

# ¿CUÁL ES EL VALOR DEL MULTICULTURALISMO PARA LAS MUJERES? GÉNERO Y TOLERANCIA EN EL CONTEXTO DE LA INMIGRACIÓN EUROPEA

Marta Lois González

*Universidade de Santiago de Compostela  
Departamento de Ciencia Política e da Administración*

*El objetivo de este artículo es el examen del debate acerca del multiculturalismo desde una perspectiva particular, a saber, aquella interesada en los aspectos de género, una reflexión que aborde la en ocasiones compleja relación que se establece entre los objetivos de la perspectiva feminista contemporánea y las reivindicaciones de determinadas prácticas culturales que se inscriben en el debate del multiculturalismo y que pueden resultar dañinas para las mujeres. En concreto, se trata de analizar las tensiones que surgen entre el compromiso con la igualdad de género y el respeto por las costumbres de carácter religioso o cultural de las minorías en el contexto de nuestras sociedades liberales. Nos centraremos en algunas prácticas que han dado lugar a un amplio debate: el uso de velos, la poligamia y la ablación.*

**Palabras clave:** *género, multiculturalismo, liberalismo, derechos, igualdad.*

*The purpose of this article is to examine the multiculturalism debate from a specific perspective, which concerns itself primarily with aspects of gender. An attempt will be made to examine the somewhat difficult relationship between the contemporary feminist perspective and the demands of certain cultural practices that could be harmful to women. Specifically, the object is to discuss the tensions that arise between the commitment to gender equality and the desire to respect the customs of religious or cultural minorities within our liberal societies. We will focus on practices that give rise to widespread debate: the use of veils, polygamy and female genital cutting.*

**Key words:** *gender, multiculturalism, liberalism, rights, equality*

## INTRODUCCIÓN

El multiculturalismo se ha consolidado como un término fundamental en la retórica política de los últimos años; una gran variedad de teorías, grupos y movimientos que persiguen objetivos y estrategias muy dispares han emergido bajo la

rúbrica del "multiculturalismo" cuya identificación con lo que se ha dado en llamar *política de la identidad* ha añadido una confusión adicional a por otro lado un término tan ambiguo como éste. La sensibilidad pública y oficial sobre la legitimidad de la preservación de la "diferencia" y la defensa de los derechos colectivos

(*minority rights*) ha ido cambiando considerablemente. El debate inicial de los años ochenta centrado en la disputa entre el liberalismo y el comunitarismo en torno a las críticas de la teoría de Rawls implicó, entre otras cosas, que la defensa de los derechos colectivos se asumiese bajo la rúbrica comunitarista –apoyada en las tesis de Taylor y Walzer que contraponían la autenticidad a la autonomía y abogaban por un Estado intervencionista-. Una década más tarde, en parte como resultado de las propias limitaciones de las críticas comunitaristas, la discusión se trasladó al interior del propio liberalismo formulándose nuevas preguntas acerca de la posibilidad de reconocer o no los derechos colectivos en el marco de la teoría liberal. Las reflexiones de Kymlicka, Miller, Tamir, Raz sacaron a la luz un concepto de cultura enmarcado en un contexto de decisión y autonomía de los individuos. El debate en torno al suplemento o vulneración de los derechos individuales mediante el reconocimiento de derechos colectivos se volvió entonces más sutil y complejo. A finales de los años noventa se abrió una etapa todavía en vigor en la que se puso de manifiesto la preocupación por pensar la articulación de las demandas multiculturales con los requerimientos de la teoría de la democracia, esto es, con los principios de la deliberación, el republicanismo, etc. El conflicto y los dilemas de los individuos a la hora de abordar sus diferentes pertenencias identitarias en el marco de un proceso complejo de apertura y reconstrucción de culturas han pasado a primer plano.

En este artículo nos acercaremos al debate del multiculturalismo desde una perspectiva particular, a saber, aquella interesada en los aspectos de género, una reflexión que aborde la en ocasiones compleja relación que se establece entre los objetivos de la perspectiva feminista contemporánea y las reivindicaciones de determinadas prácticas culturales que se inscriben en el debate del multiculturalismo y que pueden perjudicar a las mujeres.

Para ello, comenzaremos haciendo un breve repaso de la evolución paralela de la teoría de género en torno al debate del multiculturalismo.

A finales de los años ochenta, la teoría de género, coincidiendo con la gran proliferación de identidades políticas trajo nuevas preguntas y respuestas que se superpusieron a la habitual discusión sobre la igualdad y la diferencia. Por una parte, surgió el debate sobre las diferencias entre mujeres pertenecientes a distintas culturas, clases y colectivos sociales. Se reforzó el discurso de la diferencia y amplió con los argumentos procedentes, en ocasiones, del paradigma posmoderno. Las mujeres feministas afroamericanas y otras minorías presentes en Estados Unidos e Inglaterra tomaron la palabra para denunciar cómo las mujeres blancas de clase media habían excluido o habían mostrado indiferencia hacia los problemas de mujeres de otras razas, culturas y religiones e incluso con respecto a mujeres de distinta clase que la suya. Las feministas sensibles al reconocimiento de las identidades culturales ya no se centraron exclusivamente en las diferencias de género pues éstas se asumieron interseccionadas con otros importantes ejes de diferencias, como son la clase, la sexualidad, la nacionalidad, la etnicidad, etc. Prosperaba la idea de que la diferencia entre géneros sólo puede ser provechosamente discutida si no se aísla de otros ejes de diferencia, especialmente la etnicidad, la clase, la sexualidad, etc. Las feministas de diferentes grupos y comunidades criticaron la referencia implícita en la mayoría de los textos de las principales corrientes del feminismo a las mujeres blancas anglosajonas de clase media.

En efecto, el feminismo de raigambre multicultural promovió la organización de debates y discusiones entre grupos autónomos de mujeres negras, latinas, lesbianas, que tendrían como grupo voces distintivas para impedir el verse silenciadas por

un discurso feminista universal. Desde el prisma del multiculturalismo se perfiló el "feminismo de la diferencia" bajo el cual las feministas debían reexaminar sus propios compromisos y objetivos a la luz de las perspectivas producidas por las feministas de otras culturas. De este modo, resultaba más sencillo reconocer los límites y prejuicios de las propias creencias y asunciones. El escenario político que acompañaba entonces al nuevo feminismo estaba integrado por los nuevos movimientos sociales, cada uno de los cuales elevaba a categoría política una diferencia "diferente". Así pues, las feministas se encontraron compartiendo espacio político con gays y lesbianas movilizados en torno a la diferencia sexual para combatir el heterosexismo, movimientos étnicos, indígenas que politizaban sus diferencias raciales a la hora de luchar contra la subordinación racial y una gran variedad de grupos religiosos que luchaban por el reconocimiento dentro de unas sociedades cada vez más plurales y complejas.

Con la aparición de la tercera etapa de la teoría política contemporánea que mencionamos al inicio de esta introducción, esto es, la protagonizada por el debate en torno a la articulación de los requerimientos multiculturales con los principios de la teoría democrática, se produce un giro que ha hecho que la teoría feminista liberal se haya preocupado recientemente por conciliar la igualdad de género con las demandas del multiculturalismo. El enfoque dominante hasta la fecha sensible a "las diferencias entre mujeres" no había abordado las posibles tensiones entre la igualdad de género y algunas formas de reconocimiento multicultural.

En la actualidad, sin embargo, la teoría feminista liberal ha comenzado a preocuparse por reflexionar acerca de la posibilidad de que determinadas culturas opriman a algunos de sus miembros, en particular a las mujeres. En este sentido, en el contexto de los estados liberales, cuando los grupos culturales reclaman dere-

chos colectivos especiales, resulta preciso prestar atención al estatus ocupado por las mujeres dentro de los grupos pues algunos aspectos de los derechos colectivos pueden poner en peligro la integridad y la dignidad de las mujeres. En efecto, la existencia de una serie de costumbres culturales o religiosas, determinadas reglas de cohabitación o leyes de familia son susceptibles de discriminar y dañar a las mujeres, especialmente a las mujeres inmigrantes que viven en países occidentales y son ciudadanas de ellos. Luego el argumento a favor de las "diferencias entre mujeres" no invalida la condena de aquellos aspectos de la desigualdad entre los sexos que se traduzcan en violencia o subordinación de las mujeres.

