

Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política

Rosa Cobo

El multiculturalismo no es un hecho social específico de la modernidad. Si bien este concepto se ha acuñado recientemente, el fenómeno social que subyace a esa noción es antiguo. La mezcla de grupos humanos distintos entre sí coexistiendo en un mismo espacio es un hecho social histórico recurrente. El multiculturalismo, entendido como una manifestación de la diversidad, del pluralismo cultural y de la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales, no es una condición singular de la cultura moderna, es la condición normal de toda cultura¹.

El multiculturalismo, sin embargo, en su versión actual, está vinculado a dos hechos sociales nuevos. El primero de ellos es la emergencia de grupos sociales que anteriormente eran invisibles. Es el caso de las culturas indígenas de América. También el de los colectivos de gays y lesbianas. Y el de las mujeres. Estos grupos sociales tienen una larga tradición de lucha contra su opresión. El origen del movimiento feminista, por ejemplo, se remonta a la Revolución Francesa. Y el del movimiento gay al siglo pasado. Sin embargo, será a partir de los años setenta cuando estos movimientos reinicien un lento camino en su visibilización y en su constitución como actores sociales colectivos. Algunas diferencias y discriminaciones pueden ser constantes durante largos periodos históricos, pero sólo en algunas épocas se vuelven políticamente significativas. La diversidad de cualquier sociedad existe sólo en la medida en que sus individuos la perciben como tal.

El segundo hecho nuevo es el rápido crecimiento de conflictos vinculados al aumento de la diversidad cultural interna de nuestras sociedades. Los conflictos más problemáticos, en realidad macroconflictos, son aquellos que tienen un carácter intercultural, étnico y religioso. Según un reciente informe de Naciones Unidas, el 70% de los conflictos mundiales ha tenido lugar en el interior de los países y sólo el 30% entre países². Todo indica que una gran parte de los conflictos en las sociedades modernas están vinculados a las relaciones interculturales. Asimismo, la inmigración de segmentos de población del Tercer Mundo hacia

el mundo desarrollado es otra fuente de diversidad moral y cultural de un lado y de conflictos –microconflictos en relación con los anteriores– por otro.

Es un hecho indiscutible que en las viejas sociedades europeas se están haciendo visibles diferencias culturales, étnicas, sexuales y de género, entre otras muchas. La inmigración, las nacionalidades, la falta de respeto social hacia los colectivos homosexuales y la desigual posición de las mujeres en la estructura social y política están poniendo de manifiesto la existencia de grupos sociales con sus propias identidades así como signos inequívocos de falta de homogeneidad social. Estos hechos han puesto en crisis los viejos ideales de ciudadanía e igualdad del proyecto político de la modernidad. ¿La democracia multicultural puede ser la respuesta a las viejas democracias de ciudadanos libres e iguales? ¿Existe una relación necesaria entre multiculturalismo y relativismo cultural? ¿El multiculturalismo es incompatible con los modelos universalistas de justicia e igualdad? El multiculturalismo, entendido como una sociedad en la que coexisten diversos grupos con identidades culturales propias ¿tiene algún compromiso con la igualdad? ¿Puede hablarse de distintas versiones de multiculturalismo? ¿Todas las identidades culturales de los grupos sociales deben ser fomentadas y ser merecedoras de reconocimiento público y representación política? ¿Los grupos sociales pueden ser merecedores o titulares de derechos como lo son ahora los individuos? ¿Cuál es la relación entre multiculturalismo, ampliación de la participación política y legitimidad democrática? ¿Los grupos sociales que componen nuestra vida social ¿deben mirar hacia la diferencia o hacia la igualdad?

La primera idea de fondo que preside este trabajo es que las actuales sociedades europeas están inmersas en un proceso creciente de multiculturalización y que estas democracias multiculturales no deben alejarse de los presupuestos básicos de la modernidad. La igualdad y la universalidad son los principios éticos y políticos más sólidos que pueden vindicar los colectivos oprimidos. La segunda, tal y como señala Nancy Frazer³, es que el multiculturalismo no puede ser indiscriminado. Si bien la idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales, eso no supone que todas las culturas

contengan aportaciones igualmente valiosas para el bienestar, la libertad y la igualdad de los humanos, es decir, no implica una hipótesis de relativismo general⁴. Hay que distinguir entre pretensiones dignas de protección y de reconocimiento jurídico y las que no son acreedoras de ello, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen⁵. El multiculturalismo supone un gran avance en la profundización de la democracia y de la legitimidad, siempre y cuando «nos permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad»⁶.

I

El aspecto más interesante del multiculturalismo es su vertiente crítica, en cuanto manifestación del malestar que produce en algunos grupos sociales las políticas asimilacionistas de los estados o culturas dominantes en el seno de sus propias sociedades. El multiculturalismo, al enfatizar el respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, desemboca en una crítica a la uniformidad social que impone la cultura mayoritaria de cada sociedad. El multiculturalismo es una reacción resistencial de culturas minoritarias o de grupos de inmigrantes ante el miedo a perder su identidad frente a la cultura dominante. Las políticas multiculturales rechazan radicalmente el asimilacionismo que trata de imponer una cultura mayoritaria⁷. En el corazón del multiculturalismo está la defensa de los derechos de las minorías.

De otro lado, el multiculturalismo es muy crítico con la imposición del modelo económico y político occidental a países que no consideran ese esquema como el más adecuado para sus intereses y culturas. Tras el multiculturalismo se encuentra una poderosa crítica al eurocentrismo. La idea latente es que Occidente no debe ser el referente ético, político o económico para el resto del mundo, ni tampoco debe exportar miméticamente su modelo de sociedad.

Uno de los méritos de las ideas multiculturistas es su reacción contra la uniformización del mundo, la llamada globalización o mundialización a partir de valores y realidades

mercantiles, apoyada en medios técnicos, financieros e informacionales con el agotamiento o la destrucción de valores culturales dignos de ser protegidos. El multiculturalismo, por tanto, también es una manifestación de la resistencia a una globalización que sirve a los intereses de los más poderosos⁸.

II

Las ideas multiculturales surgen alrededor de algunos hechos socio-políticos característicos de la época contemporánea. Primero, la descomposición del modelo político basado en el estado-nación. Segundo, la sustitución de los principios éticos y políticos ilustrados –igualdad, ciudadanía, derechos humanos...– que han constituido el aliento moral de la idea moderna de democracia por el racionalismo instrumental de la economía. Tercero, la visibilización creciente de identidades fuertes, en muchos casos fundamentalistas, que se muestran irreductibles, intolerantes y excluyentes. Todos estos fenómenos componen un cuadro social en el que las ideas de sujeto y ciudadanía se ven crecientemente debilitadas.

