

Ellas y nosotras en el diálogo intercultural

Rosa Cobo Bedia

I

En las dos últimas décadas se han intensificado los debates y las discusiones sobre las relaciones entre distintas culturas. El multiculturalismo, el choque de civilizaciones, el diálogo transcultural o la interculturalidad, se han convertido en objeto de investigación y de discusión política. Y en el marco de estas reflexiones han surgido preguntas y se han formulado críticas a nuestras sociedades. La acusación de etnocentrismo a Occidente se ha convertido en la idea central de ciertas posiciones políticas y de algunos paradigmas teóricos. Y al mismo tiempo, desde Europa y en general desde ‘el primer mundo’, han surgido respuestas políticas y reflexiones teóricas críticas respecto a fundamentalismos culturales y religiosos presentes no sólo en el ‘tercer mundo’ sino también en el nuestro. Al mismo tiempo, tampoco podemos olvidar que una parte de estas argumentaciones están teñidas de prejuicios xenófobos.

Ambas posiciones no son improvisaciones construidas en estos últimos tiempos; por el contrario, tal y como señala Sophie Bessis [1], tienen profundas raíces históricas. Siglos de conquista y colonialismo han conformado en Occidente una ideología de superioridad frente al resto del mundo que actúa como sustrato, tanto para fundamentar posiciones políticas críticas con el etnocentrismo, como para alimentar ideologías racistas sobre los ‘otros’. En definitiva, el debate alrededor de los encuentros y desencuentros entre las culturas transita de un lado entre ideologías reactivas que quisieran mantener convenientemente alejados y aislados a los ‘otros’; y de otro lado, entre quienes asumiendo posiciones autocríticas con Occidente, rechazan todas las producciones teóricas y políticas surgidas en el marco de la modernidad, como por ejemplo, los derechos humanos o el feminismo, con la excusa de que son ‘perspectivas del Norte’.

Lo cierto es que no puede soslayarse la existencia empíricamente verificable de choques culturales cada vez más explícitos no sólo en España o en Europa sino también en otras muchas zonas del planeta. Aulas, barrios, pueblos, ciudades y, por supuesto, otros muchos países del mundo son testigos de conflictos entre colectivos marcados por la cultura, la religión u otras variables sociales. Estos choques culturales no se alimentan sólo de la inmigración sino también de los nacionalismos y de otras realidades sociales, como la religión o la raza. Sin embargo, tenemos que afinar los análisis en torno a los choques entre culturas porque desde instancias ideológicas dominantes suelen aparecer estos conflictos como si fuesen el resultado exclusivo de choques culturales entre comunidades en conflicto, cuando en realidad casi siempre están vinculados a otras variables de tipo económico o político. La dominación política y la explotación económica en muchas ocasiones subyacen a supuestos choques culturales.

En esta misma dirección, también hay que destacar que las ‘otras culturas’, presentes en nuestras sociedades, y los individuos de las ‘otras culturas’ que viven aquí se están convirtiendo, en palabras de Saskia Sassen, en ‘las nuevas clases de servidumbre’ [2]. Y

no sólo eso, pues los recortes de las políticas sociales en los últimos años están haciendo disminuir los recursos de las políticas de integración para los inmigrantes en el primer mundo [3]. De otro lado, las ‘otras culturas’ pertenecen al tercer mundo y una parte de esos países están endeudados con instituciones del primer mundo, como el BM y el FMI. Dicho de otra forma, la división entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ es también una división marcada por el bienestar social y la pobreza. Sin embargo, esta consideración tampoco puede ocultar que esa línea divisoria entre el bienestar y la pobreza se reproduce en todos los países del mundo, en los del primer mundo y en los del tercero; y no sólo eso, pues en muy buena medida se está intensificando esa división debido a la aplicación de políticas económicas neoliberales durante los últimos treinta años.

II

Ahora bien, estas realidades empíricamente contrastables no deben silenciar ni ocultar que una parte de esos choques culturales tiene dimensiones fuertemente patriarcales, es decir, esos conflictos muchas veces son conflictos de género aunque enmascarados en otro tipo de conflictos. Y en este sentido, hay que recordar el concepto de Isabella Bakker cuando advierte sobre el ‘silencio conceptual’ que existe en los estudios sobre globalización en relación a la desigualdad de género [4]. Pues bien, este silencio conceptual es manifiesto en los estudios sobre multiculturalismo. El estudio sobre comunidades culturales y otras minorías sugiere en demasiadas ocasiones que no están formadas por hombres y mujeres, a juzgar por la ausencia de las mujeres como objeto de investigación en las culturas, cuando precisamente las mujeres son objeto de prácticas culturales relacionadas con la supervivencia simbólica y material de la ‘cultura’. Las voces intelectuales y políticas que se pronuncian en estas materias suelen excluir a las mujeres, pese a que el subtexto de género alcanza casi siempre una dimensión central.

Así, desde posiciones multiculturalistas fuertes y, por supuesto, no mediadas por análisis feministas, ‘la mujer’ aparece como la metáfora de la cultura, como la representación material y simbólica de la supervivencia de la comunidad cultural. Frente al miedo a la desaparición de una cultura que se considera acosada y expuesta a la asimilación por parte de la cultura hegemónica, los varones cierran filas en defensa de la propia dominación sobre ‘sus mujeres’. Y ahí, en la dominación masculina sobre las mujeres, se encuentra el núcleo intocable y no negociable de la permanencia de su comunidad cultural.

