer no nace, sino que se hace»²³. La construcción cultural del género destruye la línea de argumentación del determinismo biologicista y es una invitación a replantear el tradicional papel de las mujeres, abriendo su conciencia en favor de la lucha por la igualdad respecto de los hombres.

Analizando las importantes conexiones entre género y cultura, Okin concluye que la esfera de la vida reproductiva, sexual y personal funciona como foco central de la mayoría de culturas, que tienen como uno de sus principales objetivos el control de las mujeres por los hombres²⁴. Lo que supone afirmar el peso cultural del patriarcado que, según Okin, es un fenómeno universal, pasado y presente, que tiene diferentes intensidades según la importancia de la religión y las tradiciones²⁵. Howland analiza los movimientos fundamentalistas del Budismo, Cristianismo, Hinduismo, Islam y Judaísmo que comparten la visión de que «la sexualidad de las mujeres es potencialmente maligna y destructiva de los hombres. Las estructuras legales del matrimonio, divorcio y códigos de modestia fundamentalistas sirven como refuerzo de los mecanismos para mantener la castidad de las mujeres y controlar su sexualidad. El principio que está detrás de estas estructuras es que las mujeres deben ser sumisas a los hombres en general, y en particular que una esposa debe someterse y ser obediente a su marido»²⁶. La vinculación entre religión y patriarcado se constata en las imágenes y preceptos contenidos en los Textos Sagrados

²³ Esta frase la utilizó en 1949 en su obra *El segundo sexo*. Citado por V. MAQUIEIRA D'ANGELO, «Genero, diferencia y desigualdad», cit.

²⁴ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», J. COHEN, M. HOWARD, M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princetown University Press, 1999, pp. 7-27, esp. pp. 12-13.

²⁵ Okin afirma que: «La discriminación contra y el control de las libertades de las mujeres es practicada, con mayor o menor extensión, por virtualmente todas las culturas, pasadas y presentes, pero especialmente por aquellas religiosas y aquellas que miran la pasado –con textos antiguos o tradiciones reveladas– con guías y reglas acerca de cómo vivir en el mundo contemporáneo S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», *op. cit.*, p. 21.

²⁶ C. HOWLAND, «The challenge of religious fundamentalism to the liberty and equality rights of women: an analysis under United Nations Charter», *Columbia Journal of Transnational Law*, 35, 1997, pp. 271-378, esp. p. 283.

de las más importantes religiones con los que se buscan justificar teológicamente la inferioridad de las mujeres.

Frente al patriarcado, reacciona la visión feminista que, según Okin, se basa en la creencia que las mujeres no deben estar desaventajadas por su sexo, que debería ser reconocido que tienen igual dignidad que los hombres, y que deberían tener la oportunidad de vivir sus vidas tan plenamente y tan libremente elegidas como pueden los hombres²⁷. Actualmente este planteamiento parece estar formalmente asumido en algunas sociedades, que han articulado políticas antidiscriminatorias para asegurar la consecución del objetivo de la igualdad dignidad entre hombres y mujeres. Sin embargo, es relevante que un autor multiculturalista como Parekh haya incluido a las feministas entre los grupos que aumentan la diversidad cultural, ya que adoptan una diversidad de perspectiva. El feminismo está contra los valores centrales de las culturas de subordinan a la mujer, adoptando una perspectiva contraria al patriarcado. Otros grupos con diversidad de perspectiva son los ecologistas, con su crítica del antropocentrismo y la tecnocracia²⁸.

Como caso paradigmático de las relaciones entre multiculturalismo y feminismo, este artículo se centrará en analizar la situación de la mujer indígena. Uno de los tópicos más repetidos es que está sometida a una triple discriminación: por ser indígena, por ser pobre y por ser mujer. En su situación se combinan múltiples perspectivas, que suponen el no reconocimiento de su identidad cultural específica, la falta de redistribución de los recursos y el papel subordinado frente a los hombres. Las interrelaciones de los diferentes ámbitos son estrechas, generando una dinámica compleja como la que llevaría a reivindicar su identidad indígena frente a la cultura mayoritaria y rebelarse frente a esa misma identidad por su contenido patriarcal. A esto se añade que las mujeres indígenas son una minoría invisible, son las grandes ausentes de la teoría de los derechos indígenas. La perspectiva de género es obviada en muchos análisis, considerando incluso su mención una injustificada intromisión etnocéntrica.