Desde un punto de vista político, se hace necesario redefinir el concepto de estado nación y su vinculación con la ciudadanía. Todo ciudadano lo es y lo ha sido hasta ahora de un estado-nación. El estado nación se ha constituido y legitimado alrededor de la adhesión nacionalista. A partir de la Segunda Guerra Mundial aparecen los primeros signos de crisis en el estado nación. La ciudadanía no será ya sólo civil y política sino también social. Se redefine el contrato social y ahora ser ciudadano significa tener acceso a derechos concretos: a la salud, a la educación, al trabajo, a las pensiones de vejez... La legitimidad del estado no se deriva ya de la adhesión a la nación sino de su capacidad para preservar los derechos sociales de los individuos.

Frente a la ciudadanía política y social que se desarrolla tras la Segunda Guerra Mundial, el multiculturalismo aspira a definir la ciudadanía en términos culturales. La lógica multicultural se inscribe en una corriente histórica y política que cuestiona el estado y la nación. Entre la cultura y la política, elige la primera. La crítica multicultural al universalismo y a la integración en su afán por crear

nuevas formas de ciudadanía propone el fin de la construcción política de la sociedad⁹. En esta línea, tanto el comunitarismo como la postmodernidad rechazan la idea ilustrada de que la comunidad política deba definir y administrar lo universal. Sin embargo, pese a que se enfatice la dimensión cultural frente a la política hay cuestiones culturales que también son políticas. Los derechos de los inmigrantes, por ejemplo, ¿deben beneficiarse de una doble nacionalidad?, ¿deben conservar la de su origen únicamente? ¿deben adquirir la de su lugar de residencia?¹⁰. Las relaciones entre nacionalismo y ciudadanía se vuelven paulatinamente complejas y confusas. Sin embargo, la construcción de la ciudadanía a partir de criterios culturales puede introducir nuevos elementos de desigualdad. Para el establecimiento de criterios justos de distribución de los recursos, es decir, para eliminar ámbitos de discriminación, parece más razonable la solución que propone Habermas. Este autor señala que la ciudadanía no debe reposar tanto en la pertenencia a la identidad nacional como en determinados valores políticos –libertad, igualdad, participación política– que él denomina lealtad constitucional. En todo caso, tal y como señala Castells, el «Estado nación basado en la soberanía de instituciones políticas sobre un territorio y en la ciudadanía definida por esas instituciones es cada vez más una construcción obsoleta que, sin desaparecer, deberá coexistir con un conjunto más amplio de instituciones, culturas y fuerzas sociales»¹¹.

Por otra parte, los valores éticos y políticos ilustrados pierden terreno al mismo tiempo que lo gana la implacable ley del mercado, impregnando las conciencias e imponiendo sus valores –el consumo y el trabajo como religiones supremas– y abriéndose paso en los más recónditos lugares del mundo, globalizando y estandarizando pautas y valores vía tecnologías informacionales. Señala Touraine que una de las razones de esta crisis deriva de la sustitución del universalismo sustantivo de la ley y del derecho por el racionalismo instrumental de la economía¹². Asimismo, la mundialización de la economía, con la consiguiente ampliación de la competencia, produce nuevas desigualdades entre individuos, regiones y segmentos de población al tiempo que produce fracturas en la cohesión social. De otra

parte, podemos preguntarnos si emergen nuevos soportes de ciudadanía: empresas, regiones, estructuras transnacionales. ¿Se puede concebir una ciudadanía desterritorializada? ¿Pueden los individuos tener varias ciudadanías? Entre una economía globalizada y un universo cultural fragmentado, la crisis de los sistemas políticos occidentales muestra el agotamiento de lo que Touraine denomina «la solución republicana»¹³.

Sin embargo, Castells señala que, «pese a su desbordamiento por flujos globales y a su debilitamiento por identidades regionales o nacionales, el Estado nación no desaparece y durante un largo tiempo no desaparecerá, en parte por inercia histórica y en parte porque en él confluyen muy poderosos intereses, sobre todo los de las clases políticas nacionales, y en parte también porque aún es hoy uno de los pocos mecanismos de control social y de democracia política de los que disponen los ciudadanos»¹⁴. Tanto los viejos estados nacionales como la ciudadanía social y política viven momentos históricos de crisis cuya resolución debe orientarse hacia la mayor participación política de los ciudadanos y el máximo aumento del control político sobre el estado.

III

El debate en torno al multiculturalismo es complejo debido a las implicaciones teóricas, éticas y políticas. Para situar adecuadamente este debate hay que distinguir entre el multiculturalismo como una noción descriptiva, como un hecho social característico de las sociedades contemporáneas (muchas sociedades son fuertemente multiculturales), y el multiculturalismo como un concepto normativo (es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales). Al mismo tiempo, hay que distinguir entre diversos tipos de multiculturalismo normativo, desde los más radicales hasta los más moderados.

El comunitarismo y la postmodernidad postulan la institucionalización de las diferencias como el núcleo de identidad moral de las sociedades modernas. Estas teorías aspiran a redefinir la ciudadanía a partir de la expansión y/o redescubrimiento de las identidades culturales. Señala Donati, asumiendo posiciones

postmodernas, que en las sociedades actuales los problemas se trasladan del terreno político al cultural. Estos enfoques enfatizan la idea de que el universalismo moderno es abstracto y colonizador y, por ello, imperialista y mass-mediatizante¹⁵.

Por el contrario, desde la modernidad se aboga por el universalismo y el cosmopolitismo (inclusión e integración social y política) como alternativa a los conflictos e incompatibilidades que puedan suscitar la exaltación de las diferencias. La modernidad analiza el multiculturalismo como un fenómeno social característico de las actuales sociedades pero no cree que como principio normativo sea el modelo social más aceptable éticamente si se considera la diferencia el supremo bien moral. Garzón Valdés distingue entre sociedades multiculturales en sentido fuerte y sociedades multiculturales en sentido débil. Le parece éticamente reprochable la primera porque en ella las diferencias culturales son prácticamente irreductibles y éticamente aceptable e incluso deseable la segunda porque en ella las diferencias son secundarias¹⁶. Asimismo, Touraine diferencia entre un multiculturalismo radical y otro más templado. Estemos de acuerdo o no con la tesis de Garzón Valdés, tal y como señala Nancy Frazer, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado porque entonces desemboca en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias. Desde un punto de vista socio-político, el relativismo cultural indiscriminado conduce a la segregación y al guetto¹⁷.