La dominación masculina suele ser convertida por los varones en la piedra de toque de su cultura, por lo que identifica la esencia de su cultura con sus propios privilegios. De modo que el control y propiedad de las mujeres por parte de los varones se convierte en uno de los elementos centrales a proteger en las comunidades culturales que se sienten inferiorizadas y sometidas a procesos de cambio social. Lo que en el fondo no es otra cosa que defender el contrato sexual por el que los varones originalmente pactaron a las mujeres en propiedad masculina y en subordinadas sexuales. Parecería que los varones están resignados a admitir ciertos cambios culturales, pero se aferran como a un clavo ardiendo al contrato sexual, pues este pacto les convierte en colectivo dominante sobre ‘sus’ mujeres. Así, aunque pierdan ‘poder’ como cultura siguen conservándolo como genérico masculino. El multiculturalismo más radical y más patriarcal aspira a que una de las esencias culturales a proteger sea precisamente la subordinación de las mujeres. Dicho en otros términos, hay que reactualizar y legitimar el contrato sexual,

esta vez en clave cultural.

En torno a la dominación masculina y a la red de privilegios sobre la que se asienta, se elabora una ideología de defensa de la supervivencia cultural para la cual se apela a la tradición como fuente principal de legitimación de la subordinación de las mujeres. Y la tradición siempre ayuda en ese sentido, pues las mujeres han sido pactadas por los varones y sobre ese contrato sexual se ha edificado la división sexual del trabajo y los roles sexuales. Ahora bien, cuando la tradición no ayuda lo suficiente porque el poder de los varones se ha debilitado, entonces la cultura patriarcal inventa una nueva normatividad femenina que desemboca en la reactualización del viejo modelo de mujer de la tradición. Así se crea esa ‘mujer imaginada’ y soñada por los varones que temen perder su identidad cultural y sus privilegios patriarcales, que no es otra cosa que un nuevo modelo de esclava cultural. Lo reseñable es que esa ‘mujer imaginada’ es construida como un restablecimiento de la tradición, como la vuelta a lo originario y constituyente. Y es que un elemento central de la identidad cultural para los varones es la sujeción de las mujeres. Dicho en otros términos, las posiciones multiculturalistas radicales y patriarcales no diferencian entre patriarcado y cultura, porque la distinción analítica y política de esas estructuras desenmascararía los privilegios que subyacen a esa perversa alianza.

III

En este contexto, los conflictos culturales tienen como correlato un debate intelectual y político que gira en torno a tres conceptos: multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad. Para partir de un mismo lenguaje, vamos a definir de una manera amplia los términos señalados.

La *multiculturalidad* alude a la existencia de comunidades culturales, raciales, lingüísticas y/o religiosas distintas en un espacio político definido por el estado nación. Este concepto tiene un carácter descriptivo, pues lejos de prescribir las formas en que deben gestionarse esas diferencias culturales o religiosas, simplemente da cuenta empírica de las mismas. La mayoría de las sociedades del mundo pueden ser descritas como sociedades multiculturales. O bien las comunidades étnicas o bien la inmigración o bien otras minorías convierten a las sociedades en multiculturales. Los actuales procesos de globalización neoliberal y sus herramientas fundamentales, las nuevas tecnologías informacionales, están ahondando este proceso de diversas formas. De otro lado, las políticas de globalización neoliberal están empujando a sectores de la población del tercer mundo a abandonar sus países de origen y a elegir país de destino en el primer mundo. Asimismo, estas políticas económicas sumadas a un nuevo orden internacional dominado en buena medida por EE.UU., está dando razones a diversos nacionalismos y fundamentalismos de distinto tipo que se resisten a los procesos de estandarización cultural y a la subordinación económica y política.

La multiculturalidad 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 político es un hecho social histórico recurrente. La multiculturalidad, entendida 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 cultura [5].

La interculturalidad tiene, sin embargo, un carácter normativo, pues parte de la aceptación de la inevitable multiculturalidad social y prescribe el mestizaje, la mezcla y la integración, desde el rechazo rotundo a la segregación. La interculturalidad parte del supuesto de que es deseable normativamente el diálogo transcultural y que de ese diálogo se deben extraer formas complejas, pero no segregacionistas, de convivencia social. Esta posición apuesta por una relación respetuosa entre culturas y se orienta a la búsqueda de nuevas síntesis culturales, habida cuenta de que el interculturalismo es manifiestamente antiesencialista y no cree en la pureza de las culturas ni en su preservación; por el contrario, postula la continua interacción que las permea y las modifica [6].

Este concepto se acuña para cubrir las deficiencias que los interculturalistas estiman que hay en las categorías de multiculturalidad y multiculturalismo y lo hace, sobre todo, en el campo de la educación. Para los interculturalistas la escuela es el lugar paradigmático de interacción entre individuos provenientes de distintas culturas y supone la superación de los currícula monoculturales, impide la separación en grupos culturales y posibilita la presentación de las culturas como algo no monolítico. Hay que señalar también que el interculturalismo se ha proyectado sobre el campo de la mediación intercultural.

