

MULTICULTURALISMO Y GÉNERO. APORTES DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

MARÍA LUISA FEMENÍAS

*Profesora consulta
Universidad Nacional de La Plata*

GRACIELA VIDIELLA

*Catedrática de Ética
Universidad Nacional del Litoral*

SUMARIO: I. MULTICULTURALISMO. II. DEMOCRACIA DELIBERATIVA: ALGUNAS RESPUESTAS. 1. Cultura y multiculturalismo. 2. Reconocimiento. 3. Identidad/diferencia. 4. Derechos grupales/individuales. 5. La democracia deliberativa. III. CONCLUSIONES.

Palabras clave

Democracia; Género; Cultura; Derechos; Reconocimiento.

Resumen

Los entrecruzamientos entre multiculturalismo y feminismo son tensos y complejos. Para algunos, las demandas multiculturales no hacen sino mantener estructuras discriminatorias en las que las mujeres llevan la peor parte. Otros sostienen que, dado que el multiculturalismo reclama el reconocimiento de las diferencias, es la perspectiva idónea para deconstruir las operaciones de dominio ocultas tras la igualdad formal propugnada por el liberalismo. Nuestro propósito es argumentar a favor de una concepción deliberativa de la democracia, basada en una igualdad sustantiva y sensible tanto a las cuestiones feministas y de género, como a la categoría de reconocimiento, pilar del multiculturalismo, y que además sea compatible con un paradigma universalista de derechos morales.

I. MULTICULTURALISMO

El multiculturalismo surgió en la década de los ochenta del siglo pasado como una corriente ético-política que representaba los reclamos de las culturas minoritarias a la cultura hegemónica de las democracias liberales¹. Dichos reclamos se inscribieron en

¹ Al principio fueron las mujeres las que cuestionaron el sistema de representación de las democracias, sumándose luego a las críticas las minorías étnicas, religiosas, minorías nacionales; luego el conjunto se fue ampliando e incluyó minorías sexuales e incluso grupos de personas con discapacidad.

la creencia de que, pese al pluralismo y al sistema igualitario de derechos con los que se identifican dichas sociedades, los ciudadanos pertenecientes a grupos no hegemónicos eran objeto de discriminación e injusticias. La crítica general es, entonces, que las sociedades liberales les plantean a ciertas personas exigencias mayores que a las que integran la cultura mayoritaria, de modo que el tan mentado pluralismo esconde intolerancia respecto de la diversidad cultural. Tanto a las minorías inmigrantes como a las originarias, colonizadas en el pasado, se les impone una lengua que no es la propia, una educación tendente a la asimilación, una estructura familiar o un régimen de propiedad que muchas veces divergen de los compartidos por dichas minorías, que responden a tradiciones ancestrales².

Las demandas que estos grupos plantean al estado liberal, se materializan en términos de exigencia de reconocimiento de derechos idiosincráticos tendentes a proteger las culturas minoritarias, tales como el derecho a ser educado en la propia lengua, el derecho a alguna forma de autodeterminación, el derecho a la propiedad colectiva de la tierra, entre otros, de los cuales el derecho a la propia cultura es el referente principal. Incluso autores de cuño liberal —como Will Kymlicka y Charles Taylor— los han defendido. Sin embargo una solución de este tipo plantea, en principio, problemas referidos al tratamiento igualitario de todos los y las ciudadanas, ya que la igualdad de derechos se vería lesionada si se reconociera a algunos ciertos derechos que otros no tendrían.

Por su parte, ¿cuáles son las razones normativas que justifican el resguardo, sin más, de las culturas? Incluso, ¿todas las culturas minoritarias merecen ser protegidas de la misma manera? ¿Qué ocurre con las que tienen rasgos manifiestamente autoritarios, xenóforos o las que se niegan a escolarizar a los niños? En especial referencia al tema que nos convoca, ¿qué actitud adoptar ante aquellas culturas que subordinan a las mujeres o, aún peor, aceptan y/o promueven la mutilación genital, la lapidación, la violación iniciática, el matrimonio infantil, u otros? En el marco de estos ejemplos, podemos preguntarnos, ¿todos los rasgos o componentes de una cultura son igualmente defendibles? Además, como es fácil advertir, se pueden distinguir diferencias idiosincráticas en cada cultura y aspectos diferenciales casi al infinito; el problema es saber —como señalan entre otras Nancy Fraser y Seyla Benhabib— cuáles son relevantes y cuáles no, cuáles generan otros tipos de exclusiones o discriminaciones y cuáles no lo hacen. Estas son sin lugar a dudas

² Para una excelente síntesis de las demandas de los grupos culturales minoritarios, aborígenes, postcoloniales, entre otros, Cfr. M. DEVEAUX, «Deliberative Democracy and Multiculturalism», en A. BÄCHTINGER, J. DRYZEK, J. MANSBRIDGE, and M. WARREN (eds.), *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy* (OUP, forthcoming). *Draft paper* disponible en: [https://www.google.com.ar/?gfe_rd=cr&ei=zJ34WLTjD8OexgTN6b6wCQ#q=Deveaux,+%E2%80%9CDeliberative+Democracy+and+Multiculturalism%E2%80%9D,+en+A.+B%3%A4chtinger,+J.+Dryzek,+J.+Mansbridge,+and+M.+Warren+\(eds\)++The+Oxford+Handbook+of+Deliberative+Democracy+](https://www.google.com.ar/?gfe_rd=cr&ei=zJ34WLTjD8OexgTN6b6wCQ#q=Deveaux,+%E2%80%9CDeliberative+Democracy+and+Multiculturalism%E2%80%9D,+en+A.+B%3%A4chtinger,+J.+Dryzek,+J.+Mansbridge,+and+M.+Warren+(eds)++The+Oxford+Handbook+of+Deliberative+Democracy+) Última consulta: 20 de abril de 2017; también, L. VOLPP, «Feminism vs. Multiculturalism», *Columbia Law Review*, Vol. 101, núm. 5, 2001, pp. 1181-1218, crítica con la posición de Moller Okin.

preguntas cuyas respuestas son claramente complejas. Porque, además, bien puede sostenerse que —como lo señala, por ejemplo, Sophie Bessis³— en las democracias liberales las mujeres también ocupan un lugar subordinado. Admitida esta observación, consideramos que ello no constituye un obstáculo para reconocer que existen prácticas ancestrales en otros grupos, tales como las mencionadas, que reportan a las mujeres la máxima discriminación y destrato. La discriminación y la subordinación no son una cuestión de todo o nada, sino de una compleja gama de matices.

Algunos autores como R. Panikkar, tratan de defender la tesis de que no hay ni cultura, ni tradición, ni ideología, ni religión, ni valores, de toda la humanidad. Sostener tal cosa, considera Panikkar, simplemente implica reconocer que todo diálogo al respecto supone la imposición directa o indirecta del conjunto hegemónico de valores en detrimento de cualquier otra propuesta. Entonces, no hay —a su criterio— valores transculturales por la simple razón de que no existe ningún valor que no esté anclado en un contexto cultural dado⁴. Por tanto, a su juicio, el pluralismo moral constituiría la declaración y aceptación de que los bienes fundamentales de la vida humana, los mayores valores morales, son plurales, incommensurables y a menudo incompatibles, posición que rechazamos de plano, como veremos en las páginas que siguen⁵.

Desde que los debates multiculturales fueron conquistando espacios en la discusión contemporánea, sus entrecruzamientos con el feminismo, como sabemos, han sido tensos y complejos. Para algunos, las demandas multiculturales no hacen sino mantener estructuras discriminatorias en las que las mujeres suelen llevar la peor parte⁶. Otros, por el contrario, sostienen que, dado que el multiculturalismo reclama el reconocimiento de las diferencias, es la perspectiva idónea para deconstruir las operaciones de dominio, que se ocultan tras la igualdad formal propugnada por el liberalismo y las éticas universalistas⁷.

³ S. BESSIS, *Occidente y los otros*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 18 ss.

⁴ R. PANIKKAR, «Is the notion of Human Rights a Western Concept?», *Diogenes* 30 (120), 1982, pp. 75-102.

⁵ J. LEVY, *El multiculturalismo del miedo*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 137.

⁶ En la línea de S. MOLLER OKIN en *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999; «Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones», *Feminaria*, Año XV, núm. 28/29, 2002; en el mismo sentido, B. BARRY, *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, University Press, Cambridge, 2001 y M. ROULET, y M.I. SANTA CRUZ, «Multiculturalismo y Estudios Feministas», en M.C. GARCÍA AGUILAR (comp.), *Las nuevas identidades*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2002, entre otros. Una defensa de la democracia deliberativa sobre la base de la superioridad de la teoría normativa (Rawls, Larmore y Nagel) por un lado, o del ideal de perfectionism (RAZ, Galston), puede encontrarse en: M. PASSERIN D'ENTRÈVES, «Multiculturalism and Deliberative Democracy», disponible en: http://www.icps.cat/archivos/WorkingPapers/WP_I_163.pdf?noga=1 Última consulta: 20 de abril de 2017.