La exaltación de la diversidad moral no significa necesariamente mayor desarrollo moral. Ni toda diversidad ni toda diferencia son éticamente aceptables, ni todo punto de vista cultural en sí mismo tiene valor ético¹⁸. La cultura y la moral son ámbitos distintos: «No es lícito moralmente aceptar incondicionalmente toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente. La diversidad, tomada en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva. Ni toda experiencia nueva es saludable ni todas las formas de vida son moralmente legítimas»¹⁹. Las prácticas culturales y las formas de vida diferentes son dignas de protección y defensa sólo si no vulneran los derechos de los individuos. La mutilación genital femenina es una práctica cultural que no amplía precisamente el contexto moral²⁰.

IV

El concepto de multiculturalidad, como hemos señalado, nos remite a la diversidad cultural y al pluralismo, por tanto a las diferencias, sean éstas culturales, de género, sexuales, étnicas o de otro tipo. ¿Es posible conjugar la unidad de una sociedad con la diversidad de culturas y de grupos sociales? ¿Se pueden combinar formas sociales y formas culturales lo bastante autónomas como para permitir que en una misma sociedad convivan varias culturas y en el mismo área cultural coexistan varias formas de organización social?²¹ La cuestión a debatir es si una sociedad debe proteger y exaltar las diferencias en su irreductibilidad con la consiguiente quiebra de la cohesión social o bien deben buscarse valores universales que hagan compatible las diferencias y garanticen la unidad social.

Este problema nos remite al debate entre las tesis universalistas y las de la diferencia. Si la modernidad, como señala Marramao, no ha solucionado el problema del vínculo comunitario, la postmodernidad, el comunitarismo y el relativismo con su exaltación de las diferencias tampoco lo resuelven. Estas teorías en muchos casos proponen la disolución de algunos vínculos por considerarlos despóticos y en otros muestran tendencias profundamente excluyentes hacia colectivos contra los que a veces refuerzan su identidad.

Salvador Giner²² argumenta la necesidad de principios éticos universales frente a las posiciones que exaltan moralmente la diversidad y las diferencias. Tras subrayar la necesidad de una constitución moral para la sociedad basada en una ética universal, señala que esta convicción no se basa en un acto de fe sino en una interpretación sociológica estricta de la producción social de la moral. Los principios morales universales se infieren de la necesidad de cohesión social. Sociedades fuertemente heterogéneas, fragmentadas y multiculturales, con intereses divergentes y a veces incompatibles, necesitan producir una moral autónoma que no represente los intereses de un sector específico de la sociedad.

Se pregunta Giner si hay espacio para la construcción autónoma de la moral. ¿Puede un ser social deliberar racionalmente acerca del bien y del mal, lo justo y lo injusto, libre de presiones sociales? ¿Es posible y deseable la

construcción de un interés común que actúe a modo de urdimbre moral de la sociedad? El interés común, señala el sociólogo catalán, sólo puede surgir de la crítica y la razón como expresión de la reflexividad humana. Los individuos, lenta y trabajosamente, podemos construir un interés común que no responda a los intereses de los grupos socialmente dominantes. La moral debe ir más allá del mundo inmediato de la pluralidad de opiniones del presente y este hecho es el que la impulsa a la universalidad. La heterogeneidad de las sociedades modernas es precisamente la que trae consigo la posibilidad de que aparezca una conciencia moral autónoma. Subraya este autor que a las morales individuales, sectarias, clasistas, gremiales, se enfrenta, por la lógica misma del orden de la modernidad avanzada, la moral común. El interés común no puede ser el resultado de la suma de los intereses de diversos grupos porque estos suelen ahogar los intereses de las minorías y de los individuos más débiles, aún cuando gocen de la protección de las instituciones democráticas. Concluye Giner que el interés común no existe; se construye; es general y contrafáctico. Es un imperativo ético al que debe tender la sociedad y al mismo tiempo el núcleo de su cohesión.

Las democracias multiculturales pueden constituirse aumentando la libertad e igualdad de los individuos y colectivos siempre y cuando las diferencias que se reconozcan políticamente sean producto de una exclusión social. Aún así, la construcción de un interés común guiado por valores éticos universales es la garantía de que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, es decir que las diferencias no se trastoquen en irreductibles e incommensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas y se produzcan nuevos mestizajes.

Segunda Parte

MULTICULTURALISMO Y FEMINISMO

¿C

ómo puede analizarse el feminismo a la luz del debate multicultural? ¿Y

cuál es la perspectiva feminista sobre el multiculturalismo?. Este fenómeno social ha afectado al feminismo desde dos perspectivas. La primera, externa y la segunda, interna. Desde el punto de vista externo, las mujeres constituyen un colectivo social de contornos y perfiles muy claros, que coexiste con otros grupos que también comparten entre sí características que les singularizan frente a los otros colectivos. En efecto, las mujeres forman un colectivo con experiencias históricas intensas y largas de opresión. De todos los grupos marginados presentes en todas las sociedades, el de las mujeres es el más antiguo y aquel que ha tenido que combatir más arduamente para mostrar que su opresión no es natural, sino social y política. Irracionalizar la dominación patriarcal ha sido y es una tarea intelectual y política que se remite a la Ilustración. La igualdad ha sido el fundamento de las vindicaciones feministas y de las argumentaciones deslegitimadoras de las democracias patriarcales. En este sentido, el feminismo es un movimiento social con una identidad política marcada por las experiencias continuas de marginación de las mujeres. Asimismo, el movimiento feminista representa a un grupo oprimido entre otros grupos oprimidos. Desde este punto de vista debe ser merecedor de todas las medidas de discriminación positiva, de todas las políticas de cuotas y de todos los reconocimientos políticos posibles de su opresión.

Además, hay que subrayar la característica de que las mujeres constituyen un grupo social marginado y subordinado en todas y cada una de las sociedades existentes. Señala Susan Moller Okin que el sexismo es una forma identificable de opresión, muchos de cuyos efectos son percibidos por las mujeres con independencia de la raza, clase o cultura a la que pertenezcan. Utilizando investigaciones empíricas sobre el trabajo de las mujeres en los países pobres, concluye que las condiciones de las mujeres del Tercer Mundo son «similares pero más agudas y acentuadas» que las de los países ricos²³. Las mujeres son la mitad de todos los grupos sociales, independientemente de la categoría a la que pertenezcan. Su adscripción, sea voluntaria o asignada, a grupos que ostentan una posición dominante en la sociedad no las exime de la subordinación a los varones en el seno de ese grupo. Si su pertenencia es a grupos oprimidos ellas padecen

la opresión general del grupo más la suya específica como mujeres. Las mujeres de todos los grupos sociales tienen en común su situación de opresión en el seno de su colectivo. Este hecho por sí mismo —la opresión de género— ha constituido el fundamento de su identidad como colectivo. El género es un concepto y una realidad transversal que recorre todos los grupos y todas las realidades sociales. La característica común es que las mujeres de cada uno de los grupos están sometidas al poder patriarcal de los varones de su colectivo de adscripción. El género es una realidad social y simbólica que divide a todas las culturas y etnias por la mitad, resultando de esta división un grupo humano y social —sólo la mitad de la humanidad— fuertemente oprimido.