Este término es de uso frecuente en aquellos países de América Latina y de Centroamérica en los que hay comunidades indígenas. En estos países se suele utilizar el término interculturalidad desde dos puntos de vista: de un lado, los pueblos indígenas se apropian de este concepto como rechazo de la segregación y como afirmación de su existencia cultural; y de otro lado, desde las élites dominantes, la reivindicación de ese concepto significa una forma de desactivar posiciones políticas indígenas que insisten en su irreductible singularidad cultural. En todo caso, las élites políticas, económicas y culturales latinoamericanas utilizan este concepto para presentar a los pueblos indígenas como los responsables del muro infranqueable que se ha levantado entre los unos y los otros, cuando la realidad de los pueblos indígenas de América Latina y Centroamérica es justamente el contrario: una historia repetida de masacres y de expropiación permanente de recursos.

La interculturalidad tiene, sobre todo, dos puntos débiles. El primero de ellos insiste en la relación tolerante entre culturas. Desde luego, desde una perspectiva feminista todas las culturas no merecen la misma consideración, pues son más respetables las culturas que respetan los derechos humanos y promueven la igualdad que aquellas en las que, precisamente en nombre de la cultura, se vulneran los derechos humanos y en consecuencia se promueven privilegios y fortalecen jerarquías y estratificaciones no legítimas. Como señala Celia Amorós: “las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquellas en las que nunca se habría producido un cuestionamiento de ese orden” [7].

El segundo punto débil también deriva de ese principio de relación respetuosa entre las culturas y que suele desembocar en cierta sacralización de las comunidades culturales. Y es que a fuerza de respetar a las culturas, olvida los grupos y colectivos sociales que existen dentro de las comunidades culturales. Dicho de otra forma, aunque la interculturalidad enfatiza el carácter dinámico de las culturas, de ahí su antiesencialismo, tiene una grieta y es que no tematiza la desigualdad de poder que existe en el interior de las culturas [8].

El concepto de *multiculturalismo* también tiene un carácter normativo, pues señala que las diferencias culturales son buenas en sí mismas. Y además, en primera instancia, no discierne entre distintas prácticas culturales. El multiculturalismo parte del supuesto

de que los grupos culturales y las distintas minorías conforman las sociedades por encima de las individualidades. El subtexto de la lógica multiculturalista es la bondad de las diferencias, sean éstas culturales, raciales o de género. Para este planteamiento, los grupos deben ser el fundamento de la estructura de la sociedad y deben estar en la base de cualquier formulación social. El multiculturalismo prioriza al grupo sobre el individuo y al hacerlo abre el camino a los derechos colectivos. Y como veremos posteriormente, de este análisis se deriva una nueva configuración de la democracia, al poner en cuestión tanto la idea de individuo como fuente de adopción de decisiones, como la propia categoría de representación política. El multiculturalismo más que un concepto es una lógica intelectual, normativa y política que acepta complacientemente las diferencias y propone su gestión política. El punto clave deriva de la evaluación de las distintas diferencias, pues una parte de las mismas son el resultado de intensos procesos de opresión construidos en periodos históricos muy amplios.

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. Así, Garzón Valdés distingue entre sociedades multiculturales en sentido fuerte y sociedades multiculturales en sentido débil. Le parecen éticamente reprobables las primeras porque en ellas las diferencias culturales son prácticamente irreductibles y éticamente aceptables e incluso deseables las segundas porque en ellas las diferencias son secundarias [9]. 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 Fraser, 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 guetto [10].

El comunitarismo y la postmodernidad postulan la institucionalización de las diferencias como el núcleo de la identidad moral de las sociedades modernas. Estas teorías aspiran a redefinir la ciudadanía a partir de la expansión y/o el 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-mediatizante [11]. La exaltación de la diversidad moral, sin embargo, 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 ético [12]. 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" [13]. 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 el contexto moral [14].

Al mismo tiempo, para entender en toda su complejidad el multiculturalismo hay que mostrar sus dos referentes sociales [15]: el primero de ellos es de orden cultural, bien en clave nacional, étnica o religiosa; y el segundo de ellos está vinculado a los nuevos movimientos sociales y a la configuración política de las minorías. Pues bien, en el primer sentido las mujeres son conceptualizadas como una cultura, es decir, a lo largo de la historia las mujeres habrían producido una serie de prácticas materiales y

simbólicas que las convertirían en una cultura. Esta posición no es, sin embargo, de fácil argumentación, pues los lugares sociales que ocupan las mujeres no han sido el resultado de una elección libre, sino de una asignación patriarcal. Las mujeres son la mitad de la población y muchas de las prácticas materiales y simbólicas adjudicadas a las mismas son profundamente opresivas, pues las alejan de los recursos y las sitúan como subordinadas al genérico de los varones. Susan Wolf lo explica muy bien cuando dice que no “hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer” [16].