En este artículo nos centraremos, en primer lugar, en algunos aspectos relevantes del multiculturalismo como son la reivindicación de los derechos de grupo y sus implicaciones en el pensamiento sobre la justicia entre sexos. En segundo lugar, nos gustaría comentar algunas prácticas culturales que son objeto de discusión por su posible carácter perjudicial para las mujeres inmigrantes. Las más conocidas son el uso del velo, la poligamia y la circuncisión femenina. En último término, se trata de evaluar el compromiso con la igualdad de género, que se encuentra formalmente incluida en los estados liberales, en el marco de nuestras sociedades multiculturales donde el reconocimiento de determinadas prácticas y derechos de grupos minoritarios pueden ser una fuente de prácticas discriminatorias que ponga en peligro la dignidad, la salud o la autonomía de las mujeres.

### **REPENSAR EL MULTICULTURALISMO Y LOS DERECHOS DE GRUPO DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO**

El multiculturalismo en un sentido amplio trae consigo una idea radical e importante, a saber, que las personas de culturas diferentes a la nuestra, extranje-

ras o residentes en nuestra comunidad son seres humanos moralmente iguales merecedores de respeto y reconocimiento. Frente al ideal asimilacionista de las décadas pasadas que sostenía que las minorías fuesen asimiladas dentro de la cultura mayoritaria, los países occidentales paulatinamente se han hecho más sensibles a las diferencias culturales (señaladamente las diferencias de los más “débiles”). En este sentido, como afirma Glazer, el multiculturalismo ha supuesto la última versión del vocabulario empleado para describir cómo la sociedad debe responder a su diversidad interna. Su utilidad más evidente es que fuerza a la sociedad a reflexionar sobre sus prácticas y a interrogarse sobre las razones que le hacen aceptar determinadas reivindicaciones identitarias y rechazar otras. Estas reflexiones han llevado a ampliar la noción de los derechos de los ciudadanos. Para que los derechos de ciudadanía iguallen realmente a todos los miembros de la sociedad, los componentes de las minorías –además de disponer de los derechos individuales comunes– han de gozar de derechos diferenciados en función de grupo. Para Kymlicka la existencia de minorías culturales socialmente viables justifica su protección política y legitima los derechos diferenciados para las minorías.

Comprendido de este modo, el multiculturalismo se preocupa por la vulnerabilidad de las culturas minoritarias y sus actores, promueve la diversidad cultural y condena el ejercicio de la intolerancia. Y es precisamente en este último punto en el énfasis en la *tolerancia* donde encontramos que el multiculturalismo plantea algunos dilemas que pueden poner en peligro determinadas convicciones igualitarias. Y es que la noción de tolerancia cultural está llena de complejidades y significados múltiples por eso es necesario saber qué es lo que merece ser tolerado, mientras definimos además nuestra actitud hacia ello. Después de todo, algunas culturas, como resultado de estructuras jerárquicas pre-existentes de poder, no aceptan, ni desde

la teoría ni desde la práctica el principio de que las personas son merecedoras del mismo respeto e interés. No obstante, si la dignidad de las culturas no existe más allá de la dignidad de sus miembros, del juicio que nos merezcan sus prácticas y actitudes con respecto a sus semejantes, ¿cómo se pueden defender derechos especiales para grupos que traen consigo la subordinación o prácticas dañinas para las mujeres?

La defensa de los derechos poliétnicos que pueden disfrutar los grupos de inmigrantes implica, entre otras cosas, la tolerancia y la promoción de sus prácticas culturales dentro de la intimidad familiar o en sus asociaciones voluntarias, y la exención de leyes que violenten sus convicciones religiosas. Ahora bien, es necesario tratar aquellos aspectos de estos derechos que pueden poner en peligro la integridad y dignidad de las mujeres. En el contexto de los estados liberales, cuando los grupos culturales o religiosos reclaman derechos especiales – que pueden ser desarrollados por ellos como grupo o individualmente como miembro de un grupo– debe prestarse atención al estatus ocupado por las mujeres de esa cultura o religión. Luego es necesario desarrollar una visión que nos permita hacer juicios sobre el valor de las distintas diferencias culturales sin perder de vista su relación con la desigualdad. La perspectiva que se adoptará aquí mantiene un compromiso tanto con el respecto a las culturas como con la igualdad de género. Este doble compromiso que suele ser en la teoría por lo general importante, en la práctica continúa siendo problemático pues implica utilizar conceptos, categorías normativas que se crean en una cultura para describir y definir realidades de otra, y más aun, cuando la primera ha marginado u oprimido a la segunda.

Es posible que el reconocimiento de determinados derechos de grupo como el respeto a determinadas normas y prácticas, o el peculiar poder que descansa sobre la ley de familia (family law), sea, desde

un punto de vista liberal, contraproducente pues es insensible a los daños que pueden ocasionar a algunas personas, en este caso, las mujeres. Precisamente por ello, en ocasiones, la preservación de determinadas costumbres contribuyen a la construcción de "restricciones internas" en el interior del grupo. En este sentido, puede resultar contraproducente la delegación de poder en un determinado grupo cultural como una mera garantía de "protección externas". No se trata de plantear la cuestión como un problema de valoración liberal "externa" y, por lo tanto, predispuesta a trazas falsas fronteras entre *insiders* y *outsiders* sino como una exigencia de deliberación entre los miembros de culturas minoritarias y mayoritarias para resolver situaciones o casos controvertidos. Una deliberación que no garantiza necesariamente el acuerdo pero que, incluso desde el desacuerdo razonable, enriquezca la sociedad democrática y se beneficie tanto de las controversias internas como externas acerca de determinados valores culturales (Gutmann, 2003).

Si la clave del multiculturalismo gira en torno a la posibilidad de integrar el pluralismo cultural en un modelo de igualdad liberal, sólo debería reconocerse como políticamente digno aquellas prácticas que no impliquen un daño o una merma en la autonomía de sus miembros. Ahora bien, existen una serie de costumbres culturales o religiosas como la poligamia, algunas cirugías de los genitales femeninos, determinadas reglas de cohabitación, o leyes de familia que pueden dañar o discriminar a las mujeres inmigrantes que viven en países occidentales y son ciudadanas de ellos. Desde una perspectiva de género, los defensores de los derechos de grupo continúan teniendo dificultades para garantizar el principio de la igualdad entre sexos. Muy pocos teóricos políticos han considerado la igualdad de género como una cuestión urgente y fundamental. Escasa atención se ha prestado a los problemas que afectan de forma específica a las

mujeres inmigrantes, muchas de las cuales proceden de países en desarrollo. Como subraya Ayalet Shachar, el problema de la "opresión intragrupo" de las mujeres rara vez es analizado. No obstante, cuando este aspecto es sacado a la luz, es frecuente que se presente como el resultado inevitable del ejercicio de la tolerancia de las diferencias culturales dentro de los Estados liberales. La distinción propuesta por Kymlicka entre las protecciones externas y las restricciones internas es atractiva pero, a juicio de esta autora, no proporciona una solución viable para el marco de situaciones reales donde los aspectos externos e internos se entrelazan. Además, muchas de las medidas multiculturales que promueven la justicia entre grupos podrían someter sin querer a las mujeres al ejercicio de la opresión dentro del grupo.