⁷ En la línea de G. ANZALDÚA, *Borderlans /La frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987, y de Ch. TAYLOR, *Multiculturalism & the Politics of Recognition*, N.J. University Press, Princeton, 1992 [traducción castellana: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993] del mismo autor «Compre-

Algunas filósofas, como Seyla Benhabib⁸, invitan a desarrollar posiciones más matizadas, realizando un análisis profundo del concepto de cultura; análisis que, a su juicio, falta aún en muchas teorizaciones.

II. DEMOCRACIA DELIBERATIVA: ALGUNAS RESPUESTAS

Sin intención de tomar posición respecto de todas las cuestiones vinculadas a la intersección entre multiculturalismo y género, nuestro propósito es argumentar a favor de una concepción deliberativa de la democracia, basada en una igualdad sustantiva y sensible tanto a las cuestiones feministas y de género, como a la categoría de reconocimiento, pilar del multiculturalismo, que además sea compatible con un paradigma universalista de derechos morales. Para ello, luego de referirnos brevemente al concepto de multiculturalismo y sus dificultades (1), haremos foco en los principales reclamos que esta corriente le ha hecho a la democracia liberal; a saber: reconocimiento (2), identidad/diferencia (3), derechos individuales vs. derechos colectivos (4), sometiendo, después, a cada uno de ellos a lo que hemos denominado el *test* del género⁹. Finalmente (5) argumentaremos por qué nuestra versión de la teoría deliberativa de la democracia está en condiciones de responder a esas demandas. A continuación, examinaremos las tensiones que acabamos de enumerar:

1. Cultura y multiculturalismo

El concepto de multiculturalismo posee un significado tanto descriptivo como prescriptivo. En su acepción descriptiva, se utiliza para indicar la variabilidad de culturas existentes en las sociedades actuales; en la prescriptiva, en cambio, mienta la incorrección moral implicada en las políticas de asimilación cultural, propugnadas por las culturas dominantes de las democracias occidentales, que se caracterizan por la discriminación y el trato desigual de las minorías, en general, y de las mujeres, en particular, como si de una minoría más se tratara¹⁰. Si bien ambos significados se encuentran presentes, en los teóricos defensores del multiculturalismo prima el prescriptivo. El hecho de que, como ya señalamos, el multiculturalismo haya ampliado sus alcances, incluyendo grupos que sólo indirectamente pueden relacionarse con el concepto tradicional de cultura (mujeres, minorías sexuales, grupos de discapacitados) torna aún más difícil definirlo con alguna

sión y etnocentrismo», en *La Libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005; K. BIDASECA, «Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial», *Andamios. Revista de Investigación Social*, 2011, pp. 65-89.

⁸ S. BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 40-41.

⁹ M.L. FEMENÍAS, *El género del multiculturalismo*, UNQui, Bernal, 2007, pp. 63 ss.

¹⁰ R. OSBORNE, «¿Son las mujeres una minoría?», *Isegoría*, núm. 14, 1996, pp. 79-93.

precisión, tal como se infiere de las incontables presentaciones que ha realizado la literatura especializada. A los fines de este trabajo adoptaremos la definición que propone Leciñana Blanchard: «formas de vida diferentes, conservadoras de tradiciones particulares y derechos de las minorías sean estas sexuales, culturales o de otros grupos sociales que anteriormente eran invisibles como tales»¹¹. La ventaja de esta definición es que es convincentemente descriptiva y también prescriptiva, ya que llama la atención sobre la visibilidad de grupos marginados y sus reclamos en términos de derechos.

Seyla Benhabib dio con la clave de dónde reside la dificultad para realizar una definición unívoca de multiculturalismo: el concepto de cultura. Señala al respecto, que gran parte del debate del multiculturalismo actual está dominado por una falsa epistemología que conlleva lastres de esencialismo, que hay que desestimar. En efecto, quienes profesan un pensamiento conservador, y quieren preservar las culturas para mantenerlas «puras»¹², tanto como aquellos que defienden su preservación con el objetivo de corregir los patrones de dominación, suponen erróneamente que las culturas son entidades claramente diferenciadas y fijas, que se corresponden con los grupos poblacionales. Esto, como se sabe, no sólo es empíricamente falso sino que entraña un lastre de esencialismo que tiende a identificar una cultura con un grupo étnico o una «raza», cuando lo que ocurre en realidad es que las culturas humanas son dinámicas, están en permanente transformación y sus fronteras imaginarias entre «nosotros» y «los otros» están en constante corrimiento. Así, los defensores del multiculturalismo de uno u otro signo suelen identificar a las minorías con los oprimidos¹³, sin tener en cuenta que las demandas de autonomía cultural pueden reflejar tanto las aspiraciones de las nuevas élites como la agonía de un pueblo discriminado y no reconocido. Pero aun en este último caso, un grupo puede someter y discriminar a algunos de sus propios miembros, por ejemplo, a las mujeres. En este sentido, la mayor sensibilidad hacia las culturas minoritarias que en los últimos tiempos han manifestado algunos estados occidentales, se tradujo en conflictos de derechos que se resolvieron perjudicando o invisibilizando a las mujeres o su participación. A modo de ejemplo, en Colombia o en Guatemala, los procesos de paz iniciados y negociados mayormente por grupos de mujeres militantes pacifistas culminaron sin que éstas obtuvieran el más mínimo reconocimiento. De hecho, salvo el caso de Rigoberta Menchú, que habló más en nombre de su etnia que específicamente en el de las mujeres, ningún colectivo feme-

¹¹ Citada por M.L. FEMENÍAS, en *El género... cit.*, p. 35.

¹² Sobre los peligros de apelar a la noción de «pureza», cfr. M. LUGONES, «Pureza, impureza, separación» en N. CARBONELL y M. TORRAS, *Feminismos literarios*, Arcos Libros, Madrid, 1999, pp. 235-264.

¹³ Sabemos que no siempre es así, buena prueba de ello fue el sojuzgamiento de la mayoritaria población «negra» por la minoría blanca en Sudáfrica.

nino o feminista, que enarbolará las banderas de la Paz y/o de la Justicia, obtuvo ningún reconocimiento internacional específico¹⁴.

Un ejemplo aún más trágico, si se quiere, lo aporta el poder judicial argentino. Recordemos el caso de una niña wichí de doce años, embarazada de su violador, a la que no se le permitió un aborto terapéutico, contemplado por la ley, y a cuyo violador se lo eximió de culpa y cargo bajo el recurso de haber apelado a su identidad cultural¹⁵. ¿Nos damos cuenta de que nunca hubo un debate abierto sobre la penalización del aborto —autorizado en Argentina desde la sanción del Código Penal de 1921 para casos de violación, malformación fetal o riesgo de salud de la madre—, y sí lo hay desde hace por lo menos ochenta años sobre su potencial despenalización? ¿Comprendemos que en vistas de los derechos humanos de las mujeres, en ambos casos se omitió atender su opinión, negándoles el derecho a llevar adelante su propio plan de vida?¹⁶. Cuestiones de este tipo traen aparejados tanto problemas jurídicos como éticos, y la no aplicación de las leyes existentes, incluso por miembros del poder judicial, desembocan en la discriminación y el sometimiento sin más de las mujeres¹⁷.

Este tipo de situaciones lleva a algunas teóricas a afirmar que el multiculturalismo es perjudicial para las mujeres. En un famoso trabajo titulado «Is Multiculturalism bad for Women?», Susan Moller Okin responde que sí lo es, ya que la gran mayoría de las culturas y las tradiciones son patriarcales y discriminan o excluyen a las mujeres. Su posición fue objeto de intensos debates¹⁸. En la misma compilación un artículo de Azziza al Hibri, fundadora del Muslim Women Lawyers for Human Rights, sostiene que las ideas de Moller Okin constituyen un estereotipo del «otro» construido desde una cultura dominante. Asimismo explica que la sociedad islámica se basa en un sistema de consultas, que existe la libre interpretación respecto de la jurisprudencia implicada en los textos religiosos. Por tanto, los varones tanto como las mujeres tienen libertad de conciencia para actuar

¹⁴ Podría sugerirse el nombre de Malala Yousafzai, que obtuvo el premio Nobel de la Paz en 2014. Como se sabe, se trata de una joven paquistaní conocida por su defensa del derecho a la educación femenina. Sin embargo, nos atrevemos a sostener que la distinción de Malala, sin desmerecer sus cualidades personales, fue producto de un complejo ajedrez político, que la excedía ampliamente.

¹⁵ Declaración de la Multisectorial de Mujeres de Salta, de la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta y de CLADEM, Salta, 29 de mayo de 2016.