En el segundo sentido, las mujeres marcadas por la etnia, la sexualidad o la estratificación se acogen a las políticas multiculturalistas de reconocimiento como vía de obtención de recursos económicos, políticos, culturales u otras formas de reconocimiento vinculadas a la variable de su definición como colectivo oprimido. El análisis feminista sobre el multiculturalismo, por tanto, tiene que estar vinculado a estas dos dimensiones, pues sin estos dos referentes, este debate difícilmente se puede entender en toda su complejidad. Dicho de otra forma, es plausible ser feminista multiculturalista y aceptar que las mujeres en cuanto mujeres no forman una cultura. La posición más frecuente entre las feministas multiculturalistas es enfatizar la opresión cultural y económica de la minoría a la que pertenecen y paradójicamente cuestionar la categoría ‘mujeres’. Es decir, insisten en la noción de minoría negra o chicana o lesbiana, entre otras, y al mismo tiempo, en parte debido a la influencia postmoderna, cuestionan la categoría ‘mujeres’ porque esta noción obstaculiza la visibilización de las diferencias entre las mujeres. Sin embargo, quizá es un poco contradictorio cuestionar esta noción por su carácter homogeneizador y a la vez hacer la misma operación con el concepto de minoría.

IV

El debate en torno al multiculturalismo y a la multiculturalidad se origina en la década de los años ochenta y en muy buena medida viene de la mano del teórico canadiense Charles Taylor, que reivindicó políticas del reconocimiento para las comunidades culturales. El telón de fondo de la teoría del reconocimiento es el Québec con la consiguiente afirmación de su identidad cultural y lingüística y con la reivindicación de su independencia política. Posteriormente, Kymlicka ha trabajado en la misma dirección y ha enfatizado la necesidad de construir un modelo de democracia y de ciudadanía multicultural basado en el reconocimiento de comunidades culturales. De otro lado, su posición teórica es bastante complicada, tal y como explica Benhabib [17], pues trata de conciliar liberalismo y comunitarismo en el marco del multiculturalismo. De otro lado, en esa misma época se producen en EE.UU. significativas movilizaciones sociales en torno a los derechos de diferentes minorías.

Por tanto, la ya histórica reivindicación de independencia de Canadá, las intensas movilizaciones por los derechos de las minorías en EE.UU. y las reflexiones teóricas y normativas de Taylor y otros autores sobre las demandas de reconocimiento para las comunidades culturales que se sienten despreciadas o discriminadas constituyen el telón de fondo sobre el que se asienta el debate sobre el multiculturalismo. Posteriormente, los pueblos indígenas de América Latina, Centroamérica y otras comunidades culturales de Asia y África se aproximarán al marco multicultural con el convencimiento de que esta teoría tiene la capacidad de dar cuenta de su situación como minoría o cultura oprimida.

En el extremo opuesto a las reflexiones sobre multiculturalismo de Taylor y a las demandas de reconocimiento para las comunidades culturales sometidas a procesos de conquista, colonización y aculturización por parte de las culturas dominantes, aparece un libro, "El choque de civilizaciones", escrito por un entonces desconocido Samuel Huntington, quien sostiene que los conflictos fundamentales de nuestra época tienen un carácter cultural y de ahí deduce este autor la inevitabilidad de los choques culturales. El telón de fondo es lo que él denomina 'la indigenización del mundo' y la crisis del modelo cultural occidental. En efecto, por una parte el colonialismo europeo ha terminado y la hegemonía estadounidense está retrocediendo [18], y por otro, a partir de los años ochenta y noventa, van adquiriendo legitimidad otras culturas no occidentales, paradójicamente alentadas por la democracia, al adoptar esas sociedades instituciones democráticas que permiten el acceso al poder de movimientos indígenas y antioccidentales [19].

Sin embargo, no pueden obviarse dos objeciones a este punto de vista: la primera de ellas es que los conservadores ocultan los elementos de dominio político o económico que alimentan estos conflictos denominados culturales; y la segunda es que de esta formulación se deriva un muro infranqueable entre ellos y nosotros. En todo caso, lo significativo es que en estas dos últimas décadas se han configurado dos posiciones contrarias: de un lado, la de quienes argumentan la conveniencia de la hegemonía de Occidente; y, de otro, la de quienes estiman que hay que reforzar las identidades de las culturas y minorías históricamente discriminadas y despreciadas por las identidades culturales hegemónicas.

V

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, el cuestionamiento de los principios éticos y políticos ilustrados -igualdad, ciudadanía, derechos humanos...- que han constituido el aliento moral de la idea moderna de democracia y el fortalecimiento de la lógica capitalista en clave neoliberal. 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. 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" [20].

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 o grupo social, desemboca en una crítica a la uniformidad social que impone la cultura mayoritaria de cada sociedad. El multiculturalismo también se ha analizado como una reacción resistencial de culturas minoritarias o de grupos de inmigrantes ante el miedo a perder su identidad frente a la cultura dominante.

Uno de los méritos de las ideas multiculturalistas 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. Desde este punto de vista, el multiculturalismo es una manifestación de la resistencia a una globalización que sirve a los intereses de los más poderosos [21].

Sin embargo, la visibilización de comunidades culturales largamente oprimidas y sus demandas políticas de reconocimiento con el consiguiente peligro de no ver la red de relaciones de poder que hay dentro de sus comunidades y por ello mismo de reificar su cultura no puede impedir que nos hagamos algunas preguntas: ¿El multiculturalismo 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?