Desde un punto de vista interno, el movimiento feminista es un movimiento social en el que coexisten distintas percepciones y visiones sobre cuál es el papel social del movimiento, cuál es la función política que debe desempeñar, de qué manera debe organizarse, o cómo debe insertarse en la realidad social. El debate multicultural ha penetrado en el movimiento feminista, sobre todo en EE.UU., con mucha fuerza, enfatizando las diferencias entre mujeres de diferentes razas, etnias, culturas, clases sociales y sexualidades. El núcleo originario de este debate surgió allá por los ochenta entre las feministas partidarias de la igualdad y las de la diferencia. El debate multicultural se ha superpuesto a éste introduciendo nuevos elementos de fragmentación en el seno del movimiento. Señala Nancy Frazer que en EE.UU. estos debates han atravesado dos fases. En la primera, que duró desde finales de los sesenta hasta mediados de los ochenta, la atención se centraba básicamente en las diferencias de género. En la segunda fase, desde mediados de los ochenta hasta ahora, el interés se ha desplazado a las «diferencias entre mujeres»²⁴.

Así como diversos grupos sociales reclaman el reconocimiento social de su identidad, también se observa que en el seno de esos grupos surgen subgrupos que demandan el reconocimiento de su particularidad. El movimiento feminista ha vivido y vive ese proceso con tensión. En EEUU, negras, hispanas, indígenas, asiático-americanas de todas clases, así como otras mujeres de clase obrera o lesbianas, no se han identificado con las mujeres blancas de

clase media que han estado en la vanguardia del movimiento feminista²⁵. La traducción política de este debate intelectual introduce un interrogante: ¿El movimiento feminista debe buscar la integración o la segregación? En esta discusión interna del movimiento feminista han defendido un multiculturalismo indiscriminado el pensamiento postmoderno, en sus múltiples variantes, y el comunitarismo. Algunos desarrollos del pensamiento feminista de la diferencia han encontrado en la postmodernidad su instrumento de legitimación política e intelectual²⁶.

Sin embargo, hay que señalar que muchos teóricos del multiculturalismo y de la diversidad moral sin ser expertos en cuestiones relacionadas con las mujeres, el feminismo o políticas feministas y, en muchos casos, sin creer siquiera que el movimiento feminista es un actor social relevante y que las mujeres forman un colectivo oprimido, las utilizan para legitimar sus posturas teóricas. Los autores que reflexionan sobre la diversidad cultural, las minorías políticas o el multiculturalismo rara vez escriben sobre las mujeres como un colectivo fuertemente discriminado con graves problemas de infrarrepresentación política y de marginación económica. No suelen considerar a las mujeres como un grupo susceptible de que se le aplique medidas de discriminación positiva o se le reconozca derechos políticos para compensar su subordinación. En el colmo de la paradoja, hay autores que reclamando formas nuevas de ciudadanía, apelando a la diferencia e impugnando la universalidad, se pronuncian negativamente contra el sistema de cuotas que reclaman las feministas²⁷. Sin embargo, en las discusiones sobre multiculturalismo siempre aparecen algunas prácticas culturales, cuyas destinatarias son las mujeres (mutilación genital femenina o chador), como el ejemplo pertinente que justifica una u otra posición. Las mujeres no son pensadas como sujetos de derechos sino como objetos transaccionales de las discusiones de los varones expertos en estos debates.

En efecto, cuando se argumenta acerca de la bondad de las políticas de la diferencia o multiculturales raramente los teóricos señalan a las mujeres como un colectivo discriminado susceptible de que se le apliquen políticas de discriminación positiva o de que se reconozca al feminismo el derecho a ser un actor social que

aspira a derechos especiales —como reclaman para otros grupos—. Las mujeres no suelen ser consideradas un colectivo marginado cuando se trata de aplicar políticas que neutralicen su discriminación. Sin embargo, cuando la discusión es más abstracta es frecuente que aparezcan autores que critiquen la multiculturalidad y pongan como ejemplo la ablación del clítoris como una práctica cultural no legítima. En el extremo opuesto, los partidarios de la diversidad moral nos advierten sobre el hecho de que pronunciarnos en contra de prácticas culturales como las anteriores puede suponer un ejercicio de colonialismo occidental o incluso puede ser contraproducente por los efectos opuestos que producen.

Diversas prácticas culturales discriminatorias contra las mujeres suelen aparecer sistemáticamente en las discusiones de los anti y pro multiculturalistas. ¿Será, como señala Celia Amorós, que cuando se utiliza a las mujeres como objeto de transacción en las argumentaciones de los varones los discursos son más inócuos? ¿Será quizá que los varones discuten sobre mujeres porque así están discutiendo de otras cosas que les conciernen a ellos mismos?: «Autoinstituirse en experto en materia de mujeres es una forma de plantear las ansias de relevar en el poder a aquellos que detentaban el discurso hegemónico sobre el objeto transaccional por excelencia contradiciéndolo... Pero, sobre todo, es una forma de plantearlo cuando no se está en condiciones de dar una batalla política frontal, de tal modo que el discurso beligerante sobre las mujeres más bien prelude y camufla los designios políticos, tanto más cuanto que se supone que, por versar acerca de las mujeres, es más inócuo. Los hombres, en realidad, no discuten de mujeres porque la identidad femenina se les haya vuelto algo problemático: a propósito de sus debates sobre las mujeres están discutiendo de otras cosas que les conciernen a ellos mismos»²⁸.

CIUDADANÍA RECORTADA Y DEMOCRACIA DEFICITARIA

Es un hecho social incontrovertido la existencia de numerosos espacios sociales de los que están excluidas las mujeres. La realidad social muestra con contundencia que los espacios de exclusión están vinculados al poder, a

la autoridad, a la influencia, al dinero, a los recursos y, en general, a la autonomía personal. Los poderes fácticos, el poder político y, en general, todos los poderes de decisión son casi impermeables a las mujeres. El poder político es masculino y patriarcal. Masculino, porque alrededor del 90% de los individuos que están al frente de todas las instituciones son varones. Y patriarcal, porque ese 90% de varones toma decisiones políticas e impone normas en el marco de un sistema de dominación patriarcal, que consagra su hegemonía sobre las mujeres. Por tanto, la exclusión de las mujeres de las instituciones políticas y de los espacios de decisión es uno de los aspectos más sobresalientes del poder político en la mayoría de los países postindustriales. Estos datos ponen de manifiesto que los derechos derivados de la ciudadanía no se cumplen en muchos aspectos para las mujeres. El género es un factor de carácter estructural que determina la ya de por sí compleja red de relaciones sociales expulsándolas de todos aquellos espacios relacionados de una u otra manera con el poder.