¹⁶ Otro ejemplo de similar tenor es el problema que enfrenta la Seguridad Social pública de muchos Estados ante casos de mutilación genital femenina (MGF) que, practicados ilegalmente, suelen tener una secuela de infecciones, hemorragias o infertilidad a consecuencia de infecciones prolongadas.

¹⁷ M.L. FEMENÍAS, «Reivindicación cultural y violencia contra las mujeres», en *Discriminación de Género: Las formas de la violencia*, Defensoría General de la Nación y Ministerio Público de la Defensa, Buenos Aires, 2011, pp. 111-117.

¹⁸ En J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (comp), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 7-26.

en consecuencia, y solo los grupos fundamentalistas rechazan este principio. Por su parte, Benhabib entiende que la pregunta tal como la formulara Moller Okin es incorrecta, porque en ella subyace una visión homogénea y estática de la cultura¹⁹, que conduce a ignorar los procesos de resignificación en los que están involucradas las propias mujeres en las culturas no hegemónicas. Un buen ejemplo de ello, es su interpretación del caso emblemático del uso del pañuelo islámico en Francia. Desafiando al estado francés, como se sabe, las niñas musulmanas realizaron un gesto político que les permitió conquistar el espacio público y que modificó sustancialmente el símbolo de modestia y de reclusión en el ámbito familiar que el pañuelo pudiera significar para la tradición musulmana.

Nosotras también consideramos que las culturas no son compartimentos estancos y que es epistemológicamente incorrecto pretender encerrarlas bajo un concepto que tenga resabios de esencialismo. Pese a ello, y al mismo tiempo, es necesario tener muy presente que existen prácticas e identificaciones culturales marcadamente patriarcales, donde el sometimiento de las mujeres es mucho mayor que en otros grupos identitarios. Tampoco hay que olvidar, como ya dijimos, que el multiculturalismo surgió como un movimiento reivindicativo de minorías marginadas por culturas dominantes. Bajo su amparo se cobijaron los nuevos movimientos sociales que constituyen las formas actuales de luchas políticas, con resignificaciones aceleradas de los símbolos tradicionales de sometimiento y de exclusión. Si bien el multiculturalismo se dice de muchas maneras, hay tres ejes normativos bajo los cuales es posible reunirlos a todas. Estos son, el reconocimiento, la diferencia y la cuestión de los derechos; a ellos nos abocamos a continuación.

2. Reconocimiento

Hasta fines de la década del ochenta del siglo pasado, la filosofía política normativa estuvo dominada por la idea de justicia distributiva, tanto desde el paradigma liberal igualitario —del cual John Rawls fue su *alma mater*— como desde las distintas reformulaciones del marxismo y el socialismo, como es el caso paradigmático de Nancy Fraser. La idea común era la necesidad de eliminar las desigualdades sociales y económicas intrínsecas a las sociedades capitalistas contemporáneas mediante la redistribución de algunos tipos de bienes básicos (libertades, bienes primarios, recursos, utilidades, capacidades, según las diferentes propuestas). Esto permitiría a todos los ciudadanos tener las mismas oportunidades para llevar a cabo una vida digna en una sociedad democrática. La justicia distributiva es una virtud universalista e igualitaria que hace abstracción de las diferencias, a fin de reconocer a todos en su igual dignidad.

¹⁹ S. BENHABIB, *Las reivindicaciones... cit.*, p. 151.

Sin embargo, en los años noventa del siglo XX, la categoría de justicia fue desafiada por la de reconocimiento, haciéndose eco de las nuevas formas que tomaron las luchas sociales, a partir de los reclamos de nuevos grupos emergentes a la arena política. Sin abandonar las demandas redistributivas, las minorías étnicas, sexuales o nacionales, no sólo reclamaron derechos universales sino también su reconocimiento identitario público y diferenciado. En el ámbito de la filosofía política, el tema hegeliano de la lucha por el reconocimiento fue resignificado principalmente por Charles Taylor²⁰ y Axel Honneth. La distribución igualitaria de los derechos civiles y políticos —propia de la concepción moderna de ciudadanía, ciega a las diferencias como exige el igual debido respeto a todas las personas *qua* personas— fue interpretada como un falso reconocimiento que devuelve una identidad cosificada a quienes integran grupos subalternos: es decir, los varones proyectan sobre las mujeres, los blancos sobre los negros o sobre las culturas indígenas, los heterosexuales sobre los homosexuales, imágenes devaluadas de los mismos. Para Honneth²¹, esto ocurre porque la auto-comprensión positiva de la propia identidad requiere de dos formas de reconocimiento. La primera surge como resultado de las luchas históricas por la no discriminación de clase o de grupos sociales marginados, está ligada a la igualdad de derechos básicos y se relaciona al reconocimiento por principios universales de justicia. La segunda apunta a la estima de sí, que se da cuando se valoran capacidades e idiosincrasias particulares. Mientras que la primera hace abstracción de nuestras diferencias, porque busca que se respete nuestra dignidad como personas, la segunda favorece la estima de sí, entendida como la opinión buena y la confianza que tenemos en nosotros mismos. Esta no remite al universalismo de los principios de justicia, sino al respeto por las prácticas y las concepciones del mundo que afirman los miembros de los grupos desaventajados. Las últimas exigencias no apuntan a la igualación de las condiciones sociales, sino a la protección de la integridad de los modos de vida. Pero ambas formas son necesarias para que todos los ciudadanos reciban reconocimiento igualitario y puedan auto-percibirse como libres e iguales, no sólo en la formalidad del derecho, sino en las elecciones sustantivas de sus particulares formas de vida. La primera entraña entonces el punto de vista universalista de la moral kantiana y se centra en la obligatoriedad de las normas; la segunda, por su parte, en la vida buena de la eticidad hegeliana, concentrada en el concepto de valor.

Ahora bien, la segunda forma de reconocimiento puede entrar en conflicto con el *factum* del pluralismo propio de las sociedades democráticas modernas. Si el Estado, en lugar de garantizar iguales oportunidades a todos los ciudadanos para que persigan sus propias concepciones de lo bueno, impulsara políticas que privilegian a unas sobre otras, incurriría en la violación del principio de igual trato, y correría el peligro de anteponer preferencias

²⁰ TAYLOR, 1993.

²¹ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, pp. 148 ss.

valorativas a consideraciones de justicia. Además, como señalamos antes, ¿todas las minorías culturales merecen ser reconocidas por igual? Las hay xenófobas y violentas, como los *skinhead* o el *Ku-Klux-Klan*. Otras, consideran a las mujeres poco más que un objeto sólo capaz de reproducir cuerpos y que, por tanto, pueden venderse, alquilarse y comprarse a discreción, ya sea para el goce de algunos o en términos de vientres gestantes²². Todos estos grupos culturales, más o menos estructurados o *border-delictivos*, también consideran que sus respectivos sistemas de valores significan un bien para la sociedad (o para alguna parte de ella). Por tanto, eventualmente podrían plantear sus propias demandas de reconocimiento identitario o de los valores que defienden.

Si tenemos en cuenta estas últimas consideraciones, cabe preguntarnos cuáles son los límites de la categoría de reconocimiento en solidaridad con la problemática de las mujeres. Es importante tener en cuenta que la doble identificación étnica y genérica puede producir fuertes tensiones: es frecuente que una mujer perteneciente a determinada minoría étnica no sólo reciba un reconocimiento degradado de la cultura hegemónica en la cual está inserta (racismo), sino también que el reconocimiento que le depara su propia cultura la marque como un ser humano inferior o sólo apto para ciertas tareas, como la gestación y la crianza (sexismo) y, en casos extremos, incluso que la haga objeto de rituales que contradicen los derechos humanos²³. A nuestro juicio, esta pregunta resulta solidaria en tanto contribuye a iluminar aspectos normativos a los que el punto de vista de la justicia se ha mostrado, en general, poco sensible. En una interesante polémica que Fraser mantuvo con Honneth, la filósofa, luego de explicar que las categorías de justicia distributiva y reconocimiento constituyen dos condiciones normativas que plantean demandas de diferente clase, sostiene que «género» es una categoría híbrida, enraizada tanto en la estructura económica como en el orden del estatus social; es decir, en orden del reconocimiento. Esto es así porque lo que caracteriza a la injusticia de género es el androcentrismo²⁴, que penetra en todo el tejido social y devalúa todo lo codificado como mujer, femenino o feminizado. Por ello, las injusticias de género no se remedian sólo con una redistribución equitativa de bienes sociales. Las mujeres, aunque no conforman de hecho una minoría, sí han recibido históricamente un reconocimiento degradado, que lesiona su autoimagen y necesitan como reparación una redistribución diferenciada de las bases sociales del respeto de sí. Esto, tal como Rawls lo propuso, constituye un bien primario en su teoría de la justicia, que se caracteriza por aquellos aspectos de los que

²² K.E. EKMAN, *El ser y la mercancía: prostitución, vientres de alquiler y disociación*, Cenesex, La Habana, 2015.