VI

¿En qué concepto de cultura se sustentan aquellas posiciones que intencionada o inintencionadamente desembocan en el establecimiento de fronteras entre ellos y nosotros, ellas y nosotras? Los multiculturalistas fuertemente comunitaristas tienen una visión holística de las culturas, como si fuesen totalidades sin fisuras, entidades prerreflexivas, realidades hipercoherentes, como si las comunidades culturales no fuesen dinámicas y no estuviesen expuestas a encuentros con otras culturas y por tantos ajenas a procesos de cambio social. Toda cultura está construida sobre estratificaciones sociales o sexuales, marcadas por las diferencias económicas o de estatus o de género. Las comunidades culturales se forman sobre estructuras sociales en las que el género, los recursos, el origen son variables de diferenciación y de desigualdad [22].

Rorty ilustra muy bien el argumento que sostiene que las culturas son irreductibles y los valores intraducibles de una cultura a otra. Este filósofo señala que el científico social de Occidente tiene que solidarizarse con la otra cultura y mostrar metodológicamente la actitud del observador distanciado, dado que no se puede trascender la autocomprensión de la propia cultura [23]. ¿Con quién tenemos que solidarizarnos las mujeres, con aquellas que son objeto de mutilación genital o con la cultura a la que pertenecen? Desde esta posición no es posible el diálogo transcultural.

Las versiones multiculturalistas radicales no identifican analítica y políticamente las complejidades materiales y simbólicas de las culturas, en las que se superponen en un mismo individuo varias identidades. Lo que quiero decir es que los relativistas más radicales y los multiculturalistas más indiscriminados, a través de sus retoños más desarrollados -postmodernidad y comunitarismo- teorizan un concepto de cultura que no soportaría el filtro de la investigación etnográfica.

Las culturas, cuanto más herméticas, homogéneas y acosadas se autoperciben, en la medida en que tienen concepciones fuertemente comunitaristas, suelen ser más coactivas con las mujeres porque suelen apelar a la tradición como fuente de legitimación y la tradición inevitablemente es sinónimo de subordinación para las

mujeres. Y cuando la tradición no justifica lo suficiente la sumisión y la desigualdad aparece el fantasma de la ‘mujer imaginaria’ como fuente de legitimación. Si el modelo de la tradición no existe, se inventa. Esto es el ejemplo del pañuelo.

VII

El feminismo pronto se incorporó al debate sobre el multiculturalismo, sobre todo el feminismo norteamericano y el feminismo de los países del tercer mundo, hasta el extremo de que el multiculturalismo se convirtió en una lógica teórica y política que dio voz a mujeres feministas que no se sentían cómodas dentro del movimiento. Estas mujeres feministas que se aproximaron al multiculturalismo pusieron sobre la mesa la necesidad de replantear el proyecto político feminista a la luz de estructuras sociales recientemente visibilizadas como la raza, la etnia o la sexualidad. De esta forma comenzó una estrecha alianza entre feminismo y multiculturalismo que se ha traducido en abundante bibliografía y en significativos debates teóricos y políticos.

Y llegadas a este punto, no puede soslayarse que una buena parte de las teóricas feministas que defienden el multiculturalismo radical son deudoras intelectualmente de la postmodernidad, de ciertos relativismos culturales, algunos de ellos indiscriminados, y de las filosofías de la diferencia. Por ejemplo, Floya Anthias y Nira Yuval-Davis, como la mayoría de las feministas multiculturalistas radicales, defienden la necesidad de deconstruir la categoría ‘mujer’, pues en su opinión sólo así pueden entenderse las diversidades y los puntos en común que existen entre las mujeres [24]. Y en esta dirección, polemizan críticamente con los feminismos radical y marxista por su dificultad para entender las identidades de género, pues a su juicio estas perspectivas teóricas no dan cuenta suficientemente de la significación de la etnia y de la raza en las identidades de género [25].

Una de las ideas centrales de estos feminismos es su insistencia en mostrar las diferencias entre las mujeres, es decir, en cuestionar la categoría ‘mujeres’, y en última instancia en poner de manifiesto la falta de representatividad del feminismo respecto de las diferencias culturales, raciales o sexuales. Sin embargo, en sus discursos hay un déficit respecto a la visibilización e identificación analítica y política de los mecanismos universales de dominación patriarcal. La influencia de la postmodernidad y de las teorías de la diferencia hace que la diferencia se coloque como valor supremo frente al carácter transcultural e interclasista de la dominación masculina. Este feminismo multiculturalista exalta las diferencias no-dominantes hasta hacer de esa categoría, la diferencia, la piedra angular de ese multiculturalismo policéntrico [26]. El coste de este multiculturalismo radical, profundamente anclado en las opresiones de clase, de sexo, de género o de cultura, es la sacralización del grupo y la reificación de las minorías. Estas posiciones multiculturalistas transitan entre el miedo al esencialismo que denuncia la postmodernidad y la seducción de la sacralización del grupo tan propia del comunitarismo. La cuestión es que es un círculo que provoca tensiones dentro de su discurso. Sin embargo, esta posición teórica de la ‘interdependencia de las diferencias no-dominantes’, de ‘fuerzas reconocidas e iguales’, tiene su traducción política, según las multiculturalistas feministas, pues es a partir de esas diferencias desde donde se pueden construir afiliaciones y coaliciones. Y en este tipo de análisis, como el que hacen, por ejemplo, Audre Lorde y María Lugones, se pueden observar, a mi juicio, un punto ciego y es la no identificación del patriarcado como un pacto entre varones de distintas razas, clases y culturas. La no tematización del contrato sexual como

constituyente del patriarcado dificulta que estas feministas vean el carácter transversal de la opresión de las mujeres y por ello mismo el de sus luchas políticas.