En este sentido, creemos que no es suficiente escuchar dentro de los Estados liberales las demandas de autorrealización por parte de los líderes de los grupos. Es preciso atender asimismo al punto de vista de las mujeres y especialmente la perspectiva de las más jóvenes. En definitiva, el debate resulta extremadamente complejo y no se trata de defender la supresión de los derechos colectivos, la condena de las culturas asociadas a los mismos o invalidar los principios del multiculturalismo, sino de exigir mayor cautela en la extensión de determinados derechos de grupo. ¿Cuáles son los límites del liberalismo cultural desde un punto de vista de género?

#### **ALGUNAS PRÁCTICAS CULTURALES QUE AFECTAN A LAS MUJERES: EL USO DEL VELO, LA POLIGAMIA Y LAS OPERACIONES DE LOS GENITALES FEMENINOS**

En el contexto de la tradicional distinción entre la esfera pública y la esfera privada tienen lugar gran parte de los dilemas multiculturales que afectan al estatus de las mujeres. La teoría liberal descansa en la convicción de que la esfera

privada comprende aquello relativo a las creencias religiosas, a la cultura, al pensamiento y a la esfera doméstica. El liberalismo no sólo respeta el ámbito privado de la esfera doméstica-familiar sino que exige que el Estado no regule los asuntos relativos a la religión, a la cultura, a las creencias, etc. No obstante, la línea divisoria entre lo público y lo privado es objeto permanente de disputa y discusión. En realidad, el Estado sí que se ocupa de asuntos relativos a la familia y de lo que tradicionalmente se relaciona con lo privado (Benhabid, 2002). Desde un punto de vista liberal, la familia constituye una institución pública donde las reglas del matrimonio y el divorcio, por ejemplo, se regulan tanto política como jurídicamente. El Estado confiere determinadas ayudas económicas a la familias, reconoce o no el derecho de determinadas uniones de parejas de formar una familia, etc. En este sentido, la familia resulta ser más un asunto público que privado. Por otra parte, es necesario recordar el hecho ineludible de las relaciones de poder implicadas en la vida personal, familiar y sexual.

Bajo este orden de cosas se inscribe gran número de los asuntos delicados de carácter multicultural que actualmente trata la teoría normativa de género. El debate fue iniciado por Susan Moller Okin con un discurso estimulante aunque, quizás, en exceso provocador que ha conducido a una polarización poco fructífera de las posiciones defensoras o detractoras del multiculturalismo. Uno de los principales déficit asociados a las dos principales posiciones de esta discusión es la acritica asunción de un concepto unificado y holístico de las culturas. Buena parte de los problemas y de las insuficiencias del debate se derivan de la ignorancia acerca de los procesos de resignificación y reinterpretación de las culturas en las que se ven implicadas las mujeres. Los tres ejemplos que abordaremos en este artículo se han convertido tanto académica como mediá-

ticamente en el punto de mira de las posibles críticas al multiculturalismo: la prohibición del uso del velo, la poligamia y las operaciones de los genitales femeninos. No obstante, existen otras prácticas dentro del gran puzzle de la coexistencia multicultural que afectan también al estatus de las mujeres y son objeto también de discusión por parte de la teoría de género, a saber, la regulación de la ley de familia (herencias, custodia de los hijos, pensión alimenticia, matrimonios forzados, derechos contractuales, de asociación, de movilidad, de propiedad, etc.). En esta ponencia nos vamos a centrar en las tres primeras prácticas mencionadas.

### **La prohibición acerca del uso del velo**

El uso del velo por parte de las mujeres musulmanas residentes en Europa ha sido objeto de un importante debate especialmente en el territorio francés. La polémica suscitada en 1989 por la prohibición del uso del velo en las escuelas francesas sacó a la luz cuestiones muy espinosas acerca del funcionamiento de una sociedad liberal y de cómo garantizar las condiciones de igualdad y el verdadero ejercicio de la autonomía. En un primer momento, algunas posturas habían considerado que las mujeres musulmanas inmigrantes que llevaban el velo eran menos cultas, menos feministas y culturalmente atrasadas (Mernissi, 1987) pues su práctica significaba una sujeción de las mujeres y una tentativa de despersonalizarlas y dessexualizarlas. No obstante, cuando se les negó algunas jóvenes francesas la entrada en la escuela por llevar el pañuelo, fue la propia prohibición en sí la que pareció atrasada y discriminatoria (Silverman, 1992). El argumento central movilizado desde un primer momento contra el uso del velo en las escuelas públicas francesas descansó en la propia tradición política del país que separa estrictamente el Estado de la Iglesia. Como Bélgica y Noruega, Francia posee una fuerte tradición Estatal de

carácter laica donde las creencias y las costumbres religiosas quedan relegadas al ámbito privado. Sin embargo, la consideración de que el velo, como un símbolo religioso, no es compatible con el carácter secular de la esfera pública resultó inconsistente con el hecho de que el mismo tipo de restricción no se había efectuado con otras prácticas equiparables, a saber, la utilización de medallas cristianas (Carens, 2000). En ocasiones, cuando un Estado liberal discute acerca de determinadas prácticas de minorías culturales sale a la luz el doble rasero moral con que se trata la cuestión de la igualdad.

La utilización del velo ha tenido diferentes interpretaciones, por una parte, algunos autores liberales lo han identificado como un símbolo sexista de control para hacer más explícito el propio poder de los hombres. Por otra, se ha considerado una práctica expresión de autonomía y símbolo de su propia fuerza cultural (Gaspard, 1997; Mernissi, 1987, 1996) frente a la hegemonía de la cultura liberal (Parekh, 2000). Los diferentes usos del velo reflejan el abanico de posibilidades de cómo las mujeres construyen el velo en tanto que símbolo cultural. Lo llevan bien por tradición, accediendo a las presiones que otros ejercen sobre ellas; por propia elección, como ejercicio de poder frente al espacio masculino; como forma adecuada y cómoda de vestir (Charrad, 1994). Aprovechando el pretexto de la identidad – del respeto a la tradición-, el sentimiento de identidad con la sociedad de origen, su significado se inscribe en una dinámica abierta de resignificación dentro de la sociedad de acogida. Supone un proceso complejo de negociación social y cultural que permite diferentes sentidos. En efecto, equivale también a una práctica que da una información importante acerca de las fronteras sexuales que se establecen entre hombres y mujeres, pues los diferentes colores del velo describen los roles sociales de estas últimas (solteras, casadas, viudas).

En Francia, a raíz de manifestaciones del Frente Nacional en contra de la inmigración musulmana, se incrementó el número de mujeres que llevan el velo, incluso entre musulmanas que no lo llevaban de forma tradicional. De todo ello se desprende que una interpretación unidireccional del uso del velo como una señal de marginación o subordinación de las mujeres, como algunas feministas han defendido, significaría ignorar la riqueza de la dialéctica de la contestación cultural. En realidad, el uso del velo constituye por una parte, una práctica tradicional y al mismo tiempo una práctica transgresora que hace que las jóvenes musulmanas puedan transformar su propia cultura pública y parental. Y es que las culturas, en efecto, no son realidades estables (Bhabha, 1993; Tamir, 1993; Benhabid, 2002). Carecen de contornos definidos, de sujetos fijos siquiera, y no dejan de transformarse al mismo tiempo que los sujetos que las viven. Las personas, por su parte, viajan, emigran, se dejan permear por entornos culturales diferentes y aprenden a formar juicios sobre sí mismos y sobre los demás en contextos cambiantes.