²³ M. L. FEMENÍAS, *El género del... cit.*, p. 151.

²⁴ N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, A Coruña, 2006, p. 28.

deben dar cuenta las instituciones democráticas, fundamental para que los y las ciudadanas adquieran un sentido vivo de su propio valor²⁵.

3. Identidad/diferencia

De las dos formas de reconocimiento mencionadas en la sección anterior, la segunda se vincula con la lucha por la afirmación de la propia identidad; esto es, de aquella diferencia que históricamente recibió un reconocimiento negativo. En términos dialécticos este aspecto puede presentarse así: por un lado, el oprimido niega su identificación con una identidad vacía, por ejemplo, la identidad política de la ciudadanía libre e igual, propia de la democracia. Por medio de esa negación, busca afirmar aquello que considera propio, por ejemplo, la negritud, el indigenismo o la condición *queer*. Por el otro, por su lucha en la esfera política busca que el conjunto social reconozca el igual valor que tienen esas características específicas comparadas con las que se valoran como propias de los grupos aventajados: masculinidad, raza blanca, heterosexualidad, etc. Esto explica por qué la autoafirmación identitaria es siempre grupal; de este modo se facilita que las personas pertenecientes a los grupos depreciados por alguna/s de sus diferencia/s se organicen políticamente y consigan trasmutar en positivos aquellos mismos rasgos que históricamente se habían internalizado de modo negativo²⁶. Así por ejemplo, los pueblos autóctonos o las minorías étnicas comenzaron a reivindicar su lengua y su cultura, las comunidades inmigrantes su lengua y/o su religión, la comunidad «negra» de Estados Unidos el estilo afro²⁷ y, más acá en el tiempo, las colectividades afrodescendientes de los países latinoamericanos, buscaron reivindicar sus aportes específicos a las culturas nacionales²⁸. Otro tanto realizaron los grupos de mujeres de las comunidades indígenas, teorizando su clara experiencia de las tensiones entre género y etnia, dentro mismo de sus comunidades²⁹.

²⁵ J. RAWLS, «Kantian constructivism in moral theory», *Journal of Philosophy*, 77 (9), 1980, pp. 515-572. Para una crítica a Rawls desde el feminismo, cfr. M.X. AGRA, «Justicia y Género: algunas cuestiones relevantes en torno a la teoría de la Justicia de J. RAWLS», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 31, 1994, pp. 124-145.

²⁶ Ejemplo de ello es la teorización que realiza Judith Butler en términos de *giro trópico*.

²⁷ Si bien se convirtió luego en una moda absorbida por el capitalismo, el movimiento *Black is Beautiful* surgió en la década de los sesenta significó tanto en los años 60 como en los 70 un hito en la lucha por el reconocimiento de la comunidad afroamericana. Paralelamente, surgen las críticas teóricas al «feminismo blanco» y se desarrolla un «feminismo negro» con A. Davis, bell hooks (sic) o A. Lorde, entre otras.

²⁸ Por ejemplo, con las obras de M. RAMOS ROSADO, O. CURIEL, G. LOPES LOURO, YUDERKIS ESPINOZA, entre otras. Precisamente, *La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la diáspora* fue creada en 2009, con el objetivo de articular un espacio de construcción de reconocimiento equitativo y justo, bregar por democracias libres de racismo, sexismo y exclusión promoviendo la interculturalidad.

²⁹ El pronunciamiento político *Llamado de los Pueblos Originarios de Abya Yala* muestra claramente el dilema al que nos referimos. En primer término, se apela a la identidad, la territorialidad y la resistencia a la cultura blanca, que identifican con el modelo económico neoliberal, imperial, de dominación y de saqueo

Como bien señalan muchas teóricas, en general poco se dice de esas tensiones sexistas a pesar de que ya se ha producido una importante masa crítica al respecto³⁰.

Ahora bien, queda claro que entre los conceptos de identidad y cultura existe cierta anfibología. Hay quienes subsumen —como Iris Young— todo el universo de grupos identitarios bajo el concepto de «identidad cultural», considerando a todos los grupos identitarios desfavorecidos con grupos culturales³¹. Gracias a ello es posible referirse tanto a una cultura quichua o toba, como *gay*. Otros teóricos prefieren emplear un concepto más preciso. Tal es el caso de Will Kymlicka, quien define la cultura como aquello que: «(...) proporciona a todos sus miembros modos de vida con significado, que abarcan todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, y tanto en la esfera pública como en la privada».³² De modo que la cultura así considerada, posibilita la formación de la identidad. Sin embargo, este tipo de definiciones tan amplias resulta problemático. Tal como lo muestra Benhabib, las culturas son heterogéneas y cambiantes, de manera que es imposible atraparlas en una red de significaciones fijas y unívocas. Además, pretender que la identidad de las personas se determine exclusivamente por la cultura es desconocer que nadie se constituye de una vez y para siempre sino que constantemente se reconstruye discursivamente en contextos sociales complejos, plurales y que varían con el tiempo. Una reflexión de Mara Viveros ilustra muy bien esta cuestión: «Hice mi doctorado en Francia. (...) Porque estudié en el Liceo Francés en Cali, Colombia, y tenía entonces una formación bilingüe. Ahora, ¿por qué estudié en un liceo francés? Creo que porque tenía un papá negro, que creía mucho en ese momento en el republicanismo francés. Es una reconstrucción retrospectiva, pero creo que para él era importante Francia, en ese sentido, como un país que tenía una posición más progresista que otros <países> en relación con los derechos humanos. Y también por mi mamá, porque mi mamá insistió mucho en que estudiara en un colegio bilingüe»³³.

de la biodiversidad. Quienes suscriben el *Llamado*, se ponen al frente de un movimiento político identitario transestatal y transnacional —el de los Pueblos Originarios— que incluye varones y mujeres. Tras formular denuncias y reclamos, apelan a los organismos internacionales, exigiendo políticas para resguardar sus Derechos y sus Territorios, en tanto consideran que las actuales profundizan la pobreza, la desigualdad, la exclusión y, fundamentalmente, el avance del exterminio ideológico de todo pensamiento cultural que cuestione la expansión de los países hegemónicos.

³⁰ Las mujeres han contribuido críticamente al pensamiento decolonial. Cfr. por ejemplo, las obras de S. RIVERA CUSICANQUI, M. LUGONES, M. DE LA CADENA, K. BIDASECA, entre otras. Cfr. M.L. FEMENIAS, «Algunos apuntes sobre feminismos en América Latina», *VirtuaJus*, vol. 13 (en prensa).

³¹ I. YOUNG, *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 23-24.

³² W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 149.

³³ Disponible en: www.clam.org.br/uploads/archivo/Entrevista%20con%20Mara%20Viveros%20Vigoya.pdf Entrevista con M. Viveros Vigoya por R. Hiller, septiembre de 2009. (Consultado 4/01/2017).

Asimismo, cabe preguntarse si, desde un punto de vista normativo —que es en el que nos interesa hacer hincapié—, la mejor opción es hacer del enfoque identitario-cultural el criterio último de validación de toda demanda. Esta opción acarrea varios problemas; uno no menor, ya señalado, es que conduce a anteponer los reclamos de los grupos, a la distribución igualitaria de derechos que define a la democracia. Al respecto, es necesario advertir una suerte de paradoja en la que caen las políticas de la diferencia: reclaman que no se les otorga un tratamiento igualitario pero, para remediar esa injusticia, exigen un trato preferencial, por ejemplo, en términos de derechos especiales (en el próximo apartado profundizaremos el tema). Como es fácil colegir, aceptar que las identidades de grupo sean el criterio último de validación es incoherente con tratar a todas las personas como iguales. Lo dicho no significa desconocer que muchos reclamos realizados por los grupos identitarios han desempeñado un papel inestimable en las luchas contra las injusticias, como lo muestran dos ejemplos famosos: las luchas de las mujeres por el derecho al voto y, más recientemente, las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica. Pero téngase en cuenta que se trató de batallas que reclamaban igualdad de derechos, no formas preferenciales de trato.

Lo que a nuestro juicio está en juego en esta cuestión es la elección entre un criterio normativo universalista e igualitario y otro particularista. Es importante reconocer, no obstante, que la identificación con un determinado grupo puede favorecer la autoestima de las personas y ayudar a que se organicen políticamente, ganen el espacio público y así se hagan visibles. Pero, como contra cara, también es cierto que esas identificaciones grupales pueden ejercer coacción y coartar la libertad individual de sus propios miembros. Esto le ocurre muchas veces a las mujeres. Al respecto es interesante y reveladora la pregunta que se formula N. Fraser³⁴. «¿Cómo, puestas a elegir entre género y etnia, las mismas mujeres optan por su identidad étnica aun en contra de sus propios intereses?». Se trata claramente del caso de la víctima-cómplice, como lo denominara Simone de Beauvoir hace más de sesenta años. Un modo sugerente de responder esta cuestión es a través del concepto de «preferencias adaptativas» elaborado por J. Elster³⁵. El concepto ayuda a explicar no sólo por qué las conductas de sometimiento son muchas veces tan difíciles de modificar, sino también por qué las personas subyugadas parecen prestar su asentimiento³⁶. Según Elster, las preferencias adaptativas son endógenas; es decir, no son ni fijas ni estables, sino que se adaptan a una amplia gama de factores, tales como el contexto en el cual se expresan,

³⁴ Citada por M.L. FEMENÍAS, *El género... cit.*, p. 172.