Es difícil adoptar una perspectiva generalizadora para hablar de la situación de las mujeres indígenas ya que cada comunidad tiene sus pro-

²⁷ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», *op. cit.*, p. 10.

²⁸ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 3-4.

pías características. Sin embargo, una posible aproximación a su perspectiva vital lleva a considerar la realidad de los matrimonios acordados, que algunos denominan «venta de la novia»²⁹, cuando son aún niñas. Su vida está asociada casi exclusivamente a la función reproductiva, centrada en la natalidad y cuidado de los hijos. No se considera necesario que estudien, lo que comporta mayores tasas de analfabetismo que los hombres indígenas. En algunas ocasiones, realizan trabajos que son poco remunerados y no están considerados socialmente. Es común que deban soportar los malos tratos del marido. Las mujeres indígenas no tienen voz en la comunidad y no tienen cargos públicos³⁰.

En la situación de las mujeres indígenas se puede distinguir la dimensión de género y la dimensión cultural. Una determinada interpretación multiculturalista primaría el factor cultural identitario, que se correspondería con la defensa de los derechos colectivos para defender la diferencia específica. Pero cabe plantear la dimensión de género, que sostendría que la cultura indígena es patriarcal, subordinando a las mujeres a un ineludible papel inferior. Si la justicia etnocultural reivindica el reconocimiento de la autonomía indígena, la justicia de género denuncia que esto pueda ser en detrimento de la situación de las mujeres e incluso la vulneración de sus derechos constitucionalmente garantizados y avalados por las diferentes Declaraciones internacionales de Derechos Humanos. Desde esta perspectiva, Sachar formula la *paradoja de la vulnerabilidad multicultural*, que considera que «el reconocimiento de las culturas minoritarias supone el refuerzo de las jerarquías tradicionales»³¹. Esto se traduce en la discriminación

²⁹ Álvarez de Lara afirma que: «Según un sondeo realizado por el Instituto Nacional Indigenista, realizado en 2000, con el propósito de conocer más acerca de los diferentes tipos de prácticas que pudieran implicar “la venta de la novia” se identificó que en algunos Estados, entre ellos Chiapas, subsisten prácticas que implican el pago de dinero a cambio de la futura esposa o bien la familia entrega alimentos, bebidas, enseres y animales domésticos, sobre todo en las comunidades con mayor índices de marginación y pobreza» R. M. ÁLVAREZ DE LARA, «Algunos comentarios sobre el reconocimiento de la costumbre y la discriminación de la mujer en la reciente reforma constitucional en materia indígena», en M. CARBONELL y K. PÉREZ PORTILLA, *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, Universidad Autónoma Nacional de México, México, 2002, pp. 111-125, esp. p. 121.

³⁰ Los datos para realizar esta panorámica están extraídos del libro «Mujeres de maíz», donde Rovira describe la situación de las mujeres indígenas de Chiapas y los cambios que supuso la rebelión zapatista (G. ROVIRA, *Mujeres de maíz*, Virus editorial, Barcelona, 1996).

³¹ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, 2001, p. 42.

de los grupos tradicionalmente vulnerables, entre los que tienen especial significación las mujeres.

La idiosincrasia del concepto de cultura supone una especial relevancia para el proceso de reproducción cultural. Sachar considera *irónico* que precisamente sean las mujeres las tradicionalmente encargadas de transmitir los valores, normas y prácticas que usualmente subordinan a las mujeres³². La funciones de las mujeres como transmisoras culturales de la historia e identidad del grupo imponen un deber de transmitir fielmente las normas sociales del grupo, costumbres y tradiciones, memoria colectiva y expectativas específicas para las generaciones siguientes³³. La perpetuación del patriarcado otorga un papel destacado a las mujeres mayores de la tribu para que las jóvenes internalicen los valores que tradicionalmente subordinan a las mujeres. Como sostuvo Stuart Mill, la esclavitud femenina se diferenciaba de otros tipos de esclavitud porque los hombres no sólo buscaban la obediencia de las mujeres, sino dominar sus sentimientos.

