

Feminismo, Ciudadanía y Cultura Crítica

Resumen

El objetivo del artículo es indagar en la posibilidad de construir una cultura crítica desde el feminismo. La autora realiza un análisis de las críticas postestructuralistas al universalismo y de las dificultades para definir la ciudadanía y el sujeto del feminismo "las mujeres" en las tensiones y complejidades de nuestro presente.

Palabras clave: feminismo, ciudadanía, cultura crítica, universalismo

Abstract

The aim of this paper is the search for the construction of a "critical culture" from the feminist point of view. The author makes an account of the poststructural criticism of the universalism and of the difficulties to define a "gendered citizenship" in the tensions and complexities of present society.

Key-words: feminism, citizenship, critical culture, universalism

[1]

La pluralidad de opciones desde el feminismo filosófico para proponer alternativas a una concepción de la ciudadanía ha proporcionado un complejo debate en torno a la identidad y al sujeto político. La complejidad del mismo surge no solo por la pluralidad sino también por las dificultades para definir la especificidad de lo político desde un ámbito autónomo feminista. La crítica a la noción de una identidad sexual como una noción predefinida de "las mujeres" que pusiera las bases de un sujeto claro del feminismo, proporcionó una plataforma desde la que replantearse la viabilidad de una única forma de entenderlo.

Hay que decir que los clásicos del feminismo definieron de forma clara y contundente el grupo desde el que se hablaba: "voy a hablar en nombre de las de mi sexo" (Mary Wollstonecraft) para vindicar los "derechos de las mujeres". Pero esa misma claridad proporcionó la dificultad de tener que definir ese nuevo sujeto de derechos. Los límites de una ciudadanía excluyente hizo necesario tener que definir una nueva identidad: la de "las de mi sexo", las mujeres. La resignificación que comportó esa tarea generó un movimiento vindicativo y emancipador pero también la pregunta por la identidad desde el sexo.

La exclusión tenía un componente fundamental como era la relación de dominio de los hombres sobre las mujeres, componente que hacía que las "cambiantes relaciones de poder entre los sexos" lo fueran sólo en un

* Profesora de la Universitat de València. Grupo de Trabajo "Feminismo y Sociedad Civil"
[Neus.Campillo@uv.es]

único sentido el del mantenimiento estructural del dominio masculino. De ahí a que este dominio se considere un “transcendental histórico privado de historicidad”, como en Pierre Bourdieu (Varela, J. Álvarez-Uría, F. 1997) o una “regla de la tribu” (Levi-Strauss) sólo hay un paso.

Sin embargo, la capacidad de lo político desde la acción y el discurso -desde la libertad- para generar lo nuevo es una opción posible para la acción humana en la pluralidad por lo que hemos asistido durante los últimos doscientos años a una constante resignificación del sujeto del feminismo y, en consecuencia, se presentan distintas alternativas desde las que se propone eliminar el dominio y, sobre todo, afirmar la libertad de las mujeres.

[2]

Si intentamos hacer un diagnóstico de nuestro presente se aprecia una perplejidad delante de la actualidad que muestra que las mujeres han ido constituyendo uno de los grupos más activos socialmente hablando, que ha habido un vuelco importante en lo que se refiere a las pautas tradicionales que las reducían al ámbito de lo privado, pero que las mujeres aún carecen de capital económico y de poder político por lo que a pesar de su presencia pública sigue existiendo una posición de dependencia. Se aprecia una gran sensibilidad social por lo que se refiere a la discriminación salarial-laboral, a la violencia contra las mujeres y, sin embargo, no hay sensibilidad respecto del reconocimiento de las mujeres como iguales a nivel de ciudadanía.

Uno de los problemas al respecto es la dificultad de definir la política feminista en relación a la ciudadanía y la política democrática que se defiende. En el feminismo se canalizan los debates en torno al liberalismo, la democracia deliberativa, la democracia radical, el comunitarismo y el multiculturalismo. Hay una especificidad desde el feminismo al proponer la paridad.