De otro lado, hay un gran voluntarismo en la idea de las diferencias no dominantes, pues las diferencias no son todas iguales ni es suficiente con que digamos que son iguales para que lo sean. Ni todas las opresiones y subordinaciones son iguales ni responden a los mismos intereses ni producen los mismos efectos. Ni tampoco la correlación de fuerzas que tienen los oprimidos y oprimidas en los diversos sistemas de dominación es siempre la misma. La propuesta de negociar y reconocernos como diferencias no dominantes es una declaración moral y política de intenciones, pues en la propia estructura de las sociedades multiculturales no ocupan la misma posición en cuanto a recursos las diferentes minorías y los distintos grupos sociales. Sin embargo, estas feministas aciertan plenamente en la idea de que los colectivos oprimidos tienen que negociar entre sí lo más simétricamente posible para desactivar las estructuras de dominación que soportan. Pero para ello es necesario visibilizar esa macroestructura masculina que expropia a 'todas' las mujeres de recursos y derechos. Sacar a la luz esta estructura hegemónica que es el patriarcado es la mejor contribución para hacer del feminismo un proyecto político transformador.

El multiculturalismo radical que postulan 'los feminismos de mujeres de color' estadounidenses y que tiene una influencia significativa en espacios intelectuales y políticos latinoamericanos y centroamericanos parte de una oposición, -a mi modo de ver un poco esquemática-, entre feminismos blancos burgueses y feminismos de color. Y esta división del feminismo no deja de ofrecer problemas porque sugiere la existencia de un feminismo que es legítimo y de otro que no lo es. Y además, ahí subyace una idea complicada, pues si existen dos feminismos, uno que no es legítimo ni representativo porque no integra en su discurso ni en su práctica política variables específicas de opresión; y el otro que sí es legítimo porque visibiliza y pone de manifiesto las opresiones de las mujeres de las minorías culturales, raciales o sexuales, entonces parecería que no existe un sistema de dominación patriarcal que atenta contra la libertad y la igualdad de 'todas' las mujeres. Las mujeres blancas de todas las clases sociales del primer mundo son objeto de agresiones patriarcales simbólicas y materiales por parte de los varones, como individuos y como colectivo. Dicho en otros términos, me preocupa que este feminismo hace un uso escaso del concepto de patriarcado por una parte y por otra me inquieta esa especie de desplazamiento crítico del patriarcado al 'feminismo blanco burgués': ¿quiénes son las feministas blancas burguesas? ¿Qué argumento debemos utilizar para distinguirlas? ¿Qué criterio utilizaremos para diferenciar al feminismo legítimo del ilegítimo?

Por otra parte, también me resulta insatisfactorio el escaso reconocimiento a esos feminismos de mujeres blancas que hoy permiten edificar otros feminismos más atentos a las opresiones específicas. Ahí veo dificultades para construir el metarrelato de las luchas de las mujeres y la eterna reconstrucción de la memoria feminista. La memoria histórica es un instrumento necesario en la construcción de una subjetividad política que tenga como finalidad la irracionalización del sistema de dominio patriarcal. La pérdida de nuestro pasado nos introduce en el mundo de la amnesia política y nos priva de la brújula para encontrar los caminos de la estrategia política transformadora. El pasado proporciona legitimidad a nuestras prácticas políticas, pues tal y como dice Amelia Valcárcel, nos evita ser permanentemente las recién llegadas. Y es que la memoria histórica feminista es una amenaza para la hegemonía masculina porque rearma ideológicamente a las mujeres e introduce en la vida pública y política un principio permanente de sospecha sobre la distribución de recursos y la apropiación del poder

por parte de los varones. La historia siempre da legitimidad a quién tiene un pasado político tan excelente en términos morales y políticos como lo tiene el feminismo. Y es que el feminismo es el movimiento social de la modernidad que más ha ensanchado los derechos civiles, políticos y sociales de la humanidad [27].

La crítica al metarrelato en favor de los microrrelatos tiene el peligro, como señalaba anteriormente, de silenciar el sistema transcultural de dominación masculina y de sacralizar las comunidades culturales, raciales o sexuales. Y de esta sacralización puede inferirse también un muro de incomunicación entre nosotras y ellas. Y una cosa es reconocer las diferencias que nos oprimen y otra muy distinta es hacer de las diferencias fronteras de incomunicación política.