Entre 1989 y 2004 se produjeron en Francia una docena de casos similares al comentado más arriba. Actualmente se conocen y se encuentran documentados alrededor de ciento cincuenta casos de velos en las aulas. En 1996, por ejemplo, el Consejo de Estado francés decidió expulsar a veinte y tres chicas musulmanas que llevaban velo. Este hecho se dirigía nuevamente a la línea de flotación de los fundamentos del sistema educativo francés y su principio fundamental: la laicidad. La manifestación pública del carácter neutral del Estado en materia de religión mediante la supresión de cualquier símbolo, icono o vestimenta de carácter religioso en el espacio oficial de la esfera pública colisionaba en parte con el derecho del individuo a la libertad de conciencia y religión. De este modo, surge el dilema

para el estado liberal; por una parte, interferir en la libertad de expresión religiosa supone asestar un golpe a los ciudadanos en un área de íntima autodeterminación y libertad básica. Por otra, no intervenir conlleva la vulneración del principio de laicidad en la esfera pública. El debate alcanzó hasta la propia autocomprensión del republicanismo francés así como el significado de la ciudadanía democrática en el contexto de la integración de Francia en la Unión Europea. ¿Deberían ser las prácticas y las instituciones de la ciudadanía francesa flexibles y lo suficientemente abiertas para integrar las diferencias culturales bajo un ideal de igualdad republicana? Este debate continúa sin zanjarse, a día de hoy, muchas de aquellas jóvenes escolarizadas en el sistema francés ya son actualmente mayores de edad y forman parte de la población activa. La polémica que inicialmente se concentraba en la enseñanza ahora se ha extendido al ámbito laboral a medida que las nuevas generaciones se han ido incorporándose al trabajo. Así por ejemplo, recientemente una funcionaria francesa ha sido suspendida de sueldo durante un año por utilizar el velo en horas de trabajo ya que, atendiendo al juicio ratificado por el Consejo Disciplinario de la Función Pública, es un acto que atenta “contra el principio de la laicidad del Estado y la neutralidad de sus servicios.”

En España, en noviembre del 2001 surgió también la polémica del velo con el caso de una niña de origen marroquí, Fátima, que no fue autorizada a entrar en su nueva escuela por llevar el velo. Este hecho provocó distintas posiciones encontradas en el gobierno, la oposición y los grupos de inmigrantes. Del mismo modo que una década anterior el asunto había provocado un gran revuelo en Francia, en esta ocasión, el asunto del velo adquirió una gran connotación ideológica como símbolo de exclusión y postergación de la mujer. Las declaraciones realizadas tanto por parte de los centros de enseñanza

involucrados como por la Consejería de Educación de Madrid y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales contribuyeron, en cierta medida, a la amplificación de estereotipos negativos en las opiniones públicas respecto al mundo musulmán como caso extremo inmutable y fruto de un determinismo cultural irreversible. Esto sucedió con posterioridad a un discurso, políticamente correcto, en el que prácticamente todos los responsables políticos habían asumido que la diversidad cultural constituye una realidad inevitable y positiva. El caso de Fátima dio lugar a una serie de declaraciones sobre los males del uso del velo y la amenaza que supone para los valores democráticos; declaraciones que han puesto en entredicho el talante anterior y constatar lo poco maduro que se encuentra el debate político actual en el momento que es preciso abordar situaciones concretas de conflicto.

En este caso, el Estado, por una parte, ha tenido un interés fuerte en la protección de la niña, pues es una futura ciudadana y, además, no es un miembro voluntario de la unidad familiar. Pero por otra, el Estado debería haber reconocido al menos ciertos límites en su poder para intervenir en la vida de las niñas, dado su propio interés en el sostenimiento de la familia. Es lógico que los padres tengan un interés fuerte en la educación de sus hijas en su propia religión y en continuar las tradiciones a las que están apegados. En este sentido, el trato a las niñas por parte del Estado debe ser algo distinto que al que corresponde con las mujeres adultas, tanto porque sus padres tienen ciertos derechos legítimos sobre ellas como porque resulta difícil reconocer la propia opción de una niña, dada la potestad de los padres así como su dependencia económica respecto de éstos. En el caso de Fátima, la situación se complicó más porque se trataba de la escolarización en una institución educativa – subvencionada con ayuda pública- controlada por un cuerpo religioso.



Abordar el hecho de cómo gestionar el espacio público, no el ámbito privado, requiere asumir la necesidad de incluir en él realidades multiculturales existentes en el espacio privado en condiciones de igualdad tanto para hombres como para mujeres. En este sentido, y en el marco de la integración europea, es fundamental trabajar en favor de modelos institucionales que sepan articular el doble imperativo de las democracias liberales: la defensa de la libertad religiosa junto a los principios del secularismo sin que ello vaya en detrimento de la igualdad de género (Benhabid, 2002; Gutmann, 2003; Nussbaum 1999).

Las mujeres inmigrantes de origen musulmán deberían poder elegir llevar o no el velo sin temor a repercusiones familiares o sociales, sea cual sea el resultado de su elección. Aquellas, que en el ejercicio de su autonomía, opten por no llevar el velo deberían seguir siendo consideradas buenas miembros de familia. Quizá un principio de justicia en este contexto pueda ser, de forma orientativa, el que Nancy Fraser ha calificado como de *justicia bivalente*. Este principio combinaría la "paridad participativa", esto es, la idea de que "la justicia requiere arreglos sociales que permitan a todos los miembros adultos de la sociedad interactuar entre sí como iguales", con la "paridad intersubjetiva", a saber, "que los modelos culturales de interpretación y valoración sean de manera tal que permitan expresar el respeto mutuo por todos los participantes y asegurar la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social.". El reconocimiento de la integridad personal y cívica de los individuos puede aconsejar en unos casos la promoción de sus rasgos diferenciales y en otros la eliminación de estereotipos que los minusvaloran.

### **La poligamia y los derechos de las mujeres**

Mientras el velo resulta un tema complejo y espinoso, un símbolo obvio de las

inmigrantes en Europa, otro tema también fundamental y al que no se le ha prestado la atención requerida ha sido el de la poligamia (Gaspard, 1997). Algunos sostienen que los hombres que migran a Europa deberían tener la libertad de traerse a cuantas esposas legales tengan en su país de origen. Otros, sin embargo, consideran la poligamia como una práctica ajena y extraña contra la que habría que luchar en Europa. Desde una perspectiva feminista también se ha abordado el papel jugado por las mujeres en los matrimonios polígamos que residen en países occidentales. Mientras el velo constituye una práctica que se desenvuelve en el ámbito de la esfera pública, la poligamia participa más del dominio privado ajena por tanto a la visibilidad pública. Supone una costumbre cultural y religiosa prohibida en las sociedades occidentales y practicada por algunas comunidades musulmanas donde los hombres pueden tener más de una esposa. Algunos enfoques tradicionales feministas han sostenido que los matrimonios polígamos traen consigo la explotación y la opresión de las mujeres. La Asociación de Mujeres Afganas en Francia condenó la poligamia tanto en Francia como en África (Gaspard, 1997) y subrayó la necesidad de protección para las mujeres miembros de matrimonios polígamos con el fin de evitar que las mujeres repudiadas pierdan su documentación o derechos sociales.

Durante los años ochenta, el gobierno francés permitió discretamente que los hombres inmigrantes introdujesen sus múltiples esposas dentro del país y se estima que cerca de unas 200,000 familias en París son ahora polígamas. Sin embargo, debido en parte a la tensión causada sobre el sistema de bienestar por la composición de familias con veinte o treinta miembros, el ejecutivo francés pronto decidió reconocer solamente a una esposa quedando anulados el resto de los matrimonios. Como consecuencia, al no haberse reflexionado con anterioridad acerca de los efectos que la poligamia

podían implicar para las mujeres inmigrantes, el problema se trasladó a todas esas mujeres e hijos no reconocidos legalmente. El caso de la tentativa francesa de acomodación de la poligamia pone de manifiesto de nuevo, la profunda tensión entre las reflexiones de género y el multiculturalismo.