La crítica de Okin se dirige contra las teorías liberales de los derechos de las minorías culturales, en especial la propuesta de Kymlicka. Considera que los derechos de grupo son potencialmente, y en muchos casos actualmente, antifeministas³⁴. Okin argumenta que la relación entre multiculturalismo y feminismo se parece a un juego de suma cero, en el que reforzando derechos de grupo de la minoría implica un debilitamiento de los derechos de las mujeres de ese grupo minoritario³⁵. Esto se justifica porque las teorías de derechos de grupo no hacen referencia a las diferencias de poder y ventajas entre hombres y mujeres, ya que parte de una visión de los grupos culturales como monolitos, prestando más atención a las diferencias entre grupos que a las diferencias dentro del grupo³⁶. La perspectiva multiculturalista no es sensible a la perspectiva de género, no se distancia críticamente del patriarcado, ya que suele constituir un elemento característico e identificador de la cultura minoritaria.

³² A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, *op. cit.*, p. 50.

³³ *Ibidem*, p. 56.

³⁴ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», *op. cit.*, p. 12.

³⁵ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, *op. cit.*, p. 65.

³⁶ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», *op. cit.*, p. 12.

La segunda crítica de Okin a los derechos de grupo es que dan poca o ninguna atención a la esfera privada³⁷. Si la visión tradicional del género circunscribe la actividad de las mujeres a la esfera privada, una teoría que busca proteger una cultura minoritaria únicamente desde la esfera pública, asumiendo formalmente algunos derechos, deja intactas las bases sobre las que se sustenta la subordinación de las mujeres. Según Okin, la subordinación de la mujer es usualmente informal y privada, y virtualmente ninguna cultura en el mundo hoy, minoritaria o mayoritaria, podría pasar el test de no discriminación de sexo si fuera aplicado en la esfera privada³⁸. De esta forma no hace sino reivindicar el clásico lema feminista de que «lo personal es político», que denuncia que la dicotomía liberal entre público y privado está hecha a la medida de los hombres. Según esta visión, que expresó Pateman, el contractualismo se basaría en un pacto sexual-social, pero la historia del contrato sexual ha sido reprimida, ya que es una historia de sujeción, mientras el contrato social es una historia de libertad³⁹.

El argumento feminista va más allá de la asunción formal de la igualdad en la esfera pública y quiere modificar los valores, comprensiones y prácticas, que se sitúan en la esfera privada, que limitan y devalúan seriamente los planes de vida de las mujeres. La argumentación de Okin es que esa discriminación suele tener «poderosas raíces culturales»⁴⁰, con lo que la justificación de proteger una cultura tradicional parece un ejercicio contraproducente. La justicia entre géneros reivindica un juicio crítico y una transformación de los valores culturales que precisamente son el objeto principal de protección de los derechos de las minorías culturales. Lo que permite concluir a Okin que, desde un punto de vista feminista, los derechos de grupo de las minorías no «son parte de la solución». Éstos más bien exacerban el problema»⁴¹.

Esta crítica feminista de Okin es un provocativo análisis sobre una cuestión central en los debates sobre el pluralismo cultural. Es fácil imagi-

³⁷ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», *op. cit.*, p. 12.

³⁸ *Ibidem*, p. 22.

³⁹ E. BELTRÁN PEREIRA, «Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad», E. BELTRÁN PEREIRA, V. MAQUIEIRA, S. ÁLVAREZ, C. SÁNCHEZ MUÑOZ, *Feminismos y Debates teóricos contemporáneos*, *op. cit.*, pp. 191-242, esp. p. 202.