Mi argumentación en torno a esta tríada de: feminismo, ciudadanía y cultura crítica se centra en la necesidad de generar una esfera pública en la que la participación de las mujeres lo sea desde la pluralidad de puntos de vista y demandas. Los diferentes debates en torno a la paridad o al multiculturalismo etc. tienen un excesivo sesgo de excluyentes y no tiene porque tenerlo. Entiendo que no hay ni que generalizar las alternativas ni hay que excluir ninguna de ellas. Ahora bien, defender un pluralismo no es situarse en una postura ecléctica. Tampoco defender el liberalismo sin más. Por lo que las alternativas acuñadas han de generar posibilidades de debate en un “diálogo intercultural complejo” (Seyla Benhabib) cuya

característica sea la formación de una cultura crítica. Al proponer la elaboración de una "cultura crítica" se entiende que la crítica de la cultura que el feminismo protagonizó en los setenta es sólo "una" entre las posibilidades pero que no es suficiente para radicalizar la crítica. Entiendo que esa radicalización no puede hacerse al margen de pensar los problemas que atañen a las mujeres en su inserción. Una "cultura femenina" conllevará una determinada idea del bien y de la comunidad desde las mujeres. Una "cultura feminista" representará el punto de vista de las que hablan "en nombre de las de mi sexo", con lo que ello acarrea. Ambas hacen posible una crítica de la cultura -esa cultura que excluye esa idea de bien desde lo femenino- o que excluye el punto de vista de las de mi sexo. La elaboración de una cultura crítica sin embargo, supone un riesgo mayor frente a la seguridad doctrinal o la justificación ideológica pero, desde luego supone asumir el feminismo como crítica filosófica. Solo desde la necesidad del comprender, de la búsqueda del sentido y de la afirmación de libertad y la elaboración del juicio es posible proponer una actitud que vaya más allá del humanismo entendido en sentido doctrinal. En definitiva, una cultura crítica elaborada desde el feminismo significa un contrapunto al "simulacro cultural" que se crea desde el orden femenino" (Lorite Mena, J. 1987).

Feminismo y ciudadanía, desde ahí, adquieren un carácter distinto del que aparece cuando las propuestas se realizan, sin más, como determinadas ideas de bien o como ideologías. La cuestión a clarificar en el diálogo entre los feminismos es que no tiene porqué haber una alternativa feminista que sea excluyente de otras. El feminismo como crítica lo posibilita. No es una afirmación de eclecticismo sino desde la libertad de las mujeres que el feminismo de la igualdad propone. Las prácticas de los grupos de mujeres conlleva estrategias diversas de su afirmación de libertad y lo relevante es que ocupen el espacio público. Si el feminismo es interclasista e interétnico e interideológico eso conlleva lo que acabo de afirmar. Sin embargo, a partir de ahí, el problema es muy otro. Porque nos encontraremos con la necesidad de asumir esas nuevas formas de ser individuo por parte de las mujeres. Así como nuevas formas de solidaridad y pactos entre ellas. Pactos, que han de significar la deconstrucción del "espacio de las idénticas" y la construcción del "espacio de las iguales". (Amorós, C. 1987) ."Espacio de los iguales" que es condición de posibilidad de la individualidad y viceversa. La afirmación de individualidad hará posible las relaciones de solidaridad de las mujeres entre ellas, hará posible la igualdad. "Es la práctica de la solidaridad la que justamente les impide a las mujeres hacer discurso" (Valcarcel, A. 1996- 57). Hay unos límites -los ide-