VIII

Como señala Seyla Benhabib [28], los debates en torno al multiculturalismo están teniendo lugar en medio de una discusión entre relativismo y universalismo y están mostrando la urgente necesidad y la inevitabilidad de diálogos interculturales. La tesis que se defiende en este libro es que esos diálogos transculturales, pacientemente contruidos sobre conflictos y choques culturales, no deben silenciar los conflictos de género que se ocultan en los encuentros y desencuentros culturales.

El diálogo transcultural y la interpelación cultural parecen ser una de las marcas y uno de los caminos que trazan quienes estiman que es mejor el diálogo que el conflicto y el acuerdo que el choque. Como señala Celia Amorós, la interpelación cultural genera efectos de reflexividad y su legitimidad reside en la simetría entre los que interpelan y los que son interpelados [29]. La simetría, sin embargo, no parece ser una de las características del desigual mundo globalizado que se está construyendo. Pero los grupos discriminados y los genéricos oprimidos sí pueden hacer de la interpelación una herramienta moral y política que contribuya al establecimiento de relaciones simétricas entre ellas y nosotras y entre unos y otras.

Benhabib [30] señala que hay que ser un poco relativista cultural para mirar de otra forma y para entender la singularidad de otras culturas. En la misma dirección, yo creo que hay que tener una actitud un poco multiculturalista para identificar opresiones específicas que estaban perdidas en opresiones más amplias y generales y para entender las razones y las prácticas políticas de ciertas minorías. El multiculturalismo feminista ha aportado elementos de reflexión al feminismo y le ha ayudado a hacerse con marcos más amplios de interpretación de la realidad multicultural.

Sin embargo, un feminismo integrador, inclusivo y atento a las opresiones específicas, -clase, sexualidad, raza, cultura...-, con capacidad teórica para producir categorías que nombren esas realidades que durante tanto tiempo no se han visibilizado y con lucidez política para enfrentarse a las nuevas alianzas establecidas entre el patriarcado y las culturas, tiene que dotarse de un discurso teórico y político que trascienda tanto las diferencias indiscriminadas como el universalismo ciego.

El feminismo no puede renunciar a la idea de la autonomía y a la constitución de las mujeres en sujetos políticos, pero tampoco puede cerrar los ojos a la existencia de grupos de mujeres con experiencias concretas y específicas de opresión. Sin embargo, tener una actitud un poco relativista y un poco multiculturalista hacia las culturas y las minorías, siempre que no vulneren los derechos humanos y no promuevan la desigualdad, no puede significar la adhesión al relativismo y el alejamiento del

universalismo. Construir un universalismo amplio, ancho, autocrítico, que no sea ciego a las diferencias, que no se deje bloquear, según el término de Bessis, por los intereses de las elites patriarcales y que no silencie a las ‘otras’ debe ser uno de los objetivos del feminismo del siglo XXI. Pero este universalismo no puede ser sólo político, también tiene que ser filosófico, aunque no esencialista, es decir, no puede renunciar a la idea de una única humanidad porque este punto de vista es el fundamento de una teoría amplia y comprensiva de los derechos humanos para todos y cada uno de los individuos. Desde este punto de vista, el multiculturalismo radical de un lado y el conservadurismo neoliberal de otro bloquean cualquier versión integradora del denominado por Benhabib universalismo interactivo.

Tal y como señala Nancy Fraser [31], el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, debe ser crítico. 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 general [32]. 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 merecen [33].

La diversidad cultural y las ideas multiculturalistas son aceptables sólo si amplían la libertad y la igualdad de los individuos [34]. Por ello, hay que discriminar entre las prácticas y valores culturales que están al servicio de sistemas de dominación y aquellos que no vulneran los derechos individuales. Hay prácticas culturales, como la mutilación genital femenina, que obviamente no amplían el contexto moral.

La argumentación anterior desemboca en la urgente necesidad de construir colectivamente criterios éticos universales que resten legitimidad a todos los valores y las prácticas basados en la dominación y la discriminación. Los derechos humanos son, sin duda, el punto de partida. Esta ética debe ser lo suficientemente universal para que no sea una manifestación de etnocentrismo y para que las poblaciones del Sur no la perciban como tal. Es decir, una ética basada en los derechos humanos como el dato más inequívoco de humanización y de civilización.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AMARA, FADELA y ZAPPY, SILVIA, **Ni putas ni sumisas**, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 2004.

AMORÓS, CELIA, “Feminismo y multiculturalismo”, en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.): **Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización**, Minerva, Madrid, 2006

AMORÓS, CELIA, “Por una Ilustración multicultural”, en **Quaderns de Filosofia y Ciència**, nº 34, Valencia, 2004.

ANTHIAS, FLOYA y YUVAL-DAVIS, NIRA, **Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and the anti-racist struggle**, Londres, Routledge, 1996

BAKKER, ISABELLA, “Dotar de género a la reforma de la política macroeconómica en la era de la reestructuración global”, en Cristina Carrasco (Ed.), **Mujeres y economía**, Icaria, Barcelona, 1999

BENHABIB, SEYLA, **Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en**

la era global, Katz, Buenos Aires, 2006

BESSIS, SOPHIE, **Occidente y los otros. Historia de una supremacía**, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

COBO BEDIA, ROSA, "Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política". En **Política y Sociedad** (Madrid), nº 32, 1999.