³⁵ J. ELSTER, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona, 1988, p. 42.

³⁶ Cabe distinguir aquí entre «consentimiento» y «asentimiento», mientras que el primero enfatiza el aspecto jurídico que hace referencia a la exteriorización de la voluntad de una o varias personas para aceptar algo, sean derechos o hechos, en términos de admitir; el segundo, en cambio, remite a un acuerdo o aceptación sin más. Por eso, en casos de violación o forzamiento suele usarse asentir y no consentir. Por nuestra parte, consideramos que las «preferencias adaptativas» están conceptualmente próximas al asentimiento.

en general, las reglas legales existentes de una cultura. Al respecto, las mujeres en tanto que individuos desaventajados en sociedades estratificadas, las minorías en las sociedades intolerantes, los trabajadores explotados en las economías explotadoras, tienden a aceptar sus privaciones como resultado de su necesidad de sobrevivencia. Así adaptan sus deseos y expectativas a aquello que consideran factible. Claramente este ha sido el caso de las mujeres a lo largo de la historia. Estas «preferencias» son estrategias para reducir las disonancias cognitivas. En los casos de discriminación racial o de género (y de la tensión entre ambas), suele registrarse un fenómeno paradójico que podemos explicar mediante las preferencias adaptativas: los más favorecidos culpan a las víctimas de su situación, y éstas asumen que el daño es merecido o, por lo menos, que deberían haberlo previsto o evitado. La *cultura de la culpa*, en la que mayormente se socializa a las mujeres, contribuye significativamente a ello. En suma, cuando se perciben las injusticias como predecibles y parte de un orden naturalizado, se tornan más tolerables.

Inmersos en este flujo de preferencias adaptativas, las mujeres o los grupos o individuos desaventajados no son capaces de articular preferencias autónomas. Esto ayuda a explicar en términos conceptuales por qué hay todavía mujeres que aceptan la práctica del Sati en la India³⁷, o la mutilación sexual femenina en Mali, Gambia o Mauritania, cuyas cifras —según informa Naciones Unidas— superan ampliamente la de otros países africanos y de Medio Oriente³⁸. Estas mujeres «optando por su identidad étnica aun en contra de sus intereses», cierran un perverso círculo de violencia de género. Para que la elección identitaria fuera una opción genuina, se requeriría que las mujeres pudieran realizar un examen crítico de su propia cultura, pero para ello sería necesario además que tuvieran otras opciones genuinas disponibles, a fin de que la identificación con una cierta cultura fuera una auténtica elección. Y debería conllevar, obviamente, la posibilidad de no elegirla.

4. Derechos grupales/individuales

Para la tradición deudora del iusnaturalismo moderno, el valor moral de los derechos reside en que proveen una salvaguarda normativa frente a fines colectivos que puedan considerarse valiosos (la seguridad nacional, la necesidad de bajar o subir la tasa de nacimientos de un país, etc.). Por tal razón no pueden distribuirse de otro modo que no sea individualmente. Según la famosa sentencia de R. Dworkin, los derechos constituyen las *cartas de triunfo* de las personas frente a eventuales abusos del gobierno o de las mayorías³⁹.

³⁷ Para una interpretación alternativa, cfr. G.Ch. SPIVAK, *A critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Londres, 1999.

³⁸ Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Ablaci%C3%B3n_de_cl%C3%ADtoris#/media/File:Female_Genital_Mutilation_age_0-14.svg (Consultado 12/01/17).

³⁹ R. DWORKIN, *Take Rights Seriously*, Bloomsbury, London, 1977.

Las constituciones de las democracias modernas están permeadas por esta concepción individualista de los derechos. Sin embargo, los defensores del multiculturalismo vienen desafiando este modelo al entender que es falso que el reconocimiento normativo de los derechos individuales sea suficiente para proteger a todos los ciudadanos por igual. Así, en el disenso teórico, defienden ciertos derechos grupales específicos (a la propia lengua, a propiedad colectiva de la tierra, a alguna forma de autogobierno), que tienen su matriz en el derecho a la identidad cultural.

En años recientes, en América Latina como en otras regiones del globo, los derechos culturales han venido asumiendo un lugar céntrico en las discusiones del campo jurídico nacional e internacional, como resultado de las demandas de las identidades nacionales y, especialmente, de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Sin embargo los derechos grupales pueden entrar en colisión con los derechos individuales, como lo ilustra una conocida contienda ocurrida en Estados Unidos. Una persona integrante de la comunidad amish entabló querrela judicial contra las autoridades escolares del Estado de Wisconsin porque querían obligar a que su hijo completara la escolaridad obligatoria. La Corte Suprema estadounidense admitió la querrela y garantizó a la parte demandante una excepción *colectiva* (es decir, extensiva a la comunidad amish) a la obligatoriedad escolar de diez años válida para todos los ciudadanos. Es claro aquí que el Tribunal Supremo reconoció como prioritario el derecho colectivo a la protección de la cultura sobre el derecho de los jóvenes a la educación básica, entendida en términos de bien superior del niño⁴⁰. Por dificultades de esta naturaleza, hay quienes, aún admitiendo la importancia de proteger fines colectivos, consideran que los derechos individuales son suficientes para ello. Supongamos el derecho colectivo a la propiedad de la tierra del que goza determinada comunidad y supongamos que una integrante de la misma decide abandonar la comunidad. Deberá hacerlo como desposeída ya que la propiedad no le pertenece a ella, sino a la comunidad, pese a haberla trabajado durante cierto tiempo⁴¹.

No obstante este tipo de conflictos, hay quienes entienden —incluso dentro de la misma tradición liberal— que los derechos colectivos son necesarios para proteger cul-

⁴⁰ J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 210. Podemos proporcionar también un ejemplo local: el niño Julián de la comunidad mbya-guaraní, en Pindó-Poty (Misiones, Argentina), fue operado del corazón en el hospital Gutiérrez de la ciudad de Buenos Aires, debido a una miocardia congénita, de la que también falleció otro hermanito. Para autorizar la operación intervino el director Jurídico de la Dirección de Asuntos Guaraníes de la provincia de Misiones, quien tuvo que anunciar también que, aparentemente a consecuencia de una septicemia, el niño falleció en la selva quince días después de que los médicos le otorgaron el alta. Por su parte, el cacique de la comunidad (de 25 familias), único autorizado a hablar con los blancos, se había opuesto a la operación. Cf. <http://www.lanacion.com.ar/811144-murio-el-nino-guarani-que-habia-sido-operado-con-medicina-blanca> (Consultado 02/01/17)

⁴¹ M. FARRELL, «El alcance (limitado) del multiculturalismo», en M.J. BERTOMEU y G. VIDIELLA (comps.), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 222.

turas minoritarias. Uno de sus más lúcidos defensores es Kymlicka, quien reconoce que, en la mayoría de los Estados nacionales, se ha impuesto una cultura societaria basada en la lengua, los valores compartidos y las instituciones y prácticas sociales comunes a esa cultura. Pero, en el caso de las minorías nacionales, además es necesario tener muy en cuenta que han sido incorporadas al Estado nación por derecho de conquista⁴². Por eso, para solucionar los conflictos que se producen entre derechos individuales y colectivos, el autor propone distinguir dos tipos de derechos colectivos. Por un lado, los de restricción externa (*intergrupales*), destinados a proteger a la comunidad contra las presiones externas; que amparan determinadas protecciones especiales de una cierta comunidad frente al resto de la sociedad (por ejemplo, derecho a la propiedad comunitaria ancestral, derechos de autogobierno, derechos lingüísticos, entre otros). Por otro lado, los derechos colectivos de restricción interna (*intragrupales*), destinados a proteger a la comunidad contra la disidencia interna de aquellos miembros que se niegan a observar las prácticas tradicionales. Es claro que un Estado liberal debe reconocer los primeros derechos pero no los segundos. Sin embargo, si aceptáramos esta distinción y la aplicáramos a los ejemplos que hemos descrito, queda claro que los sistemas jurídicos han avalado derechos de restricción interna, en defensa de alegaciones culturales. Ese tipo de respuestas, desprotege altamente a las mujeres de sus derechos individuales a, pongamos por caso, su integridad sexual, su patrimonio o la libre elección de su proyecto de vida. Debido, entre otras, a cuestiones de ese tipo, la solución de Kymlicka no resulta enteramente satisfactoria. En primer lugar, a causa de las preferencias adaptativas, es bastante común que los miembros subalternos de determinado grupo ni reconozcan ni tengan la posibilidad de plantear sus reclamos en la arena pública, si su grupo ejerce presión o coacción sobre él/ella. En segundo lugar, la solución no es satisfactoria porque en determinados casos, la admisión de los derechos intergrupales no puede hacerse sino a costa de los derechos individuales, como muestra el caso de los amish. Esto cabe también para las niñas vendidas por sus familias a redes de prostitución —tal como lo explica Jennifer Butler— ya que asienten a sabiendas de que toda su familia podrá alimentarse gracias a ello⁴³. Ejemplifiquemos la cuestión con otro caso judicial, ocurrido también en Estados Unidos, que nuevamente plantea un asunto de género. Julia Martínez pertenecía al *Pueblo Santa Clara* y vivió en su reserva casi toda su vida. Se casó con un navajo y juntos criaron a sus hijos como Pueblo, en la lengua originaria, conservando la religión y las costumbres Pueblo. Pero a sus hijos y a los de otras mujeres Pueblo que contrajeron matrimonios mixtos (a diferencia de las que se casaron con varones Pueblo) se les negaron los derechos plenos de los Pueblo, entre ellos, la residencia, y los derechos políticos, como el sufragio y la posibilidad de compartir