ològics que entrarien en contradicció con las propias asunciones feministas- que impedirían la solidaridad con “todas” las mujeres. El problema es recurrente .La paradoja de que si no había que conceder el voto a las mujeres porque votarían conservador y entonces no habría logros para las mujeres parece volver a plantearse en otros términos.”No hemos luchado para que ahora estén fulanita y menganita haciendo esto o lo otro contrario a las propias propuestas feministas”, se dice. Y no encuentro otra respuesta que matizar la situación sólo aparentemente paradójica. Sí se ha luchado para que las fulanitas tengan poder, participación ciudadana, estén en el espacio público y puedan elegir. Ahora bien, el problema está en “admitir la continuidad genérica sin fisuras” (Valcarcel,A. 1996: 58). El límite ideológico no habría que plantearlo como concluyente sino como abierto en el sentido de que serían posibles pactos en aquellos aspectos que representaran posiciones comunes. Más bien el feminismo debería plantear propuestas que, como la escalera del Tractatus de Wittgenstein, se puede echar una vez se ha subido por ella. Es lo que ocurre cuando se plantea la paridad como una forma de representación que se propone como medida para paliar el déficit de representación de las mujeres en los órganos de decisión política. Eso no quiere decir que no pueda haber otras alternativas como que haya grupos de mujeres que formen comunidades de apoyo que denote una idea de bien desde la experiencia de las mujeres. Por lo tanto, la pluralidad ha de ser condición de posibilidad de todas esas alternativas con las que a su vez se podrá estar o no estar de acuerdo porque ha de ser viable el feminismo también desde el conflicto.

[3]

Universalismo-Género, Consenso-Disenso, Libertad-Determinismo, Sí mismo (Identidad) y Alteridad, son dicotomías que se presentan en la crítica feminista actual, que recogen y van más allá, al mismo tiempo, las polémicas en torno a la igualdad - diferencia. En cierta medida, surgen de esa polémica solo que la redefinen en otros términos.

[3.1]

Universalismo-género es una dicotomía que aparece en el debate en torno a la paridad y recoge los argumentos que estaban ya presentes en relación a la igualdad -diferencia. La “querelle des femmes” en el feminismo del fin de siglo. (Joan W. Scott, 2000) responde a la cuestión de las características de la ciudadanía en relación al sexo. ¿Es o no relevante el sexo para la ciudadanía? La afirmación de algunos feminismos de que no lo sea, la neutralidad sexual de la ciudadanía, (Shulami Firestone, Chantal

Mouffe, Donna Haraway) parecería echar abajo la petición de la paridad de que hubiera en los órganos de representación una paridad entre mujeres y hombres: "Es paradójico, pero interesante argumentar que fue el universalismo el que mejor mantuvo la sexualización del poder, y que la paridad aspira, por contraste, a dessexualizar el poder extendiéndolo a los dos sexos. La paridad será así el verdadero universalismo". (Franyoise Collin, 1995).

Pienso que la paridad es una estrategia en la representación política para lograr que las mujeres puedan superar el llamada "techo de cristal" en la participación política y en la política representativa. Sin embargo, puede entenderse no como una fórmula estratégica sino como la necesidad de representación por la diferencia sexual. Lo cual significa entender la ciudadanía excesivamente en términos de representación. Pero si el concepto de ciudadanía recoge, aunque sea a ese nivel estratégico, el género, eso puede conllevar determinados problemas, como son los de marcar la identidad genérica de forma tal que sí constituya un lastre para la misma representación. La cuestión es paradójica en sí misma puesto que parece que se propone justo lo que se intenta subvertir, o sea, que el sexo no sea pertinente para la ciudadanía; que si ciudadanía ha estado marcada en masculino pierda ese carácter genérico. La universalidad significaría exactamente la neutralidad respecto del sexo.

Sin embargo, ese ideal a alcanzar, no forma parte de la realidad a gestionar en absoluto. Por lo que los intentos de la paridad, como los de los planes de igualdad representan escaleras que se podrán echar una vez se haya subido por ellas.

La ciudadanía y el sujeto político desde el feminismo, en este momento, ha de redefinirse a partir de lo que las prácticas han representado desde la multiculturalidad, la asunción del conflicto como inherente a lo político, el disenso, por lo tanto, como ineludible, pero asumiendo la necesidad de un "diálogo intercultural complejo".