⁴⁰ S. M. OKIN, «Is multiculturalism bad for women?», *op. cit.*, p. 22.

⁴¹ *Ibidem*, p. 22.

nar que su posición provoca reacciones y críticas diversas. La primera fuente de controversia reside en que Okin se basa una visión del otro sobre la base de estereotipos y generalizaciones. Como afirma Al Hibri su comprensión de otras culturas/religiones se deriva de fuentes secundarias de fuera de esas culturas/religiones⁴². El trasfondo de su perspectiva se convierte en una forma de auto-afirmación etnocéntrica, los valores de la cultura en la que vive son los mejores para las mujeres, lo que deriva en una actitud paternalista respecto a su forma de entender la diferencia cultural. Como afirma Gilman, «Okin realiza la distinción entre lo normal y lo represivo basado en la noción de lo que es una práctica aceptable que (sorpresa, sorpresa) se convierte en el reflejo de sus propias creencias y trasfondo»⁴³. Este argumento consideraría que el concepto de mujer detrás de la visión feminista de Okin se correspondería con la situación de las mujeres blancas, de clase media, de sociedades occidentales, olvidando que existen relevantes diferencias entre las mujeres. Su propuesta feminista occidental es poco sensible a entender otros feminismos. El discurso de emancipación de la mujer no puede construirse en el vacío, sino partir de las experiencias y prácticas de la diversidad de las mujeres. Esta es la crítica de feminismo negro y el feminismo lesbiano a la tradición feminista norteamericana⁴⁴. Algunas posiciones consideran que no es posible considerar que las mujeres sean un grupo específico, lo que parece indudable es que no tendría características homogéneas. Plantear una visión de la diferencia desde el prejuicio

⁴² Azizah y AL HIBRI, «Is Western patriarchal feminism good for third world women?», J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, op. cit., pp. 41-47, esp. p. 42.

⁴³ S. L. GILMAN, «Barbaric» rituals?, J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, op. cit., pp. 53-59, esp. p. 54.

⁴⁴ Frazer afirma que «la diferencia de género como foco de atención dio paso a las “diferencias entre mujeres”, inaugurándose con esto una nueva fase del debate feminista. Este cambio en el centro de atención fue en gran parte resultado del trabajo de las lesbianas y de las feministas de color. Durante muchos años, estos grupos se habían opuesto a las formas de feminismo que no lograban incidir en sus vidas y atender sus problemas. Las mujeres afroamericanas, por ejemplo, habían invocado su historia de esclavitud y oposición, de trabajo asalariado y activismo comunitario, para controvertir el supuesto de la dependencia femenina universal respecto a los hombres y el confinamiento a la domesticidad. Entre tanto, las feministas latinas, judías, nativas americanas y asiático-americanas, protestaban por la referencia implícita a la mujer anglosajona blanca en muchos de los textos de la corriente feminista central. Finalmente las lesbianas habían desenmascarado la heterosexualidad normativa de las explicaciones feministas sobre la maternidad, la sexualidad, la identidad de género y la reproducción». N. FRAZER, *Iustitia interrupta*, Siglo del Hombre editores, Santafé de Bogotá, 1997, traducción de Magdalena Holguín y Isabel Cristina Jaramillo, pp. 235-236.

etnocéntrico parece responder a la idea de que existe un único camino para la emancipación de la mujer, que se correspondería con los valores de Occidente. Esto no es una apelación a la versión relativista del multiculturalismo, sino es más bien concebir que el feminismo debe vehicular su discurso en el contexto más amplio de las políticas de identidad. Las vivencias, experiencias y prácticas cotidianas de las mujeres indígenas deben ser relevantes para adoptar una perspectiva feminista plural, lejos de imponer perspectivas occidentalizantes, pero atentos a mejorar sus condiciones de vida y eliminando la discriminación *desde dentro* de la propia cultura.