Atendiendo al contexto de la inmigración, se puede afirmar que la poligamia hace a las mujeres más vulnerables dentro del matrimonio. El estatus de muchas mujeres inmigrantes así como su posibilidad de quedarse en Europa depende únicamente de la validez de su matrimonio con un hombre (Spencer, 1994). Esto significa que si un hombre decide abandonar a una de sus esposas, ésta pierde automáticamente sus derechos y muy probablemente tenga que regresar a su país de origen. Las mujeres tienen menos oportunidades que los hombres de vivir libres de temores y de disfrutar de tipos más gratificantes de amor, especialmente cuando carecen de protección ante un mal matrimonio. La poligamia puede subordinar a las mujeres y colocarlas en una situación de precaria dependencia hacia sus maridos. Es por ello que, desde nuestro punto de vista, no resulten atractivas posturas como la de Bonnie Honig que sostiene que la institución de la poligamia constituye una "situación de solidaridad" entre mujeres frente al aislamiento e indefensión que puede existir dentro de los matrimonios monógamos. En realidad, el hecho de la solidaridad se puede encontrar precisamente motivado por la poligamia, operando como mecanismo de defensa colectiva frente a cualquier tentativa por parte del marido de incluir a otra mujer en el hogar. Y quizás ese sea el único interés que las mujeres tengan en común (Okin, 2000).

Una de las principales objeciones a la poligamia como estructura patriarcal es que viola el principio de la igualdad de los sexos, principio que forma parte de los valores públicos operativos en nuestras

sociedades liberales. Si las mujeres pudieran beneficiarse de los recursos necesarios para poder participar de lleno en la economía y si las leyes europeas de inmigración tomaran en cuenta todas las variedades posibles de parejas humanas que se han ido desarrollando a lo largo del mundo, muchos argumentos en contra de la poligamia dejarían de tener parte de sentido. Es preciso insistir en que las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos, por leyes, en este caso, acerca del estatus de "esposa", que hace que exista una conexión integral entre la esfera pública y privada y que lo *personal* se convierta en político (Pate-man, 1989). Ahora bien, esta práctica cultural, en sí misma, no es fácil de rechazar; concentrarse en la poligamia que comprende el caso musulmán no exime de preguntarse qué pasaría si los musulmanes admitiesen el principio de la igualdad de sexos y extendiesen a la mujer el derecho a casarse con varios hombres (Parekh, 2000) ¿Debería ser entonces la poligamia objeto de restricción moral? Lo cierto es que si la poligamia se comprendiese en los dos sentidos, es decir, incluyendo la "poliginia" (más de una esposa) y la "polian-dria" (más de un marido) no violaría ninguno de los principios y valores de nuestras sociedades liberales siempre y cuando esté basado en la libre elección de las partes implicantes y la sociedad liberal debe respetarla.

John Stuart Mill, en el capítulo cuatro de *On Liberty*, argumentaba que la poligamia supone una "infracción directa" del principio de la libertad porque subordina a la mujer frente al hombre. Sin embargo, autorizaba la poligamia de la comunidad mormona porque se inscribe en una religión donde las mujeres deciden libremente formar parte o no de esa comunidad religiosa. En este caso, a juicio del autor, la sociedad liberal no debería emitir juicios negativos acerca de orientaciones sexuales y estilos de vida no convencionales y tampoco insistir en que la monogamia es

la mejor forma posible de matrimonio. Pues, en este sentido, la poligamia concebida como institución posible para ambos sexos, no atenta contra la dignidad humana, ni es opresiva para las mujeres. Lo que quizás sí es cuestionable en la poligamia es que a menudo sólo es accesible a los hombres y, además, suele estar conectada en forma típica con un régimen legal y tradicional bajo el cual las mujeres tienen desiguales derechos de propiedad y movilidad, asociación y determinación.

Dentro del contexto multicultural en el que estamos valorando este tipo de prácticas como la poligamia no tiene mucho sentido, desde nuestro punto de vista, adoptar una perspectiva relativista tal como lo ha hecho Nussbaum. Para esta autora, los juicios acerca de la poligamia deberían atender siempre al contexto y su legitimación reside en la salvaguarda de la propia elección de la mujer de ingresar en la institución polígama. No obstante, este argumento, que se acoge al principio formal de la autonomía liberal, no saca a la luz las dificultades en las que estas mujeres pueden llegar a encontrarse cuando viven dentro de comunidades liberales donde su permanencia en el país puede depender únicamente de su contrato matrimonial. La poligamia puede generar un grado importante de inseguridad en las mujeres pues saben que son sustituibles o dispensables, carecen de un sentido fuerte de vinculación y sus relaciones matrimoniales pueden estar marcadas por la competencia, la inseguridad y la manipulación. Es una práctica por tanto, que, en muchos casos, viola el principio de igualdad de los sexos y trae consigo consecuencias desafortunadas para las mujeres. Ahora bien, si se pudiese mostrar que la poligamia no trae consigo situaciones injustas, que la desigualdades en términos económicos como las determinadas por el estatus social y la autoestima entre hombres y mujeres han desaparecido, y que las mujeres adoptan libremente sus decisiones, y una parte importante de la sociedad ejerce

una presión a favor de poligamia, las sociedades liberales necesitarían reconsiderar su propia visión. De momento, como hoy en día, esas condiciones de igualdad no se han hecho efectivas, la sociedad liberal debería continuar desautorizándola.

### **La ablación y la vulneración de la dignidad de las mujeres.**

En último lugar, nos gustaría comentar una práctica traída a Europa a través de la migración y que corresponde a una cuestión que ha preocupado tanto a las organizaciones de mujeres como a la comunidad liberal en general. Se trata de la ablación que va más allá de una simple práctica cultural sino que implica un ejercicio de violencia directa sobre el cuerpo de la mujer. A menudo, dentro de diferentes grupos culturales, se ha estimado necesario la mutilación femenina para que una niña fuese considerada plenamente como mujer. La ablación se practica en algunos países africanos, muchos de ellos de mayoría musulmana, como Egipto, Sudán o Somalia, Senegal, etc. No obstante, la gran mayoría de los pueblos musulmanes del mundo no la practican y en los países en que se realiza también la practican minorías no musulmanas -animistas, judías, cristianas coptas- (Kassamali, 1994). En realidad, lo que se ha generalizado -incorrectamente- como ablación comprende diferentes tipos de prácticas que van desde la clitoridectomía (excisión de parte de los genitales femeninos) hasta las infibulaciones (excisión total de los genitales femeninos).

Dentro de algunos grupos esta práctica ha sido considerada precisamente como el ritual de paso de la infancia a la edad madura de las mujeres. Asimismo, se ha interpretado como una marca que permite la diferenciación de sexos para los futuros papeles en la vida y en el matrimonio. Supone un mecanismo de socialización de las niñas de acuerdo con los roles prescritos

dentro de la familia y de la comunidad. Por otra parte, una importante razón esgrimida por los propios grupos a favor de la mutilación femenina es la creencia de que ésta mitiga el deseo sexual de la mujer, y por lo tanto, reduce las posibilidades de que se produzcan relaciones sexuales fuera del matrimonio. En muchas comunidades donde se lleva a cabo esta práctica es extremadamente difícil, si no imposible, que una mujer se case si no se ha sometido a la mutilación. Estos argumentos continúan teniendo fuerza dentro de la comunidad de mujeres inmigrantes en la Unión Europea que, en secreto, algunas mujeres llevan a cabo esta práctica o en sus comunidades de origen cuando acuden de vacaciones.

Okin considera la mutilación femenina uno de los ejemplos más dramáticos de cómo muchas culturas tienen entre sus principales objetivos el control de la mujer por parte de los hombres. Las personas que perpetúan esta práctica normalmente viven dentro de sociedades patrilineales donde las mujeres se encuentran bajo una relación de dependencia económica, primero respecto a sus padres y, posteriormente, después del matrimonio, respecto a sus esposos maridos. En Europa se dispone de un marco jurídico comunitario que permite adoptar políticas eficaces de lucha contra esta práctica; el Parlamento europeo en septiembre de 2001 aprobó la condena de cualquier mutilación femenina por constituir una práctica que "vulnera los derechos fundamentales" pidiendo a los Estados miembros que consideren esta práctica delito y sancionen a todo residente que la haya practicado incluso fuera de las fronteras nacionales.