Las alternativas que representan el feminismo ilustrado y nominalista, la alternativa de la democracia multicultural-deliberativa, la democracia radical, y la democracia paritaria se están dando desde las propuestas feministas. Hasta el feminismo conservador y el cibernético tienen propuestas sobre modelos de mujer y de relaciones entre los sexos para debatir en el espacio público. Eso significa que estamos lejos de la imposición totalitaria de un único modelo. Ahora bien, discreparía de que por ello no tengamos que ser capaces de discernir una cultura crítica feminista y establecer desde ella los diálogos y los pactos posibles.

Esta pluralidad de propuestas del feminismo, sin duda, se traduce en

pluralismo o no dependiendo de las alternativas. Defendería que una cultura crítica feminista ha de traducir la pluralidad en pluralismo de manera que se puedan articular diferentes propuestas. Qué se entienda por lo político y por ciudadanía está en juego aquí y la misma idea de democracia. Los distintos feminismos abogan por distintas formas de entender lo político y la ciudadanía.

[3.2]

Si el par universalismo-género nos enfrentaba, entre otros, con el debate de la paridad el de consenso-disenso nos enfrenta con el debate que una política democrática radical propone para entender el feminismo. El “retorno de lo político” (Chantal Mouffe) desde una “política democrática radical” conlleva una crítica del sujeto político concebido desde la identidad. La crítica al esencialismo de las identidades puede proporcionar un espacio común de diálogo entre aquellos feminismos que abogan por concebir la acción desde las prácticas.

La concepción que defiende que la ciudadanía es “un principio articulador que afecta a las diferentes posiciones de sujeto del agente social al tiempo que permite una pluralidad de lealtades específicas y el respeto de la libertad individual” (Mouffe, 1996,-14)

Es una propuesta con ventajas para los feminismos en el sentido de que defiende la libertad y la igualdad y los principios de una democracia pluralista moderna pero permite que se construya la dicotomía público-privado de manera tal que: cada situación es un encuentro entre lo privado y lo público. La alternativa de democracia política radical respecto de la política feminista se define claramente como crítica de las políticas “generalizadas”, o de identidad. Abandonar esa idea de un sujeto del feminismo con una identidad “las mujeres” definido previamente y abandonar a su vez las bases de una política específica estrictamente feminista” (Mouffe, 1996:19). La crítica a la identidad como base para la persecución de objetivos va acompañada de una propuesta feminista. Mouffe piensa que aunque las “metas feministas pueden ser construidas de muy diferentes maneras” desde la pluralidad de los discursos, liberal, marxista, conservador etc. se podrá definir, sin embargo, desde como: “la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría “mujer” está construida de manera que implique subordinación” (Mouffe, 1996:19). Pienso que ese punto común a todos los feminismos supone una asunción de que hay que subvertir las prácticas de relaciones de género que producen el dominio de lo masculino. Precisamente si éste no se entiende - el dominio de lo masculino como un trascendental histórico sino como

generado a partir de prácticas y discursos de determinadas relaciones de poder entre los sexos será susceptible de ser subvertido.

La pregunta que haría desde ahí es cómo una política democrática radical puede contribuir a la formación de una cultura crítica feminista. Por una parte, Ch. Mouffe critica la necesidad de la solidaridad como requisito básico entre las mujeres abogando por pactos limitados o relaciones de equivalencia entre todos los grupos de mujeres que buscan subvertir y transformar los discursos que implican su discriminación. Sin embargo, ella insiste en que el feminismo es la lucha de las mujeres por la igualdad y, en ese sentido, hay que entender que su propuesta puede contribuir a una cultura crítica aunque no sea equivalente al feminismo de la igualdad-ilustrado.