La segunda fuente de controversia reside en que la posición de Okin convierte en antagonistas a la justicia de género y la justicia etnocultural, sin plantearse claramente las consecuencias. Las mujeres indígenas se encontrarían ante la hipotética disyuntiva de optar entre su cultura o sus derechos. La opción de la *ciudadanía re-universalizada*, que parece defender Okin, afirma que las mujeres deben ser protegidas por sus derechos individuales, sin importar las consecuencias de la extinción de su propia cultura⁴⁵. La opción de los *costes inevitables* justifica la opresión a la que les somete su grupo cultural, estaría legitimada porque existe un derecho de salida. Estos planteamientos teóricos no se corresponden con el hecho de que estas mujeres no tienen una alternativa real⁴⁶. El juicio negativo de Okin respecto al papel de las culturas acaba por desconocer el valor que tiene la pertenencia cultural para los integrantes de una minoría cultural. La denuncia feminista no debería interpretarse como una llamada a la extinción de las culturas tradicionales, sino, más bien, en una vía para su progresiva transformación en un sentido más igualitario en relación al género. Frente a la tentación de concentrar en el género el monopolio de la injusticia, parece más adecuado integrar esta perspectiva en el más amplio nivel de las políticas de la identidad⁴⁷. Las fuentes de la opresión son múltiples y en muchas ocasiones se encuentran

⁴⁵ Como sostiene An-na'im, Okin no ofrece ningún comentario de las implicaciones de la extinción cultural para los miembros de las minorías culturales A. AN-NA'IM, «Promises we should all keep in common cause», J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, *op. cit.*, pp. 59-65, esp. p. 61.

⁴⁶ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁷ Quiero enfatizar el riesgo de centrar la cultura exclusivamente en la organización del género, especialmente cuando (como actualmente en Estados Unidos y Europa) los hombres y las mujeres de muchas minorías culturales pueden sentirse oprimidos por una cultura dominante. SASSEN, Saskia «Culture beyond gender», en J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, *op. cit.*, pp. 76-79, esp. p. 78.

interrelacionadas de formas diversas. Los polos de identidad de los seres humanos pertenecen a afiliaciones plurales y el discurso emancipatorio debe construirse atendiendo a esta complejidad.

Frente a las tensiones definitivas que Okin considera que existen entre multiculturalismo y feminismo, Kymlicka subraya sus puntos en común ya que ambos están contra la tradicional visión liberal de los derechos individuales⁴⁸. El problema es la invisibilidad, ya que en un caso se parte de la asunción de que ciudadano es un hombre y en el otro, la asunción que los ciudadanos comparten el mismo lenguaje y cultura nacional⁴⁹. Desde esa perspectiva, multiculturalismo y feminismo son aliados en las luchas para una concepción de justicia más inclusiva. Las mismas actitudes permiten a los liberales ignorar la justas reivindicaciones de las mujeres y de las minorías etnoculturales. Kymlicka denuncia que son «las complacencias liberales»⁵⁰.

Desde la visión multiculturalista, Parekh comparte con Okin la idea de que el respeto por la culturas no puede ser nunca incondicional, ni condonar actos de inhumanidad o opresión⁵¹. Sin embargo, considera que la posición de Okin acaba por convertirse en test de conformidad con los valores fundamentales del liberalismo, lejos de respetar la diferencia cultural⁵². Parekh afirma que el liberalismo es culturalmente específico y no la única forma racional o verdadera de organizar la vida humana. Las relaciones entre culturas liberales y culturales no liberales no deben basarse en asumir dogmáticamente criterios liberales, sino en un diálogo intercultural crítico y abierto⁵³. Finalmente, Parekh concluye que el multiculturalismo, lejos de ser enemigo de las mujeres, les da la oportunidad histórica de pluralizar y transformar la universalmente hegemónica y aburridamente homogénea cultura patriarcal que perjudica a mujeres y hombres a la vez⁵⁴.

Desde otra perspectiva, Shachar critica el planteamiento de Okin, ya que se basa en burdas generalizaciones sobre las religiones y culturas, llegando a afirmar que «virtualmente» todas las culturas son malas para

⁴⁸ W. KYMLICKA, «Liberal complacencies», en J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, *op. cit.*, pp. 31-35, esp. p. 32.