Esta segunda parte del artículo intentará reflexionar sobre dos cuestiones. Primera, ¿por qué las sociedades occidentales, democracias formales con una larga historia, no han podido liberarse, utilizando palabras de Celia Amorós, de la jerarquía oprimente de los géneros? Segunda, ¿cómo neutralizar y combatir los mecanismos de exclusión de la ciudadanía? La democracia moderna se origina a partir de un pacto social entre varones, del que están excluidas las mujeres. Por ello, el derecho político derivado del nuevo pacto es fraternal²⁹. Este pacto supone la primera quiebra de la igualdad. Distinguir analíticamente el concepto de igualdad de la noción de fraternidad es indispensable para entender la moderna historia de exclusión de las mujeres. Eligio Resta señala que el derecho nuevo surgido del contrato social es un «derecho fraterno» de iguales porque se basa en un juramento simultáneo contra el viejo ordenamiento y contra la vieja soberanía a fin de eliminar la desigualdad³⁰. Este autor, como todos aquellos que no contemplan la variable «género», se olvida que la fraternidad es masculina y que ese juramento contra el viejo ordenamiento y la vieja soberanía es también un juramento de exclusión de las mujeres del espacio público.

Los límites actuales de la ciudadanía femenina están íntimamente vinculados a su origen. El hecho de que el ciudadano en la constitución de la democracia moderna fuese un varón ha marcado poderosamente la noción de ciudadanía. La categoría de ciudadano está impregnada de fuertes sesgos patriarcales. Numerosos obstáculos y filtros, muchas veces invisibles, hacen inviable dimensiones relevantes de la ciudadanía para las mujeres.

Estos límites ponen en entredicho la legitimidad de la democracia y la igualdad de derechos. El análisis de cualquier espacio social, sea éste público o privado, confirma que la igualdad es, sobre todo, una aspiración para las mujeres, y otras minorías sociales, más que una realidad de hecho. Los incumplimientos del universalismo y de la ciudadanía deben neutralizarse a través de la discriminación positiva y las políticas de cuotas paritarias garantizadas jurídica y políticamente, siendo ésta quizá la única vía hacia la ampliación de la participación democrática para las mujeres. Como señala Varcárcel «un proceso generalizado de ciudadanía necesita un ciudadano que está aún por descubrirse»³¹. El feminismo está embarcado en la redefinición de un concepto de ciudadanía incluyente e integrador. Universalismo y ciudadanía son sinónimos de inclusión e igualdad. El universalismo no es sinónimo de etnocentrismo, ni de imposición de un modelo cultural, ni de exclusión de otros modelos culturales. El universalismo no representa un punto de vista monocultural-para el que sólo existe un modo de ser humano.

El problema de fondo es la reformulación de los conceptos de individuo y ciudadano como elementos nucleares de las sociedades que aspiren ética y políticamente a la libertad y la igualdad. El problema no reside en el concepto de universalidad, sino en el déficit de universalismo para las mujeres. La cuestión central es que la constitución o descubrimiento de un nuevo ciudadano –no patriarcal– requiere de la formación de genéricos emancipadores. Señala Amelia Valcárcel que todo movimiento que se plantee cambiar determinados rasgos de la realidad social y política ha de extraer un «nosotros» al que dotar de rasgos de legitimidad y excelencia. Paradójicamente, construir la individualidad –objetivo primordial del feminismo– no es una tarea individual, sino colectiva³². Celia Amorós postula para el feminismo

un nominalismo moderado: «Una cosa es que aspiremos a vivir en una sociedad de individuos como ideal ético y otra muy distinta que nuestra sociedad se puede definir así... Ser nominalista moderada o no radical significa hacerse cargo de este tipo peculiar de entidad que los genéricos connotan negándose al mismo tiempo a esencializarla (el subrayado es de la autora), a hacer de ella una categoría ontológica en sentido fuerte»³³. De estos genéricos, que en términos sociológicos denominaremos minorías, hablaremos en el siguiente apartado.

MINORÍAS POLÍTICAS Y GENÉRICOS EMANCIPADORES

La historia del pensamiento sociológico se ha esforzado desde sus inicios por identificar analíticamente la composición y estructura de la sociedad. Las sociedades modernas constituyen un entramado complejo de redes y grupos sociales a los cuales están adscritos o se adscriben voluntariamente los individuos. El individuo es eje de múltiples intersecciones sociales. La sociología ha acuñado diversos conceptos cuyo objeto es describir los grupos sociales que componen la sociedad. Una de las principales características de la mayoría de estos conceptos es que se han construido acriticamente respecto a la estructura generizada de la sociedad.

El concepto de minoría tiene una larga historia en el pensamiento social³⁴. Tal y como destaca John Rex, es necesario realizar una descripción sociológica lo más exacta posible de la posición real de los grupos sociales y de las minorías, así como la manera en que ellos mismos se describen y son descritos por otros³⁵. El concepto de minoría se utiliza ampliamente en la sociología y no se refiere necesariamente a minorías estadísticas. En este sentido, las minorías tienen las siguientes características: primero, sus miembros son víctimas de la discriminación. Ésta se hace explícita cuando los derechos y oportunidades accesibles a un grupo de individuos son negados a otro colectivo. En segundo lugar, se definen por un rasgo objetivo que permite la identificación de la diferencia; y por otro subjetivo, la voluntad de afirmarse, que se expresa en clave de solidaridad interna³⁶. Los individuos que constituyen la minoría

tienen algún sentido de solidaridad de grupo, de 'pertenencia común': «La experiencia de estar sujeto al prejuicio y a la discriminación refuerza habitualmente los sentimientos de lealtad e intereses comunes»³⁷. Las mujeres reúnen todas las características de la definición de una minoría, pero, sin embargo, constituyen la mitad de la humanidad. Lo que tienen en común con las minorías es su situación de marginación.

Las mujeres están adscritas involuntariamente a su género, entendiendo el género como femineidad normativa. Nacer mujer en una sociedad patriarcal implica carencias en los derechos y las oportunidades y excesos en las obligaciones; significa ser sujeto político a medias; supone permanecer aprisionada en una red de roles y estatus inferiores a los masculinos; obliga a asumir casi en exclusiva la maternidad... Por otra parte, las mujeres pueden adscribirse voluntariamente a su género politizándolo críticamente. Es decir, transformando el género como destino en un genérico emancipador. El movimiento feminista lleva más de dos siglos organizándose para constituir a las mujeres en un sujeto emergente. Los lobbys, las redes y, en general, los pactos entre mujeres constituyen el núcleo más visible de la solidaridad feminista³⁸.