La crítica de Judith Butler al sexo como una identidad naturalizada desmascaró la política de la identidad del feminismo al mostrar que esta política cerraba justo aquellos aspectos que el feminismo debía abrir. Entender las identidades cómo construidas no significa negar la capacidad de acción. Lo que Butler defiende es que la tarea del feminismo no ha de estar más allá de las identidades construidas: “ la tarea central, más bien, consiste en ubicar las estrategias de repetición subversiva posibilitadas por esas construcciones, afirmar las posibilidades locales de intervención precisamente mediante la participación en esas prácticas de repetición que constituyen la identidad y, por lo tanto, presentan la posibilidad inmanente de impugnarlas.” (Butler, J.1999-178)

En lugar de una representación de la identidad se aboga por “la subversión de la identidad”. Con lo cual, la tarea del feminismo sería una tarea múltiple de impugnación de las prácticas, confluye así con la de la “política democrática radical” de manera que se propone la pluralidad de metas feministas a la vez que se articula con otras demandas. Pero no se propone una definición de “ciudadanía”. Las reservas de Butler con la “universalidad” imposibilita que se pueda hablar tan siquiera de “una identidad”, como la propuesta por Mouffe, para la ciudadanía que es únicamente “articulación” de posiciones. Esa articulación de posiciones está marcando un sentido normativo que Butler rechazaría. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que la universalidad no pueda aún tener un sentido estratégico, muy matizado: “En el libro tiendo a concebir el reclamo de “universalidad” como una forma de exclusividad negativa y excluyente; sin embargo, me di cuenta de que ese término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no sustancial y abierta”(Butler, 1999:18). Butler asume aquí el malentendido recurrente sobre la universalidad- aunque luego lo rectifica.

La universalidad nunca ha sido una categoría sustancial aunque fuera utilizada como tal desde definiciones identitarias de determinados sujetos históricos: "la burguesía", el proletariado, las mujeres etc. Butler busca desde su crítica a las identidades predefinidas subsanar esas utilizaciones de la universalidad, de manera que se reutilizan sus posibilidades para la crítica de los sujetos identitarios, para la subversión de la identidad: "la afirmación de la universalidad puede ser proléptica y performativa, conjura una realidad que ya no existe, y descarta la posibilidad de una convergencia de horizontes culturales que aún no se han encontrado. Así llegué a un segundo punto de vista de la universalidad, según el cual se define como una labor de traducción cultural orientada al futuro" (Butler, 1999:18).

Ese recurso a la universalidad como una forma de crítica de las identidades predefinidas la ha clarificado Butler al hablar del universal como una "contradicción performativa": "Considerar, por ejemplo, que la situación en la que sujetos que han sido excluidos de la liberación por convenciones que gobiernan la definición excluyente del universal toma el lenguaje de la liberación y pone en movimiento una "contradicción performativa", reivindicando (reclamando, demandando) ser cubiertos por el universal, en consecuencia exponiendo el carácter contradictorio de las formulaciones convencionales previas de este".(Butler, 1997:89).

En definitiva, -lo que constituiría su esencialidad sería, precisamente, su no realización: "Reivindicar que lo universal no ha sido todavía articulado es insistir que ese" todavía no" es propio para una comprensión del universal mismo: que lo que permanece" sin realizar" por el universal constituye su esencialidad." (Butler, 1997:90). Dicho de otra manera, "el universal solo puede ser articulado en respuesta a un reto desde su propio afuera" (Butler, 1997:90).