⁴⁹ W. KYMLICKA, «Liberal complacencies», *op. cit.*, p. 33.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁵¹ B. PAREKH, «A varied moral world», en J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, *op. cit.*, pp. 69-76, esp. p. 74.

⁵² B. PAREKH, «A varied moral world», *op. cit.*, p. 72.

⁵³ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 75.

las mujeres. También parte de una visión estática de los grupos culturales, que parece ignorar la cultura como proceso dinámico y la evolución de las diferentes religiones y culturas a lo largo del tiempo. Otra crítica se basa en que Okin considera que la mujeres indígenas son víctimas sin acción, su socialización extrema en las tradiciones del grupo cultural les lleva a no saber discernir las desigualdades de género. Shachar se plantea *por qué* las mujeres soportan ciertos aspectos de sus culturas que les imponen cargas y *cómo* las mujeres renegocian su históricamente desaventajada posición con la inclusión de nuevos significados en las normas del grupo. Según esta visión, Okin falla al no reconocer que las mujeres en las comunidades no dominantes pueden encontrar su pertenencia cultural como una fuente de valor, y no una fuente de opresión. No se da cuenta que, frente a su demasiado sobresimplificada imagen, el multiculturalismo es en la mayoría de las ocasiones, a la vez, bueno y malo para las mujeres. Pero quizá la crítica más interesante es que las mujeres permanecen en sus grupos minoritarios porque no tienen una alternativa real⁵⁵, lo que permite concluir que plantear la disyuntiva entre su cultura o sus derechos se convierte en un falso dilema.

La cuestión que se plantea es cómo desarrollar institucionalmente el amparo de los derechos, la acomodación de las diferencias y la transformación progresiva de la cultura patriarcal. La propuesta de Shachar es utilizar las protecciones externas para reducir las restricciones internas, un sistema que denomina *acomodación transformativa*⁵⁶. Los elementos para contextualizar esta propuesta serían la articulación de la protección de los grupos vulnerables a través de las mejores consecuencias del solapamiento de las jurisdicciones estatal y grupal desde la concepción de la cultura como un proceso dinámico. De esta forma, estarían justificadas las acomodaciones estatales que mejoraran la posición de los grupos tradicionalmente subordinados, mientras se protegen las diferencias culturales, creando un catalizador para el cambio interno⁵⁷. Las características de este sistema se basan en dividir los grandes temas en submaterias más específicas, donde se permite establecer una regla de no-monopolio de jurisdicciones y se articula la posi-

⁵⁵ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, *op. cit.*, pp. 65-67.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 118.

bilidad de elección individual caso por caso de la ley aplicable. Lo que subyace es la consideración de que la rivalidad entre jurisdicciones aplicables puede ser un incentivo para modificar los aspectos más opresivos de una cultura tradicional⁵⁸. Es un sistema de frenos y contrapesos que impide la exclusividad en el ejercicio del poder, evitando los excesos de la visión tradicional y poniendo las bases del cambio cultural favorable a los grupos vulnerables, en especial las mujeres. De esta forma, las mujeres indígenas verán garantizados jurisdiccionalmente sus derechos individuales cuando elijan esta opción frente a una ley indígena que las discrimine. De esta forma se mantiene la autonomía normativa del grupo cultural, lo que está detrás de la idea de derechos colectivos, y, a la vez, existen mecanismos previstos de salvaguarda de los derechos individuales.

Algunas desventajas de la acomodación trasformativa podrían ser la inseguridad jurídica y la jurisdiccionalización necesaria de los conflictos. Con su institucionalización, este sistema finalmente reconoce al individuo, en cada caso, la posibilidad de elegir jurisdicción, lo que finalmente supone que existe una indeterminación en el día a día del derecho aplicable. La segunda cuestión sobre la acomodación trasformativa es que organiza un sistema de tutela de derechos que hace necesaria, para resolver conflictos, la intervención de una o varias jurisdicciones. Esto hace más compleja la solución de los casos y puede desincentivar acudir a estos mecanismos de protección. Desde la perspectiva feminista de Okin, cambiar algunas normas para proclamar formalmente la igualdad no es suficiente. La emancipación de la mujer vendrá de la eliminación de los valores, mentalidades y prácticas que funcionan informalmente en la esfera privada que subordinan a las mujeres. Por tanto, la solución feminista a la opresión de las mujeres en las culturas tradicionales incluye no sólo mecanismos jurídicos, sino también medidas educativas para las mujeres y para los hombres del grupo cultural.