⁴² W. KYMLICKA, «Derechos individuales, derechos de grupo», *Isegoría*, núm. 14, 1999, pp. 5-36.

⁴³ J. BUTLER, «Prostitución militarizada. La historia no contada (U.S.A.)», *Mora*, 15, 2009, pp. 85-166.

los beneficios materiales que otorga pertenecer a la tribu. El gobernador de los Pueblo argumentó que el respeto por la identidad cultural requería el acatamiento de la autoridad del grupo. Esto les permitía imponer reglas de pertenencia desiguales para las mujeres, en relación con los varones, ya que sólo a los hijos de ellas se les negaba la pertenencia Pueblo, cuando se casaban fuera de la tribu. En otras palabras, en el caso de matrimonios mixtos, sólo las mujeres pierden los derechos de residencia para ellas y sus hijos⁴⁴.

Por nuestra parte, y en base a los ejemplos que venimos analizando, no encontramos ninguna razón suficiente para admitir derechos colectivos. Además de producir superpoblación en el conjunto de los derechos y acarrear no poca confusión conceptual, no hallamos un buen argumento que muestre que los derechos colectivos superan el *test de género* o *test de la situación de las mujeres*⁴⁵. Esto no significa que no reconozcamos la importancia de la preservación de culturas minoritarias a través de la enseñanza de su propia lengua, de la protección de sus manifestaciones culturales, u otras medidas de ese tenor. Tampoco estamos en desacuerdo con dotar a las minorías culturales con derechos especiales de representación, con cupos étnicos en la educación (como ocurre en Brasil con los «negros»), en el mercado de trabajo para personas con capacidades diferentes o en la política (cupos femenino y paridad). Pero consideramos que el modo correcto de defender esas políticas no es a través de la idea de derechos colectivos, sino de derechos individuales a la igualdad de oportunidades. Las personas integrantes de esos grupos no gozan de igualdad de oportunidades y de reconocimiento porque están en inferioridad de condiciones respecto del resto de los ciudadanos y, en el caso de las mujeres, la mayoría de las veces, respecto de los propios miembros varones de sus grupos étnicos de pertenencia.

5. La democracia deliberativa

En este apartado esbozaremos las líneas generales de una versión de la democracia deliberativa que, a nuestro entender, permite superar las objeciones que los defensores de la política de la diferencia realizan a la democracia liberal, en particular a su interpretación de la igualdad. Esta se especifica mediante un conjunto de derechos básicos civiles y políticos, generalmente brindados por las constituciones que, en la práctica, resultan meramente formales para los ciudadanos que pertenecen a los grupos desaventajados. Si bien existen muchas versiones de la democracia deliberativa⁴⁶, la que brindamos aquí

⁴⁴ A. GUTMANN, *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp.163-170.

⁴⁵ M.L. FEMENÍAS, *El género del multiculturalismo... cit.*, p. 16 *et pass.*

⁴⁶ En primer lugar la de J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Madrid, 1999. También E. ANDERSON, «An Epistemic Defense of Democracy: David Estlund's Democratic Authority», *Episteme*, Vol 5, núm. 1, 2008; S. BENHABIB, «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», en S. BENHABIB (ed), *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996; J.

pone el acento en la inclusión de las personas social o económicamente sumergidas, en las minorías y es sensible a las cuestiones de género⁴⁷. Nuestra preferencia por la democracia deliberativa radica en el principio básico que la anima: el mejor modo de organizar el ejercicio del poder político es que éste pueda verse como el resultado libre y razonado de un procedimiento deliberativo entre personas consideradas como libres e iguales. Hay tres características distintivas de la teoría deliberativa en su versión habermasiana, que tomamos especialmente en cuenta: la primera es la idea de esfera pública⁴⁸. Situada en la sociedad civil, constituye el espacio de formación de la opinión y de la voluntad, donde los ciudadanos producen discursos al tratar sus asuntos comunes. La segunda es la idea de legitimidad proveniente de la ética del discurso: «Sólo son válidas las normas y arreglos institucionales normativos que pueden acordarse entre todos los interesados de acuerdo con situaciones de argumentación específicas llamadas discursos»⁴⁹. Ahora bien, no cualquier deliberación pública puede considerarse legítima. Para que este requisito se cumpla es necesario que se satisfagan ciertas condiciones de imparcialidad; en el caso de Habermas y sus seguidores, las reglas formales de la razón comunicativa las aseguran, y a ellas deberían someterse todos los participantes en un discurso ideal⁵⁰. La tercera es la idea de la doble vía política⁵¹, que la distingue sustancialmente de la propuesta de la democracia liberal e, incluso, de una versión igualitaria de ésta como la que defiende John Rawls⁵². Por una parte las instituciones formales, tales como la legislatura y el poder judicial, por la

BOHMAN, «The Coming of Age of Deliberative Democracy», *The Journal of Political Philosophy*: Vol. 6, núm. 4, 1998; S. CHAMBERS, «Deliberative democratic theory», *The Annual Review of Political Science*, núm. 6, 2003; J. COHEN, «An Epistemic Conception of Democracy», *Ethics*, Vol. 97, núm. 1, 1986; J. FISHKIN, *When the People Speak. Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, Oxford, 2009; A. GUTMANN y D. THOMPSON, *Why deliberative democracy?*, PUP, Princeton, 2004; B. MANIN, «On Legitimacy and Political Deliberation», *Political Theory*, Vol. 15, núm. 3, 1987; J. MANSBRIDGE, *et al.*, «The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 18, núm. 1, 2010; J.L. MARTÍ, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Madrid/Barcelona, 2006; C. NIÑO, *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2011.

⁴⁷ G. VIDIELLA, «Democracia: ¿razones o pasiones?», *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 25, junio 2013.

⁴⁸ J. HABERMAS, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991; para una crítica, N. FRASER, «Rethinking the and the Public Sphere», en *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

⁴⁹ J. HABERMAS, «Ética del discurso. Notas para un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones península, Barcelona, 1983, p. 111.

⁵⁰ Algunas de estas reglas son: «(...) cada participante tiene derecho a realizar una propuesta; la opinión de cada uno tiene el mismo peso; cada uno tiene el mismo derecho a criticar cualquier propuesta y a acercar soluciones». Cfr. J. HABERMAS, «Ética del discurso...» *cit.*, p. 110.

⁵¹ J. HABERMAS, *Facticidad... cit.*, p. 568.

⁵² J. RAWLS, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, núm. 3.

otra, el espacio informal de la esfera pública, donde se incluyen los discursos de la sociedad civil en sus distintas variantes, tales como las actividades y luchas de los movimientos sociales, los medios de comunicación y las asociaciones de la sociedad civil. La idea es que la democracia se fortalece y profundiza mediante la interacción de esta doble vía: los procesos informales de formación de la opinión pública, expresión de la soberanía popular, influyen indirectamente en las decisiones institucionalizadas y posibilitan la inclusión de nuevas demandas en la agenda política de los representantes legislativos, a la vez que se facilita el intercambio comunicativo entre los distintos espacios de la sociedad civil.