Es precisamente esta idea la que va a marcar que su posibilidad se encuentre en no darlo como definido previamente. De manera que la tarea estaría, según la concepción de Butler, no en definir previamente los términos del consenso sino "en forjar un consenso universal desde múltiples lugares culturales: La universalidad anticipada, para la que no tenemos preparado un concepto, es aquella cuya articulación se seguiría, si lo hiciera, desde un cuestionamiento de la universalidad en sus fronteras ya imaginadas". (Butler, 1997:91) Es ese sentido "no cerrado" de entender el consenso lo que le lleva a entender la participación política de distinta manera a como puede entenderse desde un presupuesto de "comunidad ideal de habla". (Habermas) El participante desde el discurso de la exclusión o desde el discurso que cuestiona la exclusión participa en las fron-

teras de la universalidad. Desde ahí surge lo que Butler llama “la escena contemporánea de la traducción cultural” que es una tarea necesaria cuando tiene lugar esa “contradicción performativa del universal” y ocurre desde el momento en que se produce la contestación, el cuestionamiento de aquel que no tiene autoridad para hablar desde el universal y que, sin embargo, lo hace: “estando autorizado y no autorizado” (Butler, 1997:91). Desde ahí se entiende la exclusión también como una forma de participación, desde la alteridad que hace posible la norma, lo que pone de relieve la “ambivalencia de la norma”.

El feminismo contemporáneo no puede dejar de lado esa idea de consenso y de entender la universalidad que ha sido, en definitiva, la que estuvo en el origen del feminismo clásico. “Voy a hablar en nombre de las de mi sexo” como clamaba Mary Wollstonecraft era en definitiva cuestionar un discurso universalista que no era tal. Si entendemos la universalidad como una contradicción performativa al estilo de Butler lo único que se está diciendo es que con el derecho al sufragio de las mujeres no se produce una realización de la universalidad ni se realiza el consenso predefinido. El feminismo al denunciar los distintos discursos de la exclusión de las mujeres (pornografía, violación, violencia contra las mujeres, etc.) es una constante ejemplificación de que la participación de los distintos grupos de mujeres representará un cuestionamiento de la universalidad que, paradójicamente, hará posible su realización como articulación de discursos plurales.

[4]

El concepto de ciudadanía (y el de democracia) está entonces en la encrucijada de las diferentes alternativas feministas de cuestionamiento y realización de la universalidad. Mencionaba antes la “paridad” (democracia paritaria) como un ejemplo de cómo se entiende la participación política de las mujeres desde una alternativa de representación que paradójicamente apela al dualismo de género para hacer posible la universalidad. El debate feminista contemporáneo al respecto es amplio y propende a buscar fórmulas que no sólo vayan más allá de la polémica igualdad diferencia sino que entendiendo que el feminismo “solo tiene paradojas que ofrecer” (“only paradoxes to offer” Joan K. Scott) propende a hacer fructíferas las paradojas para su discurso de vindicación.

Es en ese sentido en el que entiendo que el feminismo como “cultura crítica” representa señalar la necesidad de una esfera pública en la que el paradójico debate contemporáneo del propio feminismo incida en la participación política. O, dicho de otra manera, al entender lo político no solo

desde el nivel de la representación sino desde el de la formación de una esfera pública se enfatiza la relevancia de los discursos feministas en la formación de la misma.

Tanto si se habla de que las mujeres constituimos un “colectivo biunívoco”, es decir, un colectivo en el que las demandas lo son tanto de justicia distributiva como de reconocimiento (Nancy Fraser) ; como si se analiza el género desde la “serialidad” como un colectivo (Iris M. Young) en última instancia lo que se está poniendo de relieve es «las demandas de la pluralidad sin dejar de lado las de igualdad y la justicia» (Guerra, M. J. 2000: 229). Lo cual hace necesario contemplar la crítica de la identidad fija “las mujeres” como un reto que más que estar en contra de las vindicaciones feministas las posibilita en tanto que incide en que constata la participación de “las mujeres” en la esfera pública.

Es obvio que no es patrimonio exclusivo del feminismo esa constatación de la pluralidad y la diversidad y, por lo tanto, tampoco lo ha sido el desconcierto y la perplejidad que entraña tanto la pluralidad identitaria como la crítica a las identidades predefinidas. La filosofía contemporánea es buena muestra de ello y la filosofía política contemporánea casi tiene sus razón de ser desde esa constatación. La reflexión sobre nuestro presente se hace en torno a ello y, al hacerlo, se señala “un imaginario político nuevo que impulsa cuestiones de identidad cultural en el amplio sentido hacia la vanguardia del discurso político” (Seyla Benhabib, 2001:viii).