La constitución de las mujeres en un genérico, en un actor social por tanto, no tiene su origen en ninguna esencia u ontología que constituya un modo de ser original femenino. Lo femenino no es natural, es una construcción normativa resultado de la dominación patriarcal. Las mujeres constituyen un grupo social e históricamente construido. El género no posee un núcleo o esencia fija e inmutable. La estructura patriarcal y generizada de nuestra sociedad nos coloca colectivamente en condiciones de marginación social. Los procesos de socialización y sexualización, la interiorización de los valores masculinos, han producido modos de sentir, pensar y actuar que han conformado un modo de ser con rasgos propios. Señala Kate Millet que la socialización por género produce dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes. La sexualización implica que cada género tiene que interiorizar las pautas necesarias para saber qué tiene que pensar o hacer para satisfacer las expectativas de género³⁹. Sin embargo, esta identidad femenina, orientada hacia la ética de los cuidados, del

amor, de la intimidad y de la renuncia, ha sido creada en gran parte por los varones. En las mujeres no hay una herencia cultural claramente separada ni tampoco deseable que permita redefinir lo que es tener una identidad de mujer⁴⁰.

No hay que sustancializar las identidades porque todas ellas son construcciones sociales. Son los varones quienes crean a las mujeres como son los payos quienes crean a los gitanos, los blancos a los negros y los heterosexuales a los homosexuales. Como explica Celia Amorós «la construcción socio-cultural de los géneros tal como nos es conocida no es sino la construcción misma de la jerarquización patriarcal»⁴¹. El colectivo de las mujeres se ha constituido históricamente en buena medida con la identidad que le ha asignado el patriarcado. Esa identidad colectiva está transformándose en otra identidad que surge de la conciencia de quien ya ha comenzado a ser y ejercer como un actor social. Celia Amorós define este proceso como el tránsito del 'nosotras-objeto' al 'nosotras-sujeto' y señala que este paso requiere que el 'nosotras-objeto' se constituya críticamente para definir a quienes han conceptualizado a las mujeres como 'lo femenino' a través de sus discursos, sus prácticas y sus definiciones⁴².

Si todas las identidades y las diferencias sociales han sido históricamente construidas a partir de unas relaciones sociales de dominio, la identidad de las mujeres ha estado determinada por las relaciones de dominación patriarcales: «El problema predominante para las mujeres como mujeres no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación»⁴³.

La búsqueda o construcción de una esencia femenina anterior y distinta a toda dominación masculina no es un argumento política y estratégicamente útil para las mujeres porque conduce a la autosegregación y a la autoexclusión para mantener incontaminada y pura esa presunta esencia original. Por otra parte, si se ontologiza la diferencia sexual se hace casi imposible la vindicación. Como señala Celia Amorós si no se irracionaliza el hecho histórico de que los varones se han apropiado de lo que ellos mismos han definido como lo gené-

ricamente humano nos quedamos sin el presupuesto de la vindicación⁴⁴. Si el movimiento feminista renuncia a la vindicación en aras de la inhibición y de la autoexclusión el resultado es que el sistema hegemónico masculino permanecerá intacto.

Como señala Javier de Lucas, refiriéndose a las minorías nacionalistas y étnicas, «toda cultura es un precipitado histórico, el resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay 'esencias' algunas que descubrir. La búsqueda de ese 'ser propio' podría conducir en cambio a otra salida: identificarlo con alguna creencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de 'identidad' correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio»⁴⁵. En efecto, es una práctica usual entre grupos marginados que éstos redefinan la autopercepción que de sí mismos tienen transformando algunos rasgos que el grupo dominante ha caracterizado negativamente en rasgos positivos⁴⁶. Las mujeres no han escapado a ese proceso. Las teorías de la diferencia sexual son una muestra significativa de esta práctica. De otro lado, el hecho de que las mujeres ocupen posiciones subsidiarias en la sociedad genera algún tipo de pertenencia y, por tanto, de identidad colectiva. Esta pertenencia es la que puede acrecentar la solidaridad entre las mujeres y fortalecer los vínculos con el genérico. Ello sitúa a las mujeres en mejores condiciones para luchar por sus derechos.

El colectivo de mujeres, así como también todas las minorías oprimidas, pueden mirar hacia la integración o hacia la diferencia. En la actualidad, las teorías y prácticas feministas viven esa tensión. Apropiarse de espacios de igualdad o profundizar la diferencia, e incluso, como algunas proponen, reinventarla, ha sido el debate, y aún lo sigue siendo, sobre todo en Europa y EE.UU., del movimiento feminista durante dos décadas. Sin embargo, ahondar o reinventar la diferencia entre los géneros es una postura política cuya consecuencia más peligrosa es la exclusión de todos los bienes y recursos sociales y políticos. Cristine Delphy afirma que, si bien los géneros han surgido indisolublemente unidos a su jerarquización y división, todo el feminismo quiere eliminar la dominación y la jerarquización, pero una parte de éste se niega a eliminar la división. La con-

clusión de esta socióloga es que sin jerarquización no puede haber división de géneros⁴⁷. La identidad de género no puede ni debe ser planteada en términos ontológicos, sino en términos políticos y emancipadores. El objetivo político del feminismo debe ser la destrucción del sistema binario y la superación de las diferencias de género y las identidades de género que las acompañan⁴⁸.

En todo caso, uno de los debates actuales más recurrentes del feminismo es si la integración es un objetivo político deseable para las mujeres. En este punto es necesario realizar una distinción analítica entre integración y asimilación. La asimilación de cualquier grupo en un sistema social tiene como consecuencia la renuncia del colectivo asimilado a su identidad política y a la conquista de sus objetivos políticos, independientemente de que el sistema de dominación sea más o menos flexible. Las políticas de asimilación implican que el núcleo duro del sistema social hegemónico queda intacto. El patriarcado ha intentado de todas las formas posibles la asimilación de las mujeres en sus sociedades. Más aún, la asimilación de las mujeres a la sociedad patriarcal ha sido la condición de posibilidad de la existencia del patriarcado. Las políticas de asimilación implican la interiorización de normas y valores que los varones han asignado a las mujeres y por ello son hostiles a la constitución de las mujeres como genéricos emancipadores y a la puesta en práctica de políticas de discriminación positiva. Por el contrario, la integración está vinculada a la eliminación de la discriminación. Las políticas de integración no implican asimilación ni tampoco uniformización.