Ahora bien, se ha objetado que la teoría deliberativa propone un ideal normativo que posee un sesgo elitista. En efecto, para que las propuestas de los participantes en los discursos prácticos sean tenidas en cuenta es necesario que se posean habilidades argumentativas y recursos epistémicos que no suelen estar al alcance de todos; habilidades que resultan particularmente difíciles de adquirir a las personas que integran minorías subalternas o grupos social o económicamente vulnerables⁵³. Por tanto, a fin de no amparar un elitismo, la concepción deliberativa debe tener especial cuidado en evitar lo que J. Bohman ha definido como pobreza política: «La pobreza política consiste en la incapacidad de los grupos de ciudadanos de participar de manera efectiva en los procesos democráticos. Las consecuencias de esta pobreza tienen dos caras: exclusión pública e inclusión política. Por una parte, a los grupos empobrecidos políticamente no les resulta posible evitar la exclusión pública porque no pueden iniciar exitosamente la deliberación. Por otra, tampoco les es dado evitar la inclusión política, ya que son los destinatarios legales de los acuerdos deliberativos sobre los cuales no tienen ni poder ni influencia. Como no pueden iniciar la deliberación, su silencio es convertido en consentimiento por los más poderosos»⁵⁴.

En la concepción deliberativa, la pobreza política estaría dada por las carencias que impiden a las personas integrarse a la deliberación pública como ciudadanos libres e iguales. Ese sería mayoritariamente el caso de las mujeres. Dado que esta teoría posee exigencias normativas mucho mayores que las de la democracia liberal, consideramos que para que puedan cumplirse es necesario que su marco normativo vaya acompañado por algún criterio de justicia distributiva fuertemente igualitario. Al respecto proponemos la siguiente versión del principio de igualdad de oportunidades: «Todos los ciudadanos tienen derecho a una justa igualdad de oportunidades para adquirir la competencia comunicativa necesaria que les permita un acceso efectivo a la deliberación pública como participantes

⁵³ Como señala I. Young, las exigencias de la racionalidad deliberativa son tales que sólo incluyen a quienes ya están incluidos de antemano. I. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

⁵⁴ J. BOHMAN, «Deliberative Democracy and Effective Social Freedom», en J. BOHMAN y J. REHG (comp.), *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, London, 1997, pp. 321-348. (La traducción es nuestra).

libres e iguales»⁵⁵. Lo novedoso de este principio de justa igualdad de oportunidades, en comparación con las múltiples versiones que de él existen, es la idea de competencia comunicativa, de modo que se hace necesario determinarla con cierta precisión. Para ello recurriremos a la teoría de capacidades y funcionamientos desarrollada por A. Sen. Como es bien conocido, la propuesta del autor está orientada a ofrecer parámetros de distribución tendientes a superar ciertas falencias, que presentan tanto los enfoques bienestaristas como la idea de bienes sociales primarios de Rawls. Sin negar la importancia que tiene la noción de bienestar para la justicia social, la novedad introducida por Sen es considerarla como una noción dinámica. El bienestar no debe ser entendido como un estado sino como el funcionamiento que logra una persona en determinado aspecto relevante de su vida. Así, para conocer el bienestar de alguien debemos atender a su vector de funcionamiento; es decir, al conjunto de los distintos funcionamientos que ella conquista. Pero esto no es suficiente: además es necesario evaluar su capacidad para elegir y realizar otros vectores de funcionamiento que estén a su alcance, ya que un aspecto importante del bienestar está dado por la libertad de elección entre distintos vectores. Consideremos este ejemplo en la línea de los análisis de Sen: supongamos dos mujeres con ablación de clítoris; la primera la ha elegido por razones religiosas; la segunda, porque a muy temprana edad fue sometida a esa operación. Si los comparamos en términos de necesidades, bienes o resultados, no hay diferencia entre ambas, pero si lo hacemos en términos de libertad sí la hay, ya que la primera tuvo la posibilidad de elegir, mientras que la segunda, no⁵⁶.

¿Cómo entender entonces la intersección entre esta perspectiva y el principio de igualdad de oportunidades? Consideremos algunas especificaciones que dicho principio prescribe. Supongamos que pudieran enumerarse las capacidades que se necesitan para estar en posesión de competencia comunicativa: la de juicio e inferencia, la de reconocer y emplear criterios de justificación, distinguir razones de deseos o preferencias, y articular demandas. No se trata de habilidades difíciles de adquirir o que estén fuera del alcance de cualquier persona, siempre y cuando se satisfagan previamente ciertas condiciones de justicia. Es importante destacar que el principio no exige igualdad de capacidades, sino igualdad de oportunidades para alcanzarlas. También es necesario advertir que estas habilidades no son propias de una cultura determinada, sino que están a disposición de cualquier persona capaz de lenguaje y acción —para emplear la terminología de Habermas— y que son efectivamente utilizadas en todas las sociedades humanas. Por su parte, como es evidente, la condición que permite la adquisición de las capacidades deliberativas

⁵⁵ Para una justificación exhaustiva de este principio y su conexión con la democracia deliberativa ver G. VIDIELLA, «Democracia e igualdad política», en M. GARRETA LECLERCQ y J. MONTERO (comps.), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, pp. 215-225.

⁵⁶ A. SEN, «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy*, vol. 82, 1985, pp. 111-121.

implica no sólo la satisfacción de las necesidades tradicionalmente consideradas básicas (nutrición adecuada, vivienda digna, salud integral), sino también exigencias de cultura, educación y acceso a la información. Al respecto, lo que faculta la teoría de Sen —a diferencia de otras propuestas de justicia distributiva— es tener en cuenta tanto los contextos específicos en que las personas se insertan como las variabilidades interpersonales en términos de comparación entre vectores de funcionamiento. Tomemos como ejemplo una de las capacidades básicas que Sen menciona, la de «estar libre de enfermedades»; para las mujeres, por ejemplo, implica, entre otras cosas, contar con información sexual suficiente para evitar embarazos no deseados⁵⁷. Ahora bien, a fin de que todas las mujeres de determinada sociedad puedan alcanzar dicha capacidad, las políticas públicas deberían adaptarse a los distintos contextos socioculturales de la población femenina. Reparemos ahora en los requisitos de cultura, educación y acceso a la información. En este caso, consideramos que la incorporación de la perspectiva de las capacidades permite atender los reclamos de reconocimiento identitario. En efecto, la flexibilidad inherente al binomio «vector de funcionamiento-capacidades» requiere que los requisitos de cultura y educación resulten cumplidos cuando las personas adquieran la capacidad de educarse y formarse en su propio contexto⁵⁸. Un ejemplo ayudará a clarificar esta idea: una niña, miembro de una comunidad indígena de Argentina, no podrá alcanzar esta capacidad si se la acultura y educa de modo idéntico que a una niña de un centro urbano. En el caso de la primera, será necesario que se escolarice en su lengua madre, que adquiera saberes de su propia cultura, etc. Sólo así podrá llegar a tener, en el futuro, las mismas oportunidades que la otra niña para alcanzar competencia comunicativa. Esto no significa que las dos niñas deberían ser educadas mediante dos currícula diferentes, sino que en cada caso éstas deberán adaptarse a sus condiciones específicas.

Nuestra idea es que hay que entender el reconocimiento en el sentido positivo que demandan las políticas de la diferencia. Pero no sólo eso, también hay que tener en cuenta las privaciones que esas diferencias puedan implicar. Por ejemplo, si una mujer es excluida de las deliberaciones públicas de su comunidad por el hecho de ser mujer o por desafiar las normas de subordinación a que las mujeres son sometidas en su grupo identitario, le es denegado el reconocimiento como ciudadana libre e igual, de modo que resulta lesionado el principio de igualdad de oportunidades.

⁵⁷ Para un desarrollo integral de este aspecto véase: M.L. FEMENÍAS y G. VIDIELLA, «El derecho de las mujeres a la salud», *Perspectivas bioéticas*, núm. 1, año 10, 2005.

⁵⁸ Nussbaum propone una lista incompleta de capacidades relacionadas con la vida buena; la que mencionamos está tomada de dicha lista. M. NUSSBAUM, *Women and Human Development. The Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

A fin de clarificar nuestro punto de vista consideremos otro caso de una niña de la comunidad wichí violada por su padrastro en la región de Tartagal, provincia de Salta, Argentina. La madre de la niña denunció ante la justicia a su pareja, hijo del chamán de la comunidad, por haber abusado de su hija de once años y dejarla embarazada. En el expediente judicial consta un acta donde se consigna que la mujer afirmó que había sido amenazada por el cacique de su comunidad: éste le había dicho que si denunciaba al violador, ella también quedaría presa y, además, sería expulsada de la comunidad. A poco que la niña diera a luz, la madre y algunos miembros del grupo pidieron la libertad del abusador: alegaron que la mujer había sido influenciada a realizar la denuncia por la maestra del colegio al que asistía la niña y que, de acuerdo con sus pautas culturales, los wichí admiten el matrimonio de un hombre con una mujer y su hija (matrimonio privignático). También dijeron que ellos consideran que las chicas, a partir de la menstruación, están en condiciones de elegir compañero sexual, lo que había ocurrido en este caso. Las alegaciones de la defensa del acusado llegaron a la Corte salteña y lograron anular la detención. Esta institución justificó su decisión —con la excepción de una jueza— aduciendo que las pautas culturales de la comunidad wichí contemplan el matrimonio privignático y que el acusado no tuvo conciencia de incumplimiento de norma jurídica alguna. Posteriormente el imputado fue nuevamente procesado y permaneció detenido hasta el año 2012.