Seyla Benhabib alegaba como perspectiva feminista para los años noventa del siglo pasado un “feminismo social”. La búsqueda de solidaridades colectivas con identidades pluralmente constituidas” (Benhabib, 1994:42). Ese alegato llevaba tras de sí una amplia crítica de las políticas de identidad-diferencia y de la idea de que el género era una categoría susceptible de “congelar la identidad de las mujeres”, por ejemplo, en el papel de víctima o en el maternal, etc.

La perspectiva de “solidaridad y civilidad” se insertaba en un amplio debate, del que he reseñado dos posturas relevantes, la de Judith Butler y la de Chantal Mouffe. Pero se insertaba también en una crítica del concepto de ciudadanía en los Estados de Bienestar. Crítica que produjo una serie de alternativas feministas que hicieron hincapié en la participación política de las mujeres. Podría decirse de forma resumida que desde la ciudadanía social se hacía hincapié en la ciudadanía participativa. La ciudadanía como participación llevaba implícita la idea de que el “interés” de las mujeres no puede ser conocido al margen de su participación en la política. No sólo el orden simbólico del discurso es importante para construir la identidad sino que se entiende que “las estrategias discursivas de un

grupo no pueden estar divorciadas de la formación del electorado o de las oportunidades políticas a que se enfrentan” (Barbara Hobson, 1996:67.).

El debate actual, por lo tanto, incide en la ciudadanía participativa desde el feminismo como una alternativa que, aún recogiendo las propuestas de la diversidad cultural y genérica, sin embargo, intenta evitar la “reificación de los grupos” y el excesivo normativismo”. En esa alternativa se encuentra la propuesta de Seyla Benhabib. Se trata de vincular el “universalismo interactivo” y la “democracia deliberativa” desde la interrogación sobre el significado de la identidad cultural: “Propongo un modelo democrático deliberativo que permita un máximo de contestación cultural en la esfera pública, en y a través de las instituciones y asociaciones de la sociedad civil. Al mismo tiempo, que defiende el universalismo legal y constitucional al nivel de la política, también argumento que ciertas clases del pluralismo legal y del poder institucional a través de los parlamentos locales y regionales son perfectamente compatibles con la democracia deliberativa” (Benhabib, 2002: ix)

Hay dos aspectos importantes en la nueva concepción de Seyla Benhabib de la ciudadanía que inciden en las relaciones del feminismo con el multiculturalismo. Por una parte, ella entiende que el problema del multiculturalismo se traduce, a partir de lo reseñado, en cómo es posible la diversidad cultural y la igualdad democrática. Y, por otra parte, afirma que: “los varios componentes de la ciudadanía, como la identidad colectiva, los derechos políticos, y el derecho a los beneficios sociales, se están rompiendo. “Lo cual va a conllevar un cambio “desde las instituciones de la ciudadanía unitaria y la soberanía hacia una “ciudadanía flexible” y una “soberanía dispersa”” (Benhabib, 2001:xiii).

El problema del feminismo en tal situación es que se polariza en exceso. Benhabib no comparte el planteamiento de que el multiculturalismo es “malo” para las mujeres como defiende Susan Moller Okin. Benhabib entiende que el reconocimiento de las identidades culturales puede ser visto como una cuestión de justicia universal, como defiende Nancy Fraser y, en el feminismo español, María Xosé Agra (Agra, 2000.) Sin embargo, eso no significa que no se constaten los conflictos de las mujeres y los niños como más vulnerables en el interior de las culturas minoritarias de los grupos de inmigrantes, por ejemplo. Pero ello no tiene que llevarnos a una postura de “liberalismo defensivo” que situaría los problemas del multiculturalismo en la esfera privada. (Benhabib, 2001:101). Las diferencias de género y la diversidad cultural son retos que se tienen que abordar de manera tal que no sean irreconciliables con la autonomía.