La propuesta de Sachar, sin embargo, acierta en la estrategia utilizada, ya que utiliza las protecciones externas para modificar las restricciones internas. La primera consideración es que frente a la visión estática que subyace a la visión de Okin, las culturas cambian, se transforman y los modelos de derechos colectivos parten de esa dinámica cultural. La perspectiva de los derechos colectivos no es «congelar» las culturas. La clave es

⁵⁸ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, *op. cit.*, pp. 118-126.



instrumentalizar el cambio cultural a favor de las minorías dentro del grupo cultural, transformar el sentido de la paradoja de la vulnerabilidad multicultural. Es decir, asumir como objetivo mejorar las condiciones de los grupos vulnerables, más que reforzar las jerarquías tradicionales. Se deben encontrar los mecanismos para vehicular el cambio cultural en un sentido progresista, en vez de en un sentido conservador. Frente a las tentaciones de intromisión paternalista, los protagonistas de este cambio han de ser los mismos individuos que pertenecen al grupo cultural. La emancipación de la mujer indígena ha de partir de la perspectiva de las mismas implicadas, que se marquen como meta la mejora de sus condiciones de vida entre la afirmación de su diferencia indígena específica y la reivindicación de la igualdad respecto a los hombres.

5. CONCLUSIONES

La imagen de las culturas como esencias puras e inmutables, que deben permanecer aisladas del resto del mundo, no se corresponde con el trasfondo de las políticas de la identidad. La lucha por el reconocimiento implica la necesidad de incluir en la agenda política de las sociedades una serie de medidas para acomodar a las minorías culturales. El discurso de la esfera pública busca, desde la Ilustración, configurarse en torno a la idea de igual dignidad. Los movimientos sufragistas y abolicionistas lucharon por ampliar el círculo de la ciudadanía a mujeres y minorías raciales. En cambio, las reivindicaciones de las minorías culturales no tienen como objetivo la igualdad con el resto de la sociedad, sino, más bien, la protección de su identidad específica. El discurso público se hace más complejo para evitar que la igualdad sea sinónimo de homogeneidad y asimilación. No se debe concebir que uno de los grandes ideales tenga el monopolio en la configuración de la esfera pública. La política de la igual dignidad y la política de la identidad diferenciada deben convivir en el seno de las democracias a pesar de las tensiones que puedan suponer. Precisamente en la situación de las mujeres indígenas se establece un conflicto entre determinada interpretación de la igualdad y determinada interpretación de la diferencia cultural.

De la misma forma que no sería justificable que las minorías culturales tuvieran como única salida la asimilación a la cultura mayoritaria, tampoco sería justificable que la protección de la diferencia cultural supusiera

la opresión de la mitad de sus miembros, las mujeres. Desde formulaciones diversas se ha considerado que la relevancia de la diferencia cultural no debe ser indiscriminada y que la clave de los derechos de las minorías culturales es su armonización con los derechos individuales. Una salida sería ignorar la identidad específica y concebir a los individuos únicamente con sus derechos individuales, es la opción de la *ciudadanía re-universalizada*. Esta solución se sitúa fuera del paradigma del reconocimiento y supone a medio plazo la extinción de la cultura específica del grupo. Otra salida es considerar que el grupo es autónomo para decidir cuáles son sus normas sin ningún límite, es la opción de los *costes inevitables*. Esta propuesta justifica situaciones de discriminación y opresión que van contra la igual dignidad de los seres humanos.