Al mismo tiempo, han surgido voces críticas con la prohibición, posturas que han relativizado y distinguido distintas funciones y consecuencias de las operaciones de los genitales femeninos. Así por ejemplo, Sander L. Gilman ha valorado la experiencia misma del placer como algo

que tiene que ser comprendido dentro de cada cultura. Para este autor, no está claro que el placer se pueda definir solamente como una reacción física del cuerpo a un estímulo, pues aseguran intervenir también otros procesos de carácter psicológico que pueden mitigar los efectos de la mutilación genital. Aunque existe un estudio que pretende demostrar que el noventa por ciento de las mujeres entrevistadas sometidas a la ablación afirmaban haber experimentado placer sexual, debemos insistir en que la mayoría de las consideraciones clínicas y de las investigaciones sobre el disfrute sexual de la mujer sugieren que éste se ve perjudicado por la mutilación genital.

Una de las obligaciones de cualquier Estado liberal es la protección de la seguridad y la integridad física de sus ciudadanos, incluidos los niños. Por tanto, el Estado tiene que marcar los límites mismos de la autoridad de los padres sobre sus hijos, pese a que la intencionalidad última de sus acciones sea garantizar lo mejor para sus hijos. En este sentido, el papel del Estado es restringir o prohibir determinadas prácticas culturales que impliquen daño para los hijos. Cualquier Estado democrático debe prohibir las operaciones de genitales siempre y cuando sean realizadas a niñas. Ahora bien, consensuar el grado en que el Estado puede definir los límites del control de los padres sobre sus hijos – tanto en el caso de las operaciones de los genitales femeninos como en los matrimonios forzados, el velo, etc.- es una tarea compleja. La cuestión radica en cómo dividir de forma justa y adecuada, y en el marco de las sociedades multiculturales, la autoridad entre el Estado y la familia de modo que queden garantizados a un tiempo los derechos de las mujeres (Shachar, 2001) y la acomodación de las tradiciones de los grupos minoritarios. Mientras está claro que las operaciones de genitales realizadas a las niñas deben estar prohibidas, la situación respecto a la decisión de llevarla a cabo por parte de

mujeres adultas no parece que debiera recibir el mismo tratamiento, al menos si atendemos a algún tipo específico de operaciones.

Bhikhu Parekh, pese a considerar inaceptable la práctica de la ablación femenina en niñas o menores de edad por el daño y violencia que ésta produce, sin embargo, mantiene una cierta actitud de respeto frente a otras experiencias de mujeres adultas. Este autor afirma que, dentro de ciertas comunidades culturales, algunas mujeres adultas, - que han recibido educación- deciden libremente llevar a cabo esta práctica después del nacimiento de su hijo, bien como una forma de regular su propia sexualidad, y recordarse a sí mismas que a partir de ese momento se dedican por entero a la tarea de ser madres antes que esposas, o bien como una forma de sacrificio religioso que expresa una ruptura simbólica con una fase de la vida anterior.

Desde este nuevo punto de vista parece que determinadas prácticas de las minorías no liberales, en la medida en que sean resultado de la libre elección, deberían ser respetadas y acomodadas; cada sociedad liberal debe conceder el suficiente espacio a los individuos para desarrollar sus vidas e incluso tratar sus cuerpos como ellos elijan siempre y cuando no suponga un directo ejercicio de violencia. En 1996 se llevó a cabo en EEUU, por iniciativa de un grupo de médicos de Seattle, una pequeña incisión en los genitales de dos adolescentes de origen somalí cuyos padres inmigrantes habían solicitado previamente que se les practicase la clitoridectomía. Frente a esta solicitud quirúrgica que implicaba una serie de daños físicos, los médicos optaron por una operación que se propuso como la versión femenina de la circuncisión estándar masculina practicada regularmente en el país. La intención de estos especialistas no era otra que intentar acomodar, en la medida de lo posible, la voluntad de los padres inmigrantes e impedir así que éstos llevasen a sus hijas a

algún lugar - en el país de origen o a casa de alguna curandera- donde finalmente se practicase la clitoridectomía y los daños fuesen irreparables. A raíz de este hecho, se produjo una gran polémica entre la ciudadanía norteamericana que, en su mayoría, no estaba de acuerdo con la decisión. De acuerdo con Amy Gutmann, esta decisión permitió abrir realmente el diálogo entre la culturas que forman parte de las sociedades plurales y complejas actuales buscando, a través del diálogo, romper la barrera y las fronteras muchas veces intraspasable del punto de vista del *otro*. A su juicio, significó una apuesta por acomodar la cultura de una familia inmigrante somalí, sin incurrir en ningún tipo de daño físico o psicológico para las hijas y, por tanto, sin vulnerar ningún derecho básico fundamental. Es preciso preguntarse ahora, desde nuestro punto de vista, si verdaderamente tiene algún sentido esta lógica de la acomodación de una serie de prácticas que, por lo demás, han implicado, a lo largo de la historia, de ejercicio de opresión y dominación de las mujeres.

Otro de los argumentos críticos que se movilizan en contra de la condena global de las operaciones de los genitales femeninos es aquel que subraya la inconsistencia del argumento, teniendo en cuenta que, en el marco de las sociedades occidentales, las niñas y las mujeres pueden someterse legalmente a intervenciones quirúrgicas de adelgazamiento, cirugía, piercing, etc. Yael Tamir, por ejemplo, afirma que las concepciones occidentales de belleza femenina llevan a las mujeres a someterse a procesos considerables de dolor que son innecesarios, desde el punto de vista médico y potencialmente perjudiciales para el cuerpo.

Frente a estas visiones un tanto relativistas se encuentran posturas más firmes que sostienen que el ser respetuoso con otras culturas no significa que se deba renunciar a las propias convicciones respecto a la dignidad y el respeto de los individuos. En este sentido, por ejemplo, el

Parlamento Europeo ha pedido a los Estados miembros que consideren como delito cualquier operación genital femenina, independientemente de que se haya otorgado o no algún tipo de consentimiento por parte de la mujer afectada.

En otro orden de cosas, resulta interesante subrayar las diferencias que se plantean a la hora de asumir las normas de la propia cultura entre las mujeres maduras y las mujeres jóvenes (Hewitt, 1992; McRobbie, 1994; Alund, 1999; Okin, 2000). Las primeras son precisamente las que, en gran medida, perpetúan e interiorizan más fácilmente la subordinación y la violencia como un respeto a la tradición y a la costumbre. No obstante, las mujeres jóvenes, pertenecientes a diferentes grupos culturales, suelen estar dispuestas a modificar las costumbres en las que se ven inmersas. Esta perspectiva no ha de entenderse como un impulso liberal hegemónico bajo el lema "divide y vencerás" sino como una forma de tomar los códigos morales y culturales desde sus posibles diferencias internas que median las relaciones de poder dentro de las comunidades. El papel de las mujeres adultas como "conductos culturales" dentro de los grupos culturales minoritarios saca a la luz una situación paradójica: son precisamente los roles culturales desempeñados por éstas los que tradicionalmente han expresado y consolidado la familia así como la subordinación de las mujeres dentro de ella (Shachar, 2001) En el caso de las operaciones de los genitales femeninos, han sido las mujeres adultas y experimentadas las que precisamente han llevado a cabo todos los preparativos necesarios para el éxito de esta práctica que, en el caso de la infibulación causa daños irreparables a las mujeres. Las mujeres maduras tienen un importante poder como protectoras de la tradición dentro del grupo, protección que simultáneamente se traduce en la consolidación de un sistema basado en relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres. Estas mujeres

difícilmente van a cuestionar las propias imposiciones culturales que han tenido un mayor impacto en sus vidas. Cuando una mujer madura ha tenido que adaptarse a una serie de costumbres destinadas a complacer al hombre y a aceptar el un papel social de subordinación al hombre, resulta extremadamente complicado cambiar esos hábitos. La experiencia de semejantes limitaciones produce, al mismo tiempo, una necesidad psicológica de educar en esas prácticas a las generaciones jóvenes. Y aunque en determinadas culturas las mujeres, llegadas a una edad avanzada, alcancen un grado notable de reconocimiento y elevado estatus dentro del grupo, ello no permite relativizar la noción misma de igualdad entre los sexos tal como sugiere Parekh. En nuestra opinión, la causa de ese reconocimiento ha sido precisamente el haber llevado a cabo una vida virtuosa bajo la cual la mujer ha asumido las costumbres y creencias de la cultura en la que vive y la ha transmitido a sus hijos y nietos dentro de los roles de género interiorizados.