DEMOCRACIA PARITARIA Y DERECHOS POLÍTICOS

Como señalábamos anteriormente, la gran cuestión a resolver es el cumplimiento efectivo de la ciudadanía para las mujeres y, en consecuencia, la ampliación de la democracia. Uno de los modos posibles de solucionar tan graves insuficiencias, como ya hemos dicho, puede ser el reconocimiento político-jurídico de derechos específicos para las mujeres que se traduzcan en políticas de cuotas paritarias. La idea que quisiera desarrollar es que el reconocimiento de esos derechos no sólo es compatible con el

principio de igualdad, sino que desarrolla esa igualdad al eliminar ámbitos de exclusión. Los derechos del colectivo de mujeres serían la consecuencia del reconocimiento del derecho a la autonomía y libertad personales de los individuos que componen ese colectivo⁴⁹. Dicho de otra forma, esos derechos deben extraerse de la prohibición general de discriminación.

¿Es compatible la reivindicación de derechos de las minorías y de otros grupos sociales como el de las mujeres, que no sólo no son una minoría sino que constituyen la mitad de cada minoría, y de la humanidad, con el mantenimiento del paradigma de la ciudadanía para todos los ciudadanos? Rotundamente sí. Los derechos corresponden en primer lugar a los individuos, independientemente de las minorías a las que pertenezcan, aún cuando hay que subrayar que muchos individuos no pueden disfrutar de los derechos de los que son titulares debido a que se encuentran en algún espacio de la sociedad o pertenecen a algún grupo a los que esos derechos no se extienden. La legitimidad del reconocimiento de derechos políticos debe pender siempre de la aprobación de los individuos del genérico. Los individuos deben ser la fuente y el lugar de adopción de decisiones. En otros términos, de un lado los colectivos pueden ser titulares de derechos siempre que ello no suponga anular la autonomía individual⁵⁰ y, de otro, «el límite en el reconocimiento de esos derechos colectivos es que no se obligue a nadie contra su voluntad a ser titular en cuanto miembro del grupo»⁵¹. Todos y cada uno de los individuos deben conservar la libertad de su pertenencia a ese grupo.

El reconocimiento político-jurídico de derechos específicos debe tener lugar sólo en el caso de colectivos que padezcan situaciones sociales crónicas de exclusión social sin vías próximas de resolución. Ahora bien, ¿cómo pueden hacerse efectivos los derechos colectivos para las mujeres o para otra minoría? La condición sería reconocer la personalidad jurídica de las mujeres, «su reconocimiento como sujeto de derecho, lo que le permitiría no sólo ser beneficiaria de derechos colectivos, sino, sobre todo, poder actuar autónomamente en el ejercicio de la defensa de los mismos, pero también en el de la defensa de los individuos pertenecientes a la misma y que, con mucha frecuencia, no tienen posibilidad real de acceder,

en cuanto tales individuos, a los mecanismos de garantía»⁵².

¿Qué derechos deben reconocerse políticamente a las mujeres? El primer paso es la equiparación, es decir la no discriminación en los derechos. Esto supone concentrar la acción en la garantía de igualdad respecto a los derechos individuales. El reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres deben concentrarse en su participación paritaria en las decisiones del Estado a través de un gran variedad de mecanismos: desde la reserva de una cuota paritaria de representación en el Parlamento, gobierno nacional, gobiernos autonómicos y municipales, hasta el establecimiento de mecanismos preceptivos y vinculantes de consulta a las mujeres en el caso de decisiones que les afecten específicamente. Esto requiere un sistema de control y garantía de los derechos que debería incluir una instancia jurisdiccional a la que pudieran llegar los recursos y que obligase al estado. No obstante, las reivindicaciones de las mujeres deben ser debatidas y resueltas en el Parlamento, puesto que esa es la institución depositaria del poder legítimo por excelencia. El conjunto de instituciones del estado debe tender hacia una composición paritaria en sus órganos de decisión.

En este sentido, es urgente la institucionalización de la figura del defensor o defensora de las mujeres, como sucede en Noruega⁵³, que por un lado atendiese las reclamaciones de quienes se sienten discriminadas, y por otro controlase y asesorase a la Administración y a las instituciones de representación del estado. También es urgente la institucionalización de una figura consultiva que pudiese aconsejar sobre las políticas de igualdad o bloquear los mensajes sexistas que tan habitualmente aparecen en los medios de comunicación. Si bien la igualdad requiere que las mujeres participen paritariamente en todos los espacios de decisión, es particularmente importante investigar la influencia del poder político en la posición de las mujeres en las sociedades contemporáneas. Actualmente, existen elementos que nos indican que las instituciones y los procedimientos democráticos pueden ser fuerzas emancipadoras para la sociedad y pueden favorecer el progreso económico y social⁵⁴.

La integración e inclusión política de las mujeres en el sistema democrático, es decir, la implementación de políticas feministas, debe

instrumentalizarse a través de la acción positiva, la discriminación inversa y, sobre todo, deben concretarse en políticas paritarias. El reconocimiento político y jurídico de las mujeres, con el consiguiente derecho a participar en los asuntos del estado y en la toma de decisiones que afecten su vida, tiene como objeto último la igualdad y su horizonte futuro es la disolución como tal genérico. La exclusión de las mujeres de la vida pública deslegitima el sistema político. Como señala Amorós, lo importante no es sólo que las mujeres estén en el espacio público, sino lo que dicen en él. Por eso es imprescindible la construcción de un espacio político feminista. La existencia de ese espacio está íntimamente vinculado con el desarrollo de la democracia. Si las mujeres no se apropian de la mitad de los recursos políticos las sociedades occidentales no serán nunca plenamente democráticas.

NOTAS

¹ LAMO DE ESPINOSA, Emilio, «Fronteras culturales», en *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Emilio Lamo de Espinosa, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 13-79; p. 20.

² CALDERÓN, Fernando, «Diversidad cultural y ciudadanía», en *Leviatán* (Madrid), nº 70, invierno de 1997, 129-137; p. 130.

³ FRASER, Nancy, «Multiculturalidad y equidad entre los sexos», en *Revista de Occidente* (Madrid), nº 173, octubre de 1995, 35-55; véase especialmente 39-43.

⁴ LAMO DE ESPINOSA, Emilio, «Fronteras culturales», op. cit., p. 18.

⁵ DE LUCAS, Javier, «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural», en AA.VV.: *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género*, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada), nº 31, 1994, 15-39; p. 35.

⁶ FRASER, Nancy, «Multiculturalidad y equidad entre los sexos», op. cit., p. 55.

⁷ ELÓSGUI ITXASO, Begoña, «Asimilacionismo, multiculturalismo, interculturalismo», en *Claves de Razón Práctica* (Madrid), nº 74, julio/agosto, 1997, 24-32; p. 24.