La solución más adecuada parece ser proteger la identidad diferenciada sin olvidar la igual dignidad. Las medidas para mantener la especificidad del grupo deben tener sus límites. En este punto, es explicativa la distinción entre protecciones externas y restricciones internas que propone Kymlicka. La clave es asegurar mecanismos de cambio cultural que sean favorables a los grupos vulnerables, que modifiquen los aspectos más opresivos de las culturas tradicionales. Es relevante considerar que, en la mayoría de culturas, las transmisoras de valores, tradiciones y prácticas son las propias mujeres. La modificación del patriarcado está virtualmente en sus manos. Las medidas transformativas de las políticas de la identidad, la educación y las garantías jurídicas han de ser instrumentos que faciliten las condiciones para salir de la discriminación como indígenas, como pobres y como mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

- AL HIBRI, Azizah Y.: «Is Western patriarchal feminism good for third world women?», Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princetown University Press, 1999, pp. 41-47.
- ÁLVAREZ DE LARA, Rosa María: «Algunos comentarios sobre el reconocimiento de la costumbre y la discriminación de la mujer en la reciente reforma constitucional en materia indígena», en Miguel CARBONELL y Karla PÉREZ PORTILLA, *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, Universidad Autónoma Nacional de México, México, 2001, pp. 111-125.

- AN-NA'IM, Abdullahi: «Promises we should all keep in common cause», Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 59-65.
- BELTRÁN PEREIRA, Elena: «Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad», Elena BELTRÁN PEDREIRA, Virginia MAQUIEIRA, Silvina ÁLVAREZ y Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 191-242.
- FRAZER, Nancy: «Social justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and participation», en Nancy FRAZER y Axel HONNETH, *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003, pp. 7-109.
- FRAZER, Nancy: *Iustitia interrupta*, Siglo del Hombre editores, Santafé de Bogotá, 1997, traducción de Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, pp. 235-236.
- GALVÁN, Jorge Alberto (Coor.): *Constitución y derechos indígenas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, pp. 269-281, esp. p. 270.
- GILMAN, Sander L.: «Barbaric» rituals?, Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 53-59.
- HONNETH, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997, traducción de Manuel Ballester. HONNETH, Axel y FRAZER, Nancy: *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003.
- HABERMAS, Jürgen: «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», *Claves de Razón práctica*, núm. 129, 2003, p. 4-12.
- HOWLAND, Courtney: «The challenge of religious fundamentalism to the liberty and equality rights of women: an analysis under United Nations Charter», *Columbia Journal of Transnational Law*, 35, 1997, pp. 271-378.
- KUKATHAS, Chantran: «Are there cultural rights?», *Political Theory*, núm. 20, 1992, p. 105-139.
- KYMLICKA, Will: *Liberalism, community and culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Carmen Castells Auleda.
- «Liberal complacencies», en Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 31-35.
- MAQUIEIRA D'ANGELO, Virginia: «Genero, diferencia y desigualdad», en Elena BELTRÁN PEDREIRA, Virginia MAQUIEIRA, Silvina ÁLVAREZ

- y Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 17-75.
- OKIN, Susan Moller: «Is multiculturalism bad for women?», en Joshua COHEN, Matthew HOWARD, Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 7-27.
- PAREKH, Bhikhu: *Rethinking multiculturalism*, Harvard University Press, 2000.
- «Dilemas of a multicultural society», *Constellations*, vol. 14, núm. 1, 1997.
- «A varied moral world», en Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 69-76.
- RAZ, Joseph: *Morality of freedom*, Oxford University Press, 1986, p. 207.
- ROVIRA, Guiomar: *Mujeres de maíz*, Virus editorial, Barcelona, 1996.
- SHACHAR, Ayelet: *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, 2001, pp. 64-72.
- SASSEN, Saskia: «Culture beyond gender», en Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha NUSSBAUM (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 76-79.
- TAYLOR, Charles: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Bertrán.
- *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Fina Birulés Bertrán.
- YOUNG, Iris Marion: *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000, traducción de Silvina Álvarez.
- *Inclusión and democracy*, Oxford University Press, 2000.