Una aproximación epistemológica respecto de las culturas al entender-

las como cerradas en sí mismas condiciona esa falta de entendimiento. Por lo que, desde una nueva perspectiva un “diálogo multicultural complejo”, Benhabib se pregunta si no seríamos capaces de hacer justicia a ambas demandas: las aspiraciones de libertad e igualdad de las mujeres y la legítima pluralidad de las culturas humanas. (Benhabib, 2002:101).

Al proponer un modelo democrático deliberativo con un máximo de contestación cultural en la esfera pública defiende la “creación y expansión de espacios discursivos deliberativos multiculturales” junto a un modelo de pluralismo legal que defendiera los principios de: “reciprocidad igualitaria, voluntaria autoascripción, y libertad de salida y asociación” (Benhabib, 2002:102). Las tensiones que la diversidad de culturas representa para el feminismo necesita de una concepción de la ciudadanía desde el modelo de la democracia deliberativa de doble vía: que enfatice el papel de las instituciones legales, políticas y judiciales en la sociedad civil al mismo tiempo que se enfatiza el papel de los ciudadanos mediante las asociaciones no gubernamentales.

A mi entender este un modelo de democracia deliberativa en el sentido propuesto, que contempla la diversidad cultural y la igualdad democrática, confluye claramente con una concepción del feminismo como cultura crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRA, M. X. (2002): “Género y Justicia Social y Política” en CAMPILLO IBORRA, N., *Género, Ciudadanía y Sujeto político. En torno a las Políticas de Igualdad*. Instituto Universitario de estudios de la Mujer. Universitat de València. Valencia.
- AMORÓS, C. (1987): “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, *Arbor*, pp.113-127.
- AMORÓS, C. (2000): *Feminismo y Filosofía*, Síntesis, Madrid.
- BUTLER, J. (1991,1999, 2001): *El Género en disputa*, Paidós, UNAM, México.
- BUTLER, J. (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York.
- BELTRÁN, E. y SÁNCHEZ, C. (eds) (1996): *Las Ciudadanas y lo Político*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer UAM, Madrid.
- BENHABIB, S. (1996): “Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa” en E. Beltrán y C. Sánchez (eds.), *Las Ciudadanas y lo Político*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer UAM, Madrid, pp.21-42.
- BENHABIB, S. (2001): *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.

- CAMPILLO IBORRA, N. (Coord.) (2002): *Género, Ciudadanía y Sujeto político. En torno a las Políticas de Igualdad*. Instituto Universitario de estudios de la Mujer. Universitat de València. Valencia.
- GUERRA PALMERO, M. J. (2000): "Género debates feministas en torno a una categoría" en *ARENAL Revista de historia de las mujeres*, vol. 7, nº 1, enero-junio, Universidad de Granada, Granada, pp. 207-230.
- HOBSON, B. (1996): "Identidades de género: Recursos de poder y Estado de Bienestar", en Beltrán, E. y Sánchez, C., *Las Ciudadanas y lo Político*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer UAM, Madrid.
- LORITE MENA, J. (1987): *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*, Anthropos, Madrid.
- MOUFFE, CH.(1992): "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en E. Beltran y C. Sánchez (eds), *Las Ciudadanas y lo Político*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer UAM, Madrid, pp. 1-20.
- SCOTT W. J. (2000): "Feminismo fin de siglo y la querelle des femmes" en *Mora. Revista del instituto Interdisciplinario de los Estudios de Género*.
- VALCARCEL, A. (1996): "Las mujeres, dentro de la vida política: límites y obstáculos" en E. Beltran y C. Sánchez (eds.), *Las Ciudadanas y lo Político*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer UAM, Madrid.
- VARELA, J. y ALVAREZ-URIA, F. (1997): "Sociología del Género: algunos modelos de análisis", *Archipiélago/30*