⁸ TOURAINE, Alain, «¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas», en *Claves de Razón Práctica* (Madrid), octubre 1995, 14-25; p. 25.

⁹ TENZER, Nicolás, «Elaboration et expression de la citoyenneté. Intégration republicaine ou société multiculturelle», en *Cahiers Français* (Paris), nº 281, mayo-junio 1997, pp. 69-75.

¹⁰ MOUREAU DEFARGES, Philippe, «La citoyenneté en question. Citoyenneté et crise de l'Etat-nation», en *Cahiers Français*, op. cit. 33-37.

¹¹ Véase CASTELLS, Manuel, «Fin del Estado nación», en *EL PAÍS*, 26 de octubre de 1997. Véase también del mismo autor el volumen II de *La era de la información*.

Economía, sociedad y cultura, titulado *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 1998; véase especialmente el capítulo 5: «¿El estado impotente?»; 271-391.

¹² TOURAINE, Alain, op. cit., p. 16.

¹³ TOURAINE, Alain, op. cit., p. 17.

¹⁴ Véase CASTELLS, Manuel, «¿Fin del Estado nación?», en *EL PAIS*, 26 de octubre de 1997.

¹⁵ DONATI, Pierpaolo, «El desafío del universalismo en una sociedad multicultural», en *Sociología. IESA* (Madrid), nº 17, Tercera Época, mayo-agosto, 1997, 7-39; p. 22.

¹⁶ Javier de Lucas discrepa de Garzón Valdés porque a su juicio éste último identifica multiculturalismo en sentido fuerte con las propuestas formuladas desde el comunitarismo más duro.

¹⁷ TOURAINE, Alain, op. cit., p. 21.

¹⁸ GARZÓN VALDÉS, Ernesto, «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», en *Claves de Razón Práctica* (Madrid), nº 74, julio/agosto, 1997, 24-32; p. 13.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ COBO, Rosa y DE MIGUEL, Ana, «Diversidad cultural y multiculturalismo», en *Amnistía Internacional: La mutilación genital femenina y los derechos humanos*, Madrid, Ed. Los libros de la catarata, 1998; pp. 7-14.

²¹ TOURAINE, Alain, op. cit., p. 15.

²² GINER, Salvador, «La urdimbre moral de la modernidad», en Salvador Giner y Riccardo Scartezini (Eds.): *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 43-80.

²³ OKIN, Susan M., «Desigualdad de género y diferencias culturales», en Carme Castells (Comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996; pp. 190-194.

²⁴ FRASER, Nancy, «Multiculturalidad y equidad entre los sexos», op. cit., p. 37.

²⁵ THORNTON DILL, Bonnie, «Race, class, and gender: prospects for an all-inclusive sisterhood», en AA.VV., *The education feminism Reader*, Nueva York, Routledge, 1994, 42-57 (Traducción inédita de Marisa Ferreras).

²⁶ Véase HEALEY, Joseph F., *Race, Ethnicity, Gender and Class in The United States*, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 1997.

²⁷ DONATI, Pierpaolo, op. cit., p. 34.

²⁸ AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1997; p. 63.

²⁹ PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*, Traducción de María Luisa Femenías, Barcelona, Anthropos, 1995. Véase también Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995.

³⁰ RESTA, Eligio, «El derecho fraterno. Igualdad y diferencia en el sistema de derecho», en *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez (Granada), nº 31, 1994, 187-207.

³¹ VALCÁRCEL, Amelia, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1997; p. 159.

³² VALCÁRCEL, Amelia, op. cit. Para estas cuestiones véase el Capítulo IV, pp. 71-87.

³³ AMORÓS, Celia, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», en *Asparkia. Investigación feminista* (Castellón), nº 1, 1992, 41-58; p. 42.

³⁴ OSBORNE, Raquel, «¿Son las mujeres una minoría?», en *Isegoría* (Madrid), nº 14, octubre 1996, pp. 79-93.

³⁵ REX, John, «La metrópoli multicultural: La experiencia británica», en Emilio Lamo de Espinosa (Ed.): *Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, op. cit., 197-224; p. 205.

³⁶ DE LUCAS, Javier, «Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* (Madrid), nº 15, mayo-agosto, 1993, 97-128.

³⁷ GIDDENS, Anthony, *Sociología*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 276.

³⁸ Los pactos entre mujeres han sido analizados por Celia Amorós en varios escritos, entre ellos en «El nuevo aspecto de la polis», en *La Balsa de la Medusa* (Madrid), nº 10-20, 1991. También Luisa Posada Kubissa ha estudiado este tema en «Pactos entre mujeres», en Celia Amorós (Dir.): *10 palabras clave sobre mujer*, 1995, Verbo Divino, Estella.

³⁹ MILLETT, Kate, *La política sexual*, México, Aguilar, 1995, p. 41. Véase también el artículo de Ana de Miguel, «El conflicto de géneros en la tradición sociológica», en *Sociológica* (La Coruña), nº 1, diciembre de 1996.

⁴⁰ WOLF, Susan, «Comentario», en Charles Taylor: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE, 1993, 108-122.

⁴¹ AMORÓS, Celia, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», op. cit., p. 52.

⁴² *Ibidem*, p. 41.

⁴³ WOLF, Susan, op. cit., p. 110.

⁴⁴ AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 28.

⁴⁵ DE LUCAS, Javier, «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural», op. cit., p. 25.

⁴⁶ MORALES, J. Francisco, «Naturaleza y tipos de conflictos», en J. F. Morales y S. Yubero: *El grupo y sus conflictos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, 11-24; p. 17.

⁴⁷ DELPHY, Christine, «Penser le genre: quels problèmes?», en M. C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch (Eds.): *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS, Paris, 1991, pp. 92-93.

⁴⁸ FRASER, Nancy, «Multiculturalidad y equidad entre los sexos», op. cit., p. 48.

⁴⁹ DE LUCAS, Javier, «Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa», op. cit., p. 115.

⁵⁰ DE LUCAS, Javier, «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural», op. cit., p. 20. Véase también Velasco Arroyo, Juan Carlos, «El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa», en *SISTEMA* (Madrid), nº 142, enero 1998.

⁵¹ *Ibidem*, p. 36.

⁵² DE LUCAS, Javier, «Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa», op. cit., p. 118.

⁵³ Véase «Noruega: donde mandan las mujeres», en *El País Semanal* (Madrid), 5 de enero de 1997, pp. 46-51.

⁵⁴ OFFE, K. y PREUB, U., «Instituciones democráticas y recursos morales», en *Isegoría* (Madrid), nº 2, noviembre 1990, p. 47.