En su momento el caso tuvo gran resonancia y fue motivo de intensos debates. Nos interesa traer aquí, algunas voces que en su momento ocuparon «la esfera pública». Una antropóloga de la Universidad de Buenos Aires dedicada a los derechos indígenas defendió la inocencia del acusado argumentando que se había guiado por costumbres ancestrales de su comunidad y que había tenido una actitud de responsabilidad y protección hacia la madre y la hija. Otra colega de la misma universidad, también especialista en la temática de los derechos de los pueblos originarios, arguyó que entre los wichí una chica es mujer desde que tiene su primera menstruación. Sostuvo asimismo que durante el proceso no había sido consultado el líder de la comunidad y que ése había sido un error del sistema judicial, ya que, según su conocimiento, los líderes comunitarios tienen formas de resolver los conflictos, aunque en ese caso no había existido conflicto alguno. Por su parte, una abogada, profesora de Derechos de los Pueblos Originarios, aseveró que en el proceso judicial se dieron por supuestas las normas de la cultura occidental dominante, lesionando el principio democrático de igualdad, que requiere respetar las diferencias⁵⁹.

Es interesante contrastar estas voces «expertas» con otras opiniones vertidas sobre el mismo tema, incluyendo la de una mujer referente del pueblo wichí salteño, quien señala que «esta crueldad, este abuso cometido por un miembro de la comunidad, de un clan /.../

⁵⁹ Cf. <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/> (Consultado: 4/03/2017)

[e]s una aberración que los científicos estos que entran por la puerta grande de nuestras comunidades, de nuestro pueblo, se pongan a la par de los abusadores y utilicen a la ciencia para más sometimiento»⁶⁰.

Casos como el mencionado, nos permiten contraponer los argumentos multiculturalistas a ultranza, esgrimidos por algunos especialistas, con el punto de vista de la democracia deliberativa. Los y las antropólogas referidas, en nombre del reconocimiento igualitario de las diferencias, incurrieron en una serie de consideraciones sobre cuyas consecuencias negativas para las mujeres —en este caso las mujeres y niñas integrantes de un grupo especialmente vulnerable como la etnia wichí— hemos llamado la atención a lo largo de este trabajo. Los puntos de vista que las académicas referidas tomaron en cuenta eran los de los líderes varones de la comunidad. No tomaron en cuenta que el cambio de opinión de la madre de la niña violada pudo deberse al miedo causado por las amenazas que le prodigaron los propios miembros de su comunidad. En suma, alegando los derechos de los pueblos originarios a defender sus propias prácticas y tradiciones culturales no tuvieron en cuenta, por ejemplo, la muy útil diferenciación establecida por Kymlicka entre i) derechos grupales de restricción interna y ii) de restricción externa a los que nos referimos en el apartado (4). Tampoco la lúcida caracterización realizada por Seyla Benhabib respecto del dinamismo y la heterogeneidad propia de las culturas que, en el caso que estamos considerando, quedan ejemplificados en la voz disidente de la referente wichí salteña, tal como señalamos en otra oportunidad⁶¹.

Desde el punto de vista deliberativo que defendemos, la consideración del caso es bien distinta. En primer lugar hay que preguntarse por los derechos de la niña wichí *en tanto individuo y menor de edad*; en segundo lugar, si las capacidades mínimas requeridas para poder participar de una deliberación pública de la afectada estaban dadas. Al respecto puede alegarse que se trata de una niña, y que por tanto no puede disfrutar de las capacidades que puede poseer una persona adulta. Esto es cierto, pero la pregunta correcta que corresponde realizar en este caso es: ¿permiten los funcionamientos actuales de la niña el desarrollo futuro de las capacidades que la harían una persona capaz de participar en condiciones de igualdad en una discusión pública? Claramente no es así porque la niña fue *violada*. Dados los supuestos de la democracia deliberativa resulta imposible defender, en aras de la discriminación que sufre un grupo marginado, el desconocimiento consciente de

⁶⁰ M.J. PALACIO y V. CARRIQUE, «Diversidad cultural y derechos humanos universales», *Boletín de la Comisión de la Mujer*, Salta, Universidad Nacional de Salta, octubre 2006; M. TARDUCCI, «Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí», *Antropología y Educación*, núm. 4.5, 2013 pp. 7-13; Cfr. también: <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>

⁶¹ M.L. FEMENÍAS, *Multiculturalismo, identidad y violencia*, Prohistoria, Rosario, 2013, pp. 32-34; pp. 82-85.

la violencia que sufre al menos uno de sus miembros. Como señalan Palacio y Carrique⁶², la *Convención de los Derechos del Niño*, que Argentina ha incorporado a su legislación, es un documento jurídico valioso que no puede ser objetado en aras de defender cualquier tipo de prácticas culturales, incluyendo las de culturas sumergidas. La introducción del punto de vista de la democracia deliberativa permite, a nuestro entender, no quedar atrapadas entre la Escala de discriminar, y a veces criminalizar, las costumbres de culturas no hegemónicas, como se le critica a la democracia liberal, y la Caribdis de la tolerancia a ultranza de un multiculturalismo sin matices.

Por último, y en relación con las críticas de falta de realismo que se le suelen realizar a la teoría deliberativa⁶³, hay que tener especialmente en cuenta que propone un modelo idealizado cuya función es evaluar la justicia y la legitimidad de las prácticas existentes.

III. CONCLUSIONES

Consideramos que la versión de la teoría deliberativa de la democracia, que perfilamos en este artículo, da respuesta a las demandas del multiculturalismo en general y a las de las mujeres en particular. Uno de los beneficios del debate entre los teóricos del liberalismo y los defensores del multiculturalismo es que puso de manifiesto el complejo entrecruzamiento con los derechos de las mujeres *qua* ciudadanas, ya sea que se los plantee en términos feministas o no. En la mayoría de los casos, ciertas demandas multiculturales no hacen sino mantener estructuras discriminatorias para las mujeres y/o para quienes no desean acatar los mandatos ancestrales de sus propios grupos étnicos de pertenencia.

Nuestra posición no va en contra de reconocer identidades, culturas y diferencias; tampoco acciones positivas para mejorar la situación de relegación social de muchos grupos étnicos. Por el contrario, en el marco de la democracia deliberativa intentamos aportar conceptos comprensivos que favorecen la deconstrucción de operaciones de dominio, *intra e intergrupales*. En suma, el propósito que animó este trabajo fue reforzar la idea normativa de las legislaciones universalistas, que garantizan la igualdad y la equidad de todos sus miembros, Pero también, de reconocer los entramados sociales, costumbres, tradiciones y vínculos que constituyen una situación de hecho, cuyas barreras materiales

⁶² PALACIO Y CARRIQUE, *cit.*; también TRADUCCI, *cit.*; FEMENÍAS, *cit.*; P.N. LACRAMPETTE (ed.), *Derechos humanos y mujeres: teoría y práctica*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Centro de Derechos Humanos, 2014.

⁶³ Por ej. B. BARBER, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley at Los Angeles, 1984; E. LACLAU y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, F.C.E., Buenos Aires, 2006, pp. 15 ss.; C. MOUFFE, «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism», *Reihe Politikwissenschaft. Political Science Series*, núm. 72, pp. 1-17.

se retroalimentan de modo tal que producen exclusiones y discriminaciones de distinto tipo. Paradigmáticamente la de las mujeres y otras minoría vulnerabilizadas.

TITLE

MULTICULTURALISM AND GENDER. DELIBERATIVE DEMOCRACY CONTRIBUTIONS

SUMMARY

I. MULTICULTURALISM. II. DELIBERATIVE DEMOCRACY: SOME ANSWERS. 1. Culture and multiculturalismo. 2. Recognition. 3. Identity/difference. 4. Groupal/Individual Rights. 5. Deliberative Democracy. III. CONCLUSIONS.

KEYWORDS

Democracy; Gender; Culture; Rights; Recognition.

ABSTRACT

Intersection between multiculturalism and feminism means tension and complexity. Some authors consider that multicultural claims only reinforce discriminatory social structures unfair for women. Others consider that in order that multiculturalism is founded on the recognition of differences, it is the most suitable perspective to deconstruct domination strategies, rarely seen from the liberal formal equalitarianism point of view. Our aim is to back a deliberative democratic equality position, based on a substantive equality, sensible to gender and feminist biases as well as to the recognition category, fundamental pillar for the multiculturalism claims, and compatible with a universal paradigm of moral rights.

Fecha de recepción: 04/04/2017

Fecha de aceptación: 18/04/2017