Por el contrario, la formación de la identidad de las mujeres jóvenes inmigrantes está marcada por el contacto con otras identidades culturales y la mezcla que a partir de una situación de convivencia con la diversidad se produce. Se generan nuevas identidades "híbridas" que, tal como describe Homi K. Bhabha, están asociadas a la articulación de renovadas visiones de la propia comunidad y de la memoria histórica en la que estas mujeres se ubican en una posición minoritaria. La conciencia, en ocasiones, de identidad *outsider* y la búsqueda de un sentido distinto de adhesión a su cultura caracteriza a estas mujeres jóvenes inmigrantes cuya capacidad de autorreferencia crítica hace que puedan valorar sus propias experiencias y costumbres cotidianas más allá de los límites de su propia cultura. De ahí la importancia de su presencia a la hora de analizar una serie de prácticas culturales, como las operaciones de los genitales

femeninos, los matrimonios forzados, la imposición de uso del velo, etc.

Este argumento acerca de la importancia de la presencia de las mujeres jóvenes no debe interpretarse como un argumento paternalista cuya finalidad es la de servir de modelo de referencia occidental para las distintas minorías culturales. Tampoco tiene la intención de mostrar escaso respeto hacia la libertad de las personas, en este caso de las mujeres maduras y su papel dentro de grupos culturales específicos. Al contrario, se trata de exponer el hecho de que las mujeres pertenecientes a estos grupos, a menudo, son tratadas como miembros de una unidad orgánica, como se suponen son la familia o la comunidad, donde sus intereses deben quedar subordinados a los de la unidad, que son más amplios y que por lo general suelen ser de los hombres. Luego cuando se subraya la protección de la libertad de elección no se puede referir únicamente a una defensa formal de las libertades básicas sino que es necesario saber en qué contexto y bajo qué carencias se producen las elecciones pues, a menudo, las privaciones se convierten en algo acallado y soterrado por razones culturales profundamente arraigadas.

Todos estos aspectos apuntan, una vez más, a la importancia de entender las culturas como escenarios de debate y discusión, en los que se alzan voces dominantes pero también voces de mujeres, que no siempre se escuchan. Es más, las culturas como tales no existen, existen tan sólo sujetos aculturados con capacidad para determinar y revisar sus opciones vitales (Benhabid, 2002). La asunción de que todos los individuos socializados en una misma cultura deben actuar y estar motivados por los mismos valores e intereses sólo confirma una visión estrecha y monolítica de la cultura. Los intereses de las mujeres así como su estatus dentro de la esfera privada han llevado a éstas, en muchas ocasiones, a una situación de

vulnerabilidad respecto a los acuerdos de carácter multicultural. Es necesario por ello desarrollar una visión que nos permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias culturales sin perder de vista su relación con la desigualdad (Nussbaum, 1999).

Para finalizar, nos gustaría insistir en la necesidad de conectar una política cultural de identidad y diferencia con una política social de justicia que integre las voces de las mujeres. Pues las diferencias culturales sólo pueden ser libremente elaboradas y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social. No obstante, emplear el concepto de género e impedir que las diferencias fragmenten el análisis no implica que se deban realizar generalizaciones desmesuradas o que sea correcto aplicar soluciones estandarizadas a los problemas de mujeres cuyas circunstancias son distintas. Se necesita también un conocimiento profundo y específico de la cultura en la estas mujeres se desenvuelven.

## COMENTARIOS FINALES

Reflexionar sobre el multiculturalismo y sobre los derechos en función de grupo adoptando una perspectiva de género es quedar inmediatamente enredados en complicadas cuestiones en torno a la relación entre diferencia e igualdad de sexos. No obstante, el hecho de que existan diferencias entre mujeres, no puede impedir el establecer generalizaciones acerca de muchos aspectos de la desigualdad entre sexos siempre y cuando el análisis sea cuidadoso y se desarrollen los juicios contando con evidencias empíricas que demuestren la discriminación o violencia que sufren las mujeres. En este sentido, creo que las teorías de género surgidas en contextos occidentales pueden aplicarse, al menos en parte, a las mujeres que tienen contextos culturales de referencia muy distintos.

A la luz de las prácticas culturales que hemos tratado en este artículo se deben confrontar objetivamente algunos argumentos. En primer lugar, podemos mencionar el denominado argumento de *la cultura*. Las culturas tradicionales poseen sus propias normas acerca de cómo debe ser la vida de las mujeres: por lo general, normas sobre la modestia, el respeto, la obediencia y el sacrificio individual de éstas. Luego las feministas liberales no deben asumir sin más que se trata de normas malas de por sí, incapaces de generar vidas adecuadas y prósperas para las mujeres. Por el contrario, las normas propuestas son consideradas sospechosamente “occidentales”, porque implican un énfasis en la elección y en la oportunidad.

Una primera respuesta a este planteamiento se puede realizar a partir de una propuesta. En ningún momento se impide a las mujeres que elijan llevar una vida tradicional (podemos incluir aquí, entre otras cosas, la utilización del velo, la participación en la institución polígama o la práctica –cuando son adultas- de las operaciones genitales femeninas) siempre y cuando lo hagan contando firmemente con determinadas oportunidades políticas y económicas. Como afirma Nussbaum, las diferentes libertades de elección tienen requisitos materiales previos, a falta de los cuales sólo existe un simulacro de elección. La libertad no consiste simplemente en tener los derechos por escrito, requiere disfrutar las condiciones materiales para ejercer esos derechos. Asimismo, debemos insistir en que la noción de tradición empleada en el argumento es demasiado simple.

En segundo lugar, nos gustaría exponer el denominado argumento del bien de la diversidad. Un argumento que destaca el carácter positivo de la diversidad y de la

pluralidad de posiciones sobre un mismo conjunto de normas y de prácticas. Se basa en un modo de ver la diferencia de forma unilateralmente positiva. Se asume que los distintos códigos de las culturas tienen un valor y que resultaría perjudicial reducir los recursos de la expresión de la vida humana de forma general, como por ejemplo las prácticas culturales.

La dificultad de este argumento reside en si la diversidad cultural es realmente una cuestión de lenguajes. Y es que mientras los lenguajes no perjudican a las personas, las prácticas con frecuencia pueden hacerlo. Luego la objeción no va en contra de la búsqueda de normas multiculturales, sino que precisa de esa búsqueda; invita a preguntarse si algunas prácticas culturales en cuestión –la ablación, la poligamia– se encuentran entre las que merece la pena preservar. Esta tendencia puede ser deudora del fracaso de relacionar una política cultural de identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. No se puede celebrar la diferencia de un modo acrítico, sin investigar su relación con la desigualdad. El argumento del multiculturalismo pluralista recurre a la injusticia más general del imperialismo cultural como una forma de opresión (Young, 1990) y al remedio más general de la revalorización de todas las identidades desacreditadas. Es un razonamiento que corre el peligro de sustanciar las identidades, tratándolas como si fuesen realidades positivas e inmutables. Toma en consideración las identidades de grupo ya existentes. Da por supuesto que tales identidades son buenas tal como son, y que sólo necesitan de más respeto. Pero lo cierto es que determinadas prácticas de grupos culturales que definen su identidad pueden ser perfectamente vinculadas con relaciones sociales de dominación igualmente existentes.