COBO BEDIA, ROSA, "El género en las ciencias sociales", en **Cuadernos de Trabajo Social**, 2005.

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

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

FRASER, NANCY, "Multiculturalidad y equidad entre los sexos", en **Revista de Occidente** (Madrid), nº 173, octubre de 1995

HUNTINGTON, SAMUEL P., **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**, Paidós, Barcelona, 1997

LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, "Fronteras culturales", en **Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa**, Emilio Lamo de Espinosa (Ed.), Madrid Alianza Editorial, 1995

LECIÑANA BLANCHARD, MAYRA, "Feminismo filosófico en el contexto latinoamericano: ¿Quién habla y cómo? Subjetivación política y subalternidad", en **Clepsidra**, nº 4, 2005.

MALGESINI, GRACIELA y GIMÉNEZ, CARLOS, **Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad**, Libros de la Catarata, Madrid, 2000

PATEMAN, CAROLE, **El contrato sexual**, Anthropos, Barcelona, 1995.

RODRIGO ALSINA, MIQUEL, **La comunicación intercultural**, Anthropos, Barcelona, 1999

TAYLOR, CHARLES Y OTROS: **El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'. Ensayo de Charles Taylor**, FCE, México, 1993.

TOURAINÉ, ALAIN, "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas", en **Claves de Razón Práctica** (Madrid), octubre 1995

SASSEN, SASKIA, **Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos**. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2003

VARCÁRCEL, AMELIA, **Hacia una ética global**,

Notas

[1] BESSIS, SOPHIE: **Occidente y los otros. Historia de una supremacía**, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

[2] SASSEN, SASKIA: **Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos**. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

[3] AMARA, FADELA y ZAPPY, SILVIA, **Ni putas ni sumisas**, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 2004.

- [4] BAKKER, ISABELLA: "Dotar de género a la reforma de la política macroeconómica en la era de la reestructuración global", en Cristina Carrasco (Ed.), *Mujeres y economía*, Icaria, Barcelona, 1999, op. cit., p. 245.
- [5] LAMO DE ESPINOSA, EMILIO: "Fronteras culturales", en *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Emilio Lamo de Espinosa (Ed.), Madrid Alianza Editorial, 1995; 13-79; p. 20.
- [6] RODRIGO ALSINA, MIQUEL: *La comunicación intercultural*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- [7] AMORÓS, CELIA: "Feminismo y multiculturalismo", en Celia Amorós y Ana de Miguel (Eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Minerva, Madrid, 2006. pp. 217-264, pág. 263.
- [8] MALGESINI, GRACIELA y GIMÉNEZ, CARLOS: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Libros de la Catarata, Madrid, 2000. Véase específicamente las páginas 250-260.
- [9] 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.
- [10] TOURAINE, ALAIN : "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas", en *Claves de Razón Práctica* (Madrid), octubre 1995; pp. 14-25; p. 21.
- [11] 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.
- [12] 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.
- [13] Op. cit.; p. 15.
- [14] 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.
- [15] LECIÑANA BLANCHARD, MAYRA: "Feminismo filosófico en el contexto latinoamericano: ¿Quién habla y cómo? Subjetivación política y subalternidad", en *Clepsidra*, nº 4, 2005.
- [16] WOLF, SUSAN, en VV.AA.: *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. Ensayo de Charles Taylor, FCE, México, 1993; p. 110.
- [17] BENHABIB, SEYLA: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006. Véase especialmente el capítulo 2: 'Nous' et les 'autres' (Nosotros y los otros) ¿El universalismo es etnocéntrico?; pp. 59-94.
- [18] HUNTINGTON, SAMUEL P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; p. 108.
- [19] Op. cit.; p. 111.
- [20] Véase CASTELLS, MANUEL: "¿Fin del Estado nación?", en *EL PAIS*, 26 de octubre de 1997.
- [21] TOURAINE, ALAIN, op. cit.; p. 25.

- [22] BENHABIB, SEYLA, op. cit.
- [23] BENHABIB, SEYLA, op. cit.
- [24] ANTHIAS, FLOYA y YUVAL-DAVIS, NIRA: Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and the anti-racist struggle, Londres, Reoutledge, 1996 , pp. 100-101.
- [25] Op. cit.; pp. 101-102.
- [26] LUGONES, MARIA: “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, en Revista Internacional de Filosofía Política (Madrid), nº 25, 2005.
- [27] COBO BEDIA, ROSA: “El género en las ciencias sociales”, en Cuadernos de Trabajo Social, 2005.
- [28] BENHABIB, SEYLA, op. cit.
- [29] AMORÓS, CELIA, op. cit., p. 233.
- [30] BENHABIB, SEYLA, op. cit.
- [31] FRASER, NANCY: “Multiculturalidad y equidad entre los sexos”, en Revista de Occidente (Madrid), nº 173, octubre de 1995, 35-55; véase especialmente 39-43.
- [32] LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, op.cit., p. 18.
- [33] 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.
- [34] COBO BEDIA, ROSA: "Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política". En Política y Sociedad (Madrid), nº 32, 1999.

Extraído de: Ciudad de mujeres [en línea] <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/Ellas-y-nosotras-en-el-dialogo>