## NOTAS

1. Bhikhu Parekh distingue hasta un total de siete prácticas que afectan directamente al estatus de las mujeres dentro de las comunidades culturales.

2. N. Glazer, (1997) *We Are all Multiculturalist Now*, MA, Harvard Univ. Press.

3. Chandras Kukathas, por ejemplo, defiende el derecho a que los grupos minoritarios impongan restricciones internas sobre sus miembros, siempre y cuando éstos puedan salir voluntariamente del grupo (Kukathas, 1992a).

4. Kymlicka ha distinguido que los derechos en función de grupo se pueden emplear de dos modos: bien como *restricciones internas*, bien como *protecciones externas*. Las restricciones internas se suelen dar en grupos teocráticos o patriarcales, y con ellas buscan los dirigentes de estas asociaciones limitar las libertades civiles de alonso de sus miembros para lograr una más perfecta conformidad del individuo al grupo. Kymlicka rechaza este uso de derechos colectivos pues claramente iliberal y colisiona inevitablemente con las libertades y derechos individuales. En cambio, defiende los derechos en función de grupo cuando son utilizados como protecciones externas, con las que se trata de resguardar a los miembros de un colectivo minoritario de las directrices promulgadas por el Estado para todo el país.

5. Ayalet Shachar, (2001) *Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge Univ. Press.

6. EL País, 13 de julio de 2003. Pág. 6.

7. El ministro de Trabajo y Asuntos Sociales, Juan Carlos Aparicio compara el uso del velo con la práctica de la ablación y califica ambas prácticas de "costumbres inaceptables", "el uso de esta prenda no se entiende como un signo religioso, sino como un signo de discriminación en contra de la mujer" declaraciones aparecidas en EL Mundo 16/2/02.

8. N. Fraser, *Justice Interruptus*, (completar)

9. Muchos autores han argumentado que dentro del Islam existen argumentos para prohibir la poligamia; argumentos basados en la ley Quranic que dice que el marido debe tratar a todas sus esposas de forma justa; en el caso de que éste no sea capaz de tratar justamente a más de una, debería casarse solamente con una. En este sentido, la poligamia no viene impuesta en el Islam, no constituye una práctica univesal.

10. "A Plea for difficulty?" en S. M. Okin, (ed.) (2000) *Is Multiculturalism bad for women?*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey. Págs. 105-114.

11. Existen alrededor de cinco o seis tipos diferentes de operaciones de los genitales femeninos dependiendo del lugar, la etnicidad, el estatus socioeconómico y el nivel educativo. La práctica se remonta a la antigüedad, aunque todavía no está claro el origen exacto.

12. "'Barbaric' Rituals?" en S. M. Okin, (ed.) (2000) *Is Multiculturalism bad for women?*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey. Págs. 53-58.

13. H. Lightfoot-Klein (1989) *Prisoners of Ritual: An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*, Haworth Press, NY.

14. Tamir, Y. (1996) "Hands off Clitoridec-tomy", *The Boston Review* 21 (3/4).

15. "Por supuesto, haré que las circunciden exactamente como circuncidaron a sus padres, abuelos y hermanas. Es nuestra costumbre." (É) Estamos circuncidadas e insistimos en circuncidar a nuestras hijas para que no haya confusión entre hombres y mujeres. Una mujer no circuncidada es humillada por su esposo, que la llama "toe, la del clitoris". La gente dice que es como un hombre. Su órgano haría daño al hombre" Una mujer egipcia hablando de sus hijas pequeñas. M.B. Assad: "Female Circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research and Prospects for Change", *Studies in Family Planning*, 11, 1, 1980. Págs. 3-16.

16. Bhabha, K. Homi (1996) "Cultures's In - Between" in Stuart Hall and Paul du Gay (eds.) *Cultural Identity*, London: Sage, pp. 58.

## BIBLIOGRAFÍA

ACKERS, H.L. (1997) *Women, Citizenship and Migration within the European Union*. Bristol, Policy Press.

ALEXANDER, M. J. (eds.) (1997) *Feminists Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York, Routledge.

ALUND, A. (1999) "Feminism, Multiculturalism, Essentialism" in Yuval-Davis & Werbner (comp.) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York, Zed Books.

BENHABID, S. (1999) "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation", *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, 24/2.

BHABA, J. (1999) "Embodied Rights: Gender Persecution, State Sovereignty and

- Refugees" in Yuval-Davis & Werbner (comp.) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York, Zed Books.
- BROOKS, R. (1996) *Integration or Separation: A Strategy for Political Equality*. Cambridge Mass, Harvard University Press.
- CARENS, J. (ed.) (2000) *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- DORKENOO, E. (1994) *Cutting the Rose. Minority Rights Publications*. London
- FUSS, D. (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. NY, Routledge.
- GASPARD, F. (1997) "The female Migrant in Europe: from Silence to Hesitation, Between Demonization and Instrumentalization" Third European Feminist Research Conference. Univ. Of Coimbra, Portugal.
- KEITH, M & PILE, S. (comp.) (1993) *Place and the Politics of Identity*. London, Routledge.
- KNOCKE, W. (1989) "How to be Woman, a Worker, and an Immigrant" *International Studies of Management and Organization* 19 (4), 1990: pp.77-103.
- KUKATHAS, CH. (1992 a) "Are there Any Cultural Rights? *Political Theory* 20, Págs. 105-39.
- (1992b) "Cultural Rights again: A Rejoinder to Kymlicka" *Political Theory* 20, Págs. 674-80.
- (1996) "Liberalism, Comunitarianism, and Political Community" *Social Philosophy*, 13, nº1.
- (1997a) "Survey Article: Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship" *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, nº4. 406-427.
- (1997b) "Liberalism, Multiculturalism and Opression" en Vicent, A. (comp.) *Political Theory: tradition and Diversity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- KYMLICKA, W. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- (1995) *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Okin, S. M. (1998) "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions." *Ethics* 108, 4
- MERNISI, F. (1987) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington, Indiana University Press
- MOGHADAM, V. M. (ed.) (1994) *Identity politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, CO: Westview Press.
- MOUFFE, C. (1993) *The return of Political*, London, Verso.
- (2000) *The Democratic Paradox*, London, Verso.
- NICHOLSON, LL (ED.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. NY, Routledge.
- NUSSBAUM, M. & GLOVER, J. (1995) *Women, Culture and Development*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- PAREKH, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism*. Cultural Diversity and Political Theory. London, Macmillan Press.
- PATEMAN, C. (1988) *The Sexual Contract*. NY. Polity Press.
- PETERS, J. & WOLPER, A. (1995) *Women's rights human rights. International feminist perspectives*. London, Routledge.
- PHILLIPS, A. (1995) *The Politics of Presence*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- SAMOTA, N. (1997) "The Cultural Identity of South Asia Women in Diaspora: Liberal Women and Conservative Men." Paper presented at the Third European Feminist Research Conference. "Shifting Bonds, Shifting Bounds: Women, Mobility and Citizenship in Europe" University of Coimbra, Portugal, 8-12 July.
- SILVERMAN, M. (1992) *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citi-*

- zenship in Modern France*. London, Routledge,.
- SPENCER, S. (eds.) (1994) *Strangers and Citizens: A Positive Approach to Migrants and Refugees*. London: IPPR and Rivers Oram Press.
- TAMIR, Y. (1993) *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- TAYLOR, C. (1994) "The Politics of Recognition" en Amy Gutmann (ed), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton, Univ. Press.
- YEATMAN, A.(1998)"Feminism and citizenship" en N. Steveson (ed.), *Cultural Citizenship*, London, Sage.
- YOUNG, I. M. (1997) *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*.Princeton: Princeton Univ. Press.
- (1997) "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kimlicka", *Constellations*, 4/1.
- (2000) *Inclusion and Democracy*, NY, Oxford Univ. Press.
- (2001) "Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice. *Journal of Political Philosophy*